

# NUEVA HISTORIA DE LA IGLESIA



DE LA ILUSTRACION  
A LA RESTAURACION

# NUEVA HISTORIA DE LA IGLESIA

TOMO IV

*DE LA ILUSTRACION A LA RESTAURACION*

*por los profesores*

L. J. ROGIER

G. DE BERTIER DE SAUVIGNY

JOSEPH HAJJAR



EDICIONES CRISTIANDAD

*Huesca, 30-32*

MADRID

Título original de este tomo:  
*SIÈCLE DES LUMIÈRES,  
RÉVOLUTIONS, RESTAURATIONS*

\* \* \*

Lo tradujo al castellano  
J. VALIENTE MALLA

Depósito legal: M. 13.501.—1964 (IV)

ISBN: 84-7057-212-1

© Copyright universal en Uitgeverij Paul Brand, N. V., Hilversum  
© Copyright para todos los países de lengua española en  
EDICIONES CRISTIANDAD, S. L.  
Madrid 1977

*Printed in Spain by*

ARTES GRÁFICAS BENZAL - Virtudes. 7 - MADRID-3

*CONTENIDO*

PRIMERA PARTE

LA «ILUSTRACION» Y LA REVOLUCION

por el profesor

L. J. ROGIER

Capítulo I.— <i>Religión e «Ilustración»</i> .....	17
1. La decadencia de la Iglesia en Europa .....	17
2. Los precursores del deísmo .....	20
3. El deísmo inglés y holandés .....	26
4. El deísmo en Francia .....	29
5. La francmasonería .....	35
6. Alemania .....	38
Capítulo II.— <i>La Santa Sede a lo largo del siglo XVIII</i> .....	43
1. Occidente ya no es igual a cristiandad .....	43
2. El poder temporal se convierte en una debilidad .....	46
3. Las cortes presionan contra los cónclaves .....	51
4. Los pontífices .....	55
1. Clemente XI (Gian Francesco Albani, del 27 de noviembre de 1700 al 19 de marzo de 1721), 55.—2. Inocencio XIII (Michelangelo dei Conti, del 8 de mayo de 1721 al 7 de marzo de 1724), 62.—3. Benedicto XIII (Pietro Francesco Orsini, del 29 de mayo de 1724 al 21 de febrero de 1730), 63.—4. Clemente XII (Lorenzo Corsini, del 12 de abril de 1730 al 6 de febrero de 1740), 64.—5. Benedicto XIV (Prospero Lambertini, del 17 de agosto de 1740 al 3 de mayo de 1758), 65.	
6. Clemente XIII (Carlo Rezzonico, del 6 de julio de 1758 al 2 de febrero de 1769), 71.—7. Clemente XIV (Giovanni Vincenzo Antonio Gangenelli, del 19 de mayo de 1769 al 22 de septiembre de 1774), 74.—8. Pío VI (Gianangelo Braschi, del 15 de febrero de 1775 al 29 de agosto de 1799), 75.	
Capítulo III.— <i>Desarrollo del episcopalismo</i> .....	83
1. En Francia .....	83
2. En los Países Bajos .....	91
3. En Alemania .....	95
Capítulo IV.— <i>Ambiente doctrinal y formas de piedad</i> .....	103
1. Los jesuitas .....	103
2. La vida religiosa .....	116

3. Estancamiento científico, artístico y literario .....	120
4. Entre los reformados .....	125
Capítulo V.— <i>La «Ilustración» católica</i> .....	129
1. La «Ilustración» y la reforma interior de la Iglesia .....	129
2. El josefinismo .....	140
Capítulo VI.— <i>La Iglesia y la Revolución</i> .....	151
1. El estatuto legal de la Iglesia y la necesidad de reformas .....	151
2. Secularización y cisma .....	155
3. Guerra a la religión .....	163
4. Después del termidor .....	168
5. En los países conquistados .....	174
Capítulo VII.— <i>La diáspora europea</i> .....	179
1. El régimen de diáspora. Las provincias unidas .....	179
2. Alemania y Escandinavia .....	183
3. Gran Bretaña .....	185
Capítulo VIII.— <i>El hemisferio occidental</i> .....	195
1. América española y portuguesa .....	195
2. América francesa .....	199
3. Los Estados Unidos .....	206
Capítulo IX.— <i>La Iglesia en el Próximo Oriente (1715-1800)</i> por J. HAJJAR .....	213
1. El contexto político .....	213
2. Las misiones latinas .....	215
3. La situación local .....	219
4. Los maronitas .....	221
5. Los melkitas .....	225
6. Los jacobitas .....	229
7. Los caldeos .....	231
8. Los coptos .....	231
9. Originalidad del uniatismo .....	233
Datos relativos a las confesiones cristianas en Oriente .....	235

SEGUNDA PARTE

LA RESTAURACION

(1800-1848)

por el profesor

G. DE BERTIER DE SAUVIGNY

Introducción .....	241
1. Se inicia un nuevo siglo y con él el estado laico .....	241
2. La Iglesia y la revolución económica y social .....	242
3. La defección de los intelectuales .....	243
4. Brotes renovadores en la Iglesia .....	245
Capítulo I.— <i>El papa y el emperador</i> .....	247
1. Concordato entre Napoleón y la Santa Sede .....	247
2. Reestructuración eclesial de la nueva Francia .....	254
3. Coronación del primer cónsul .....	257
4. La Iglesia en Francia después del concordato .....	261
5. Anexión a Francia de los Estados Pontificios y destierro de Pío VII. ....	266
Capítulo II.— <i>El papado y los Estados Pontificios de 1814 à 1846</i> .....	273
1. Recuperación de los Estados de la Iglesia y su reorganización .....	273
2. Muere Pío VII y es elegido León XII. Año santo en 1825 .....	277
3. Pío VIII y Gregorio XII. Nuevo perfil de este pontífice .....	281
4. Situación económica y social de los Estados Pontificios .....	286
Capítulo III.— <i>Los países latinos</i> .....	289
Francia .....	289
1. El catolicismo en Francia durante la restauración .....	289
2. El protestantismo en Francia .....	295
3. El poder por la voluntad del pueblo .....	299
Italia .....	300
Situación religiosa en los estados italianos no pontificios .....	300
España .....	302
1. Frente a una España tradicional surge una España «ilustrada» .....	302
2. Las dos Españas: liberales y tradicionalistas .....	303
Portugal .....	304
Conflicto dinástico y enfrentamiento ideológico .....	304

Capítulo IV.— <i>Europa del Norte e Islas Británicas</i> .....	307
1. Creación de los Países Bajos .....	307
2. Independencia de Bélgica .....	310
3. Protestantes y católicos en los Países Bajos .....	311
4. Las Iglesias en los países escandinavos .....	312
5. Diferencias entre el catolicismo inglés y el irlandés .....	313
6. Lucha de los católicos por su emancipación política .....	315
7. Resurgimiento del catolicismo inglés, Newman y el movimiento de Oxford .....	320
Capítulo V.— <i>Europa Central y Oriental</i> .....	325
Alemania .....	325
Situación de las Iglesias a principios del siglo XIX .....	325
Austria .....	340
Suiza .....	342
Rusia .....	344
Capítulo VI.— <i>La Iglesia en América</i> .....	349
Estados Unidos .....	349
La nueva experiencia de la Iglesia en Norteamérica .....	349
Canadá .....	363
Iberoamérica .....	366
1. La Iglesia en el proceso de independencia de sus diversos países. ....	366
2. Dificultades diplomáticas creadas por la independencia .....	368
Capítulo VII.— <i>El pensamiento católico entre 1800 y 1846</i> .....	373
1. Ausencia de la Iglesia en el resurgir cultural del siglo XIX .....	373
2. El pensamiento teológico alemán .....	376
3. Renovación cultural en Francia .....	381
Bélgica .....	390
Italia .....	391
Restantes países católicos .....	392
Capítulo VIII.— <i>El resurgir de las fuerzas espirituales</i> .....	395
1. Síntesis del resurgir .....	395
2. Nuevo auge del papado .....	396
3. Daños y ventajas de la desamortización .....	398
4. Formación del clero y labor pastoral .....	399
5. Retorno de las minorías a la Iglesia .....	404



6. La acción católica laica .....	405
7. Renacen las antiguas órdenes y brotan otras nuevas .....	407
8. Caracteres de la espiritualidad del tiempo .....	412
9. El arte religioso .....	416
10. La unión entre las Iglesias .....	417
11. Las misiones .....	419
<i>La Iglesia en el Próximo Oriente (1800-1848)</i> por J. HAJJAR .....	427
1. El contexto político .....	427
2. El catolicismo uniata logra la independencia civil .....	430
3. Las misiones protestantes y anglicanas .....	432
4. Las misiones latinas .....	436
5. Los maronitas .....	439
6. Los melkitas .....	441
7. Los jacobitas uniatas .....	442
8. Los caldeos .....	443
9. Los coptos .....	444
10. Los patriarcas y la curia romana .....	445
Cronología .....	449
Bibliografía .....	463
Notas .....	505
Índice de ilustraciones .....	515
Índice de mapas .....	524
Índice analítico .....	525

PRIMERA PARTE

*LA ILUSTRACION*  
*Y*  
*LA REVOLUCION*  
(1715-1800)

por el profesor  
L. J. ROGIER

## CAPITULO I

### RELIGION E «ILUSTRACION»

#### 1. LA DECADENCIA DE LA IGLESIA EN EUROPA

Conocida es la parábola del hombre malvado que vino de noche a sembrar mala hierba entre el trigo<sup>1</sup>. Muy edificante, pero no tiene aplicación en el caso de las relaciones entre la «Ilustración» y la fe. La situación histórica no presentaba una colectividad fervorosa de fieles por un lado y, por otro, unos audaces asaltantes atacándola desde fuera: Voltaire con su consigna de aplastar a la infame, Diderot y la *Enciclopedia*, d'Holbach, Helvétius, La Mettrie y Volney, que declaraban quimérica toda religión<sup>2</sup>. De hecho, todos estos hombres salieron de su propio seno; crecieron en su atmósfera como alumnos todos ellos de los jesuitas. No atacaron por sorpresa a la comunidad cristiana del siglo XVIII; procedían de ella y hasta podían creerse intérpretes suyos.

Los libros no descristianizaron a Francia y a los restantes países de Occidente<sup>3</sup>; la descristianización tomó forma en los libros, pero lo que éstos sacaban a plena luz se había venido propagando en la sombra desde hacía mucho tiempo<sup>4</sup>. Incluso antes de que finalizara el siglo XVIII era ya perceptible un enfriamiento progresivo de la vida de fe. Para muchos, en el siglo XVIII la religión, más que en unas convicciones, consistía en una sumisión a los poderes unidos de la Iglesia y el Estado, en la conformidad con un conjunto de tradiciones, de normas y de convencionalismos que evitaban la quiebra del orden social. En Francia, una vez calmada la tempestad del jansenismo, del galicanismo y del quietismo, el reinado de Luis XIV había desembocado en un ambiente que pudo ser definido como «una fronda de austeridad en la fe», encarnada en la persona de Mme. de Maintenon, a quien se debió que la corte pareciera haberse convertido en un «inmenso, triste convento penitencial». Al casarse con ella, había desposado el rey «la sabiduría y la devoción».

Pero esta mujer no era un genio creador. No representaba otra cosa que el término de una desdichada evolución: el jansenismo, que, derrotado en el plano dogmático, triunfaba en una moral severa. Entre los mejores, este rigor legalista en el cumplimiento de los deberes religiosos daba por resultado el puritanismo en moral, temor y temblor en espiritualidad. Se tenía

conciencia de la omnipresencia de un Dios que todo lo sabe y todo lo ve, que sondea las entrañas y los corazones y conoce los repliegues secretos de cada conciencia. A este sentimiento se unía el temor al diablo, que ronda y espía; es indudable que a partir de estas bases se desarrolló en muchos grupos y en todas las clases sociales una noble profundidad espiritual; pero este sentimiento hacía caer sobre la vida una opresión sofocante. Los sacramentos apenas eran capaces de aportar un cierto alivio, pues para recibirlos se imponían unas disposiciones casi sobrehumanas; la absolución en particular exigía un abatimiento casi absoluto del corazón, precedido de un rigurosísimo examen de conciencia, a pesar de que, en teoría, se rechazaba el «contricionismo». Entre los peores, este rigor producía la «hipocresía perpetua» de una práctica sin vida y una decadencia disfrazada de piedad. Era inevitable que esta piedad fingida produjese a la siguiente generación una repugnancia que se manifestó con un descaro, una aspereza y una brutalidad crecientes a lo largo del siglo XVIII<sup>5</sup>. Voltaire tuvo por padrino a un sacerdote que confió en gran parte a su concubina la formación religiosa del ahijado, al que habría que considerar en cierto modo como un amargo fruto de la «tartufería».

Esta Francia de Mme. de Maintenon era simplemente una parte de un mundo abocado a lo que se calificó, hace ya un cuarto de siglo, como la «crisis de la conciencia europea»<sup>6</sup>. Sería inexacto no ver en todo ello más que un síntoma de decadencia; lo mismo entre los gobernantes de los Estados que entre las autoridades de casi todas las Iglesias, ya no se podía mantener la ilusión de que era posible recurrir al calabozo y a la horca como medios adecuados para combatir el error. Aquella crisis llevó también, a través de intervenciones valiosas, a destruir la abominable creencia en las brujas, que, en nombre de la ortodoxia, fue la causa de innumerables crueldades<sup>7</sup>.

La Europa que hubo de superar esta crisis no era materialmente grande. Tres países prevalecían en lo cultural: Inglaterra, Francia y las Provincias Unidas de los Países Bajos. Los restantes sólo intervenían esporádicamente, si bien con autoridad indiscutible en muchos casos, como los países germánicos a través de Leibniz. Hasta la segunda mitad del siglo XVIII, los centros culturales alemanes no adquirieron importancia. El desarrollo de las ciencias naturales y las nuevas orientaciones en filosofía se manifestaron, antes de 1750, casi exclusivamente en los tres países citados; hemos de añadir que en todo ello las Provincias Unidas cumplieron una tarea de difusión más que de creación. Hicieron notables aportaciones a las ciencias naturales con hombres como Christiaan Huyghens, Boerhaave, Swammerdam, Leeuwenhoek, 'S-Gravesande, Ruysch y Van Musschenbroek; pero no produjeron sino bastante más tarde un filósofo como Hemsterhuis. Se contentaron con ofrecer su hospitalidad a aquellos hombres. Al constituirse en federación de siete pequeños países autónomos sin poder central, en que las ciudades se gobernaban casi enteramente por sí mismas, ofrecían a la libre investigación, y sobre todo a su expresión escrita, unas posibilidades que faltaban en casi todos los

países monárquicos. El absolutismo, con su dirigismo cultural y religioso, hacía casi imposible aquella libertad.

Cierto que en esta federación de las Provincias Unidas era la Iglesia calvinista una institución poderosa, mimada y favorecida con toda clase de privilegios, pero nunca había sido constituida en Iglesia de Estado. Se caracterizaba por su rigorismo dogmático y moral; ejerció en la sociedad de los Países Bajos del Norte el mismo influjo que las Iglesias de Estado en otros lugares; la impronta de su espíritu es aún visible en la fisonomía de la nación holandesa. Desde este punto de vista, su influencia puede compararse a la que ejerció la Iglesia galicana en Francia o la *Established Church* (Iglesia establecida) en Inglaterra. Pero si bien podía influir, cosa que además hacía sin rebozo, no podía obligar. Esta fue la causa de que las Provincias Unidas se convirtieran en el Estado más tolerante del Antiguo Régimen. Este Estado mantenía a la Iglesia reformada y le concedía un puesto de honor. A la misión católica sólo se le concedía, y ello mediante el pago de unos impuestos suplementarios, la libertad de culto, que había de celebrarse tras los muros de los graneros, las granjas o los almacenes en que podía albergarse. Pero lo que nunca hizo fue prescribir a sus súbditos la práctica de una religión prohibiéndoles profesar otra.

Así se explica que los filósofos de Francia y de Inglaterra aparezcan en las Provincias Unidas intercambiando sus ideas con absoluta libertad y discreción. Locke y Bayle, por ejemplo, se conocieron en Rotterdam. En Amsterdam y en otras ciudades, sobre todo holandesas, se imprimieron durante dos siglos unas publicaciones que por aquella época hubieran tenido muy pocas probabilidades de aparecer en Inglaterra y ninguna en Francia. Esta tolerancia no era simplemente fruto de un presupuesto filosófico; también contribuía a ella el espíritu mercantil, gracias a la preponderancia política y social de la burguesía. La sublevación contra Felipe II de España, su señor natural, marcó a las Provincias Unidas con una impronta burguesa: las riendas del poder quedaron firmemente en manos de los regentes de las ciudades, comerciantes o industriales. En el plano social, la nobleza pudo seguir siendo muy influyente en el campo, y hasta todopoderosa en el ejército de los *stathouders*, pero la burguesía dirigía y dominaba incluso la diplomacia, que en otros sitios era todavía un ámbito reservado a la antigua aristocracia. Todo ello valió a las Provincias Unidas un cierto instinto natural democrático, un precoz respeto de los derechos del hombre y, sobre todo, un liberal *laissez-faire* con respecto a la imprenta. En este sentido llegaron incluso a convertirse en un modelo; no es de extrañar que los Estados Unidos se refiriesen en su Constitución a la de las Provincias Unidas.

También Inglaterra y en seguida Francia evolucionaron en este sentido, consciente o inconscientemente, durante el siglo XVIII. En Inglaterra, la «gloriosa Revolución» y el triunfo de los *whigs*, que dispusieron de tiempo para afianzarse, aumentaron y consolidaron, bajo Guillermo III y los primeros Hanover, el predominio del capital, el *moneyed interest*, sobre la propie-

dad territorial, el *landed interest*. La era agrícola se transformaba rápidamente en era industrial. Esta evolución era mucho menos notoria en Francia, pues los intereses agrícolas seguían predominando en general. Sin embargo, también allí comenzó en la época de Colbert una ascensión de una clase de nuevos ricos que penetró durante el siglo XVIII en la magistratura, la administración y la diplomacia, marcando el tono de la vida cultural, mientras que la nobleza cortesana, que sólo buscaba aliados dentro de su misma clase, iba perdiendo su influencia. Así fue como, en Francia, los salones en que se formaba la opinión pública abrieron sus puertas a los burgueses. Lo mismo empezó a ocurrir en Inglaterra en los cafés, que pronto se hicieron innumerables, y más tarde en los clubs; otro tanto sucedía, por lo que se refiere a las Provincias Unidas, en las llamadas compañías de poesía, en las compañías de lectura, en las sociedades, en las compañías ilustradas; finalmente, en los tres países, a partir de 1730 aproximadamente, en las logias masónicas.

El interés por los problemas sociales, políticos, culturales y frecuentemente también los religiosos aumentó gracias al potente impulso de la prensa periódica, que nació por decirlo así, armada de todas las armas en el curso de la primera mitad del siglo XVIII, sobre todo en Inglaterra, en Francia y en las Provincias Unidas. También en este terreno rompió la marcha Inglaterra con el «Tatler» de Steele, el «Spectator» de Addison, un «London Journal» y un «London Magazine», el «Free Briton», el «Gentlemen's Magazine» y muchos otros. Las Provincias Unidas se unieron a este movimiento con una serie de escritos y periódicos que imitaban al «Spectator». Esta misma evolución se manifestó en Francia, pero con mayor lentitud que en los otros dos países. En contrapartida, Francia igualaba a los otros en la literatura de panfletos, que rivalizaba en actualidad con los periódicos, y quizá hasta los superaba.

## 2. LOS PRECURSORES DEL DEISMO

El famoso período de la «crisis de conciencia» se señaló por un escepticismo característico. Se imponen sobre todo dos nombres, el del francés Pierre Bayle y el del inglés Anthony Collins. El primero fue un refugiado hugonote, de espíritu muy independiente; permaneció en Rotterdam desde 1681 hasta su muerte, en 1706, componiendo allí numerosas obras en que se proclamaba, siguiendo la línea de Descartes, la antinomia absoluta e insuperable entre la ciencia y la fe. No se contentó con negar, como Descartes, la armonía entre el conocimiento natural y el sobrenatural, sino que avanzó más, estableciendo que la razón debía negar por falso lo que profesa la religión. Adquirió renombre mundial con su *Dictionnaire historique et critique*, aparecido en cuatro volúmenes tamaño folio entre 1695 y 1697, donde exponía detalladamente, con competencia y espíritu crítico, casi todas las adquisiciones de la ciencia de su época<sup>8</sup>.

El *Dictionnaire* de Bayle se convirtió, quizá contra la voluntad de su autor, en una escuela superior de escepticismo. Hasta la publicación de la famosa *Encyclopédie* (1751-1772), todos los espíritus fuertes acudieron a la obra de Bayle buscando su refugio, el arsenal donde podían encontrar armas todos cuantos deseaban sustituir la «autoridad» por la «crítica»<sup>9</sup>. Sobre todo, su negación de cualquier vínculo natural entre la religión y la moral, su convicción de que «el ateísmo no conduce necesariamente a la corrupción de las costumbres», ponía en tela de juicio la fidelidad a la Iglesia: su tesis —cautelosamente disimulada, como siempre— de que una sociedad sin fe en Dios podría ser más virtuosa que la cristiana, pareció minar los fundamentos de la religión. Su pirronismo quedó bien descrito por Voltaire cuando éste declaraba que el *Dictionnaire* no atacaba al cristianismo en ningún momento, pero que minaba casi constantemente la fe en su significación real, por el hecho de que toda religión era presentada como relativa, variable en función de las épocas y los lugares. Personalidad huidiza, proteica incluso en sus «relaciones humanas»<sup>10</sup>, Bayle, al parecer, logró mantener su fe en Dios; sin embargo, su influencia en la vida religiosa de los demás fue, en general, desastrosa.

Un inglés igualmente retirado del mundo, Anthony Collins (1676-1729), se convirtió, merced a su libro *Discourse of free thinking*, aparecido en 1713, en el gran propagandista de los librepensadores, o —utilizando un término menos riguroso— de los eclécticos que se desentendían de toda tradición y toda autoridad para no admitir sino aquello que les hacían descubrir y reconocer como verdadero su propia razón y su personal experiencia.

La época de la «crisis de la conciencia» resultaba más peligrosa aún para la Iglesia y la religión por el hecho de no contar con pensadores de cierta prestancia o con sabios originales entre los eclesiásticos. El arma tradicional de la Iglesia era el anatema, la interdicción que impone silencio, como si fuera posible impedir un cambio simulando ignorarlo. Por su parte, el magisterio de la Iglesia había sufrido las consecuencias de las divisiones internas a propósito del jansenismo, el galicanismo y el quietismo. Como más de una vez ha ocurrido a lo largo de la historia, la furia teológica con que jansenistas y jesuitas se habían combatido durante varios lustros, concretamente, la guerra verbal sobre la «cuestión de derecho» y la «cuestión de hecho», junto con toda la serie de «querellas clericales» tan características del ambiente eclesiástico hacia 1700, habían colmado de disgusto a numerosos fieles. La Iglesia se había convertido a sus ojos en una palestra de teólogos quisquillosos que a fuerza de discusiones y sutilezas se olvidaban de proclamar la Buena Nueva. Voltaire tuvo la audacia de escribir a Helvetius en 1761 que el único medio de recuperar la paz sería «estrangular al último jesuita con las tripas del último jansenista»<sup>11</sup>. Diez años antes, en 1751, el prudente papa Benedicto XIV se quejaba (en la correspondencia con el cardenal de Tencin, que reviste el más alto interés para quien desee conocer esta época) de que los teólogos malgastasen escan-

dalosamente las fuerzas en discutir sobre materias de tan escasa importancia, sin advertir el peligro que hacían correr a los países católicos las doctrinas venidas de Inglaterra <sup>12</sup>.

Lo grave de la época de Bayle y Collins no es que en ella se produjesen tensiones entre la fe y la ciencia. Esto ha ocurrido siempre desde que la Iglesia existe. Ni siquiera la aparente imposibilidad de conciliar los resultados de la exploración de la naturaleza con la tradición bíblica de la Iglesia es un descubrimiento del siglo XVIII; esto es algo que ya había ocurrido más de una vez durante las luchas que acompañaron a la integración de elementos aristotélicos y averroístas en la Escolástica. A finales de la Edad Media se puso de relieve la oposición en múltiples formas entre el agustinismo y un tomismo al que se acusaba constantemente de sobrestimar el elemento humano en nuestro conocimiento de Dios. Las polémicas entre antiguos y modernos en espiritualidad parecen haber sido su continuación, pero con papeles cambiados. Si incluso en este punto el humanismo del Renacimiento representa un corte, su causa está en la secularización, iniciada en el siglo XVI, y en la que no hay inconveniente en ver el elemento esencial que distingue al cristiano de la época moderna del de la Edad Media: una mayor estima de las realidades terrenas y un mayor respeto hacia los medios naturales del hombre.

Desde que Descartes, a mediados del siglo XVII, se propuso dar una idea completamente mecánica del mundo e invitó al género humano a hacerse «señor y dueño de la naturaleza», la exploración de las fuerzas que rigen el universo material se había convertido en una actividad que abarcaba el mundo entero y relacionaba sus elementos, una fraternidad que habría de ignorar las fronteras entre los pueblos, los Estados y las lenguas. Los empiristas y racionalistas hacían suya la tarea de estudiar la naturaleza. Diferían en cuanto al punto de partida y el método, pero siguiendo al racionalista Descartes y al empirista Locke, todos estos investigadores avazaban unidos en la repulsa de toda hipótesis, tradición e idea preconcebida. La *Royal Society*, creada en Londres en el año 1662 bajo la protección de Carlos II Estuardo, inicia la serie de sociedades ilustradas que se ocupan incesantemente de explorar la naturaleza. Esta actividad, reservada en principio a una minoría del mundo intelectual, se convierte cada vez más en pasatiempo preferido de la burguesía acomodada, en una verdadera moda durante la segunda mitad del siglo XVIII: en los salones parisienses se daban cursos de «física experimental» para damas y caballeros del «mundo elegante» <sup>13</sup>. Se disertaba allí con toda seriedad y aplicación sobre astronomía, historia natural, mineralogía, galvanismo; se estudiaban con ayuda de los primeros microscopios los microorganismos que se iban descubriendo poco a poco, y se iba imponiendo progresivamente un determinismo que parecía gobernar ciegamente la naturaleza.

Como resultado de esta vulgarización, se planteó el problema de la Providencia a un público cada vez más amplio, después de haber sido durante

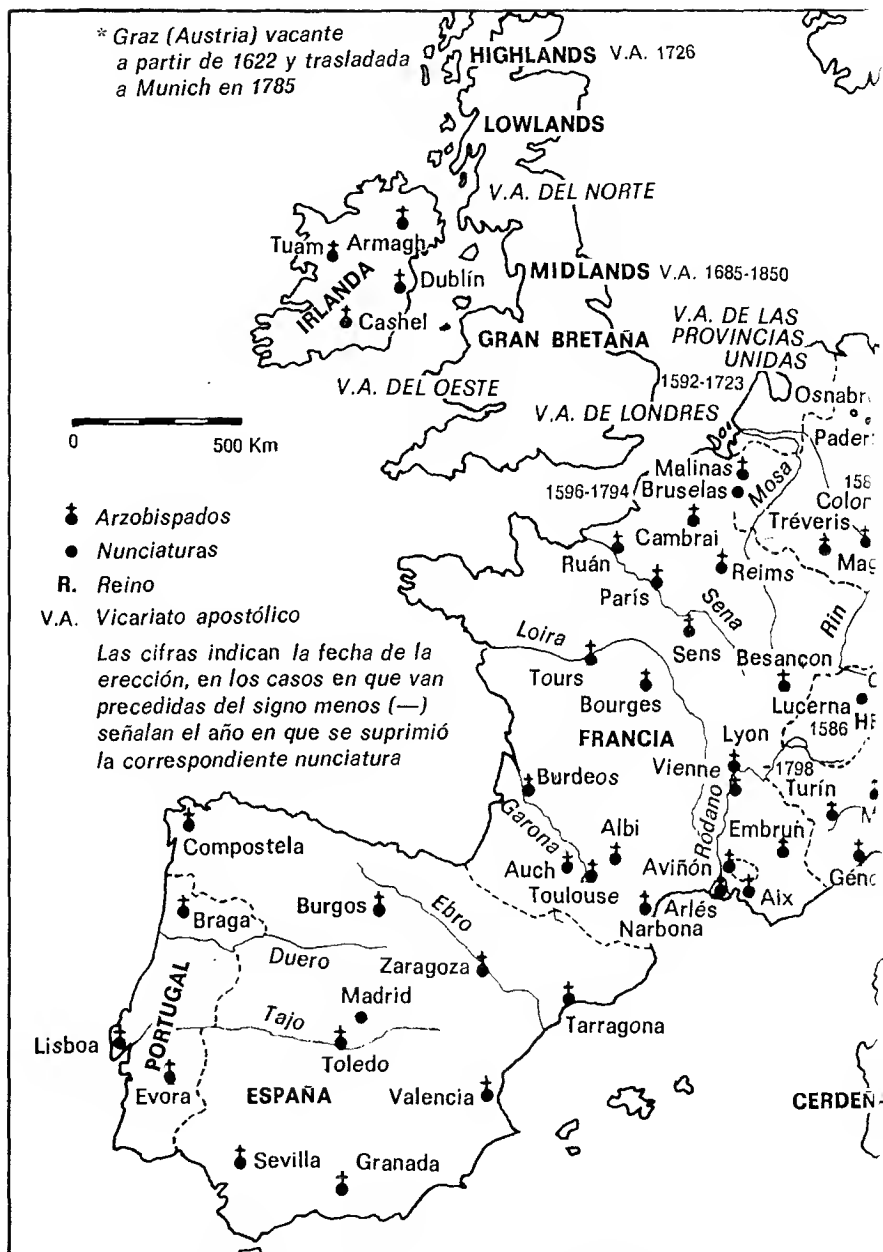


siglos objeto de preocupación únicamente para los doctos. Hasta los asiduos de los salones y los cafés se preguntaban ahora qué lugar podría quedarle a la religión o a la misma fe en Dios dentro de la nueva concepción del mundo. Ya Descartes se había preocupado de eliminar todo conflicto entre la fe cristiana y la teoría de la causalidad determinante en los procesos de la naturaleza. Según él, todo nuestro pensamiento va acompañado de una idea innata de Dios; la misma causalidad determinante es obra de Dios. Pero en tanto Dios se abstenga de intervenir personalmente, todo ocurre según leyes inmutables, lo cual supone, de hecho, que nada en concreto hace notar su acción. Este es el motivo de que Pascal se quejara porque Descartes no había reconocido a Dios otro papel en la ordenación del mundo más que el papirotazo inicial que lo puso en movimiento<sup>14</sup>. Pero en cuanto al mismo Pascal, ¿podría encontrar a este dilema alguna otra escapatoria que no fuese la renuncia a todo estudio de la naturaleza?

Algunos teólogos, protestantes sobre todo, creyeron ver una conciliación entre la ciencia y la fe en la teoría de la gravitación de Isaac Newton, con la idea de acción a distancia, de influjo mutuo entre corpúsculos sin contacto directo<sup>15</sup>. Esta teoría, absurda a los ojos de los cartesianos, sirvió de tabla de salvación, porque parecía rehabilitar el elemento espiritual en la ciencia de la naturaleza. El misterioso poder de atracción, que se produce en todo lugar del espacio en que se halla presente un cuerpo material, fue interpretado como una prueba indiscutible de que el espíritu vence a la materia, de que Dios sigue actuando en el mundo que creó. La gravitación parecía ser, en cierto modo, el dedo de Dios, y era como si Pascal triunfara finalmente de Descartes. El mismo Newton veía en su teoría un arma contra el ateísmo. Sin embargo, en la medida en que, según él, fe y ciencia se reconciliaban, ello ocurría al margen de toda revelación; de ahí que la «filosofía del sentido común» se apoyase inmediatamente en Newton para sentar la teoría de que la razón natural, sin más que el estudio de la naturaleza y al margen, por tanto, de toda revelación, puede probar la existencia de Dios. Era ésta una nueva versión, en el siglo XVIII, del principio según el cual se encuentra a Dios en su creación, en el ciclo maravilloso del agua y el vapor, en la respiración del hombre, el animal y la planta, en el orden del mundo. Se convirtió en el alma del deísmo, que propugna la prueba físico-teológica de la existencia de Dios de manera convencional, rozando a veces el ridículo, como cuando Addison proclama:

*Th' unwearied sun from day to day  
does his Creator's power display  
and publishes to every land  
the work of an almighty hand \*...<sup>16</sup>*

\* El infatigable sol, día tras día, muestra el poder de su Creador y proclama a todo país la obra de una mano todopoderosa.



DIVISIONES ECLESIASTICAS DE EUROPA EN EL SIGLO XVIII



Los sermones de la época ofrecen un buen muestrario de esta historia natural edificante.

### 3. EL DEÍSMO INGLÉS Y HOLANDES

El deísmo, por tanto, es de origen inglés, es decir, que las «luces» —la «Ilustración»— nacieron en Inglaterra. En Francia todavía resultaba muy peligroso atacar la doctrina de la Iglesia; hasta finales del Antiguo Régimen las obras filosóficas y teológicas no podían aparecer sin *Approbation*; la misma *Encyclopédie*, de Diderot y sus colaboradores, es buena prueba de ello. En la Inglaterra de los últimos Estuardo y, sobre todo, de la reina Ana, los investigadores respiraban más a gusto; aludiendo precisamente a esta libertad y a las oportunidades que ofrecía, la tradición inglesa gusta designar el corto período que duró el reinado de Ana (1702-1714) como la «era de Augusto». Sin embargo, este período era simplemente la prolongación de un desarrollo anteriormente iniciado, como lo prueba, entre otros datos, un «acta del Parlamento» de 1677 aboliendo la pena de muerte en asuntos de Iglesia o religión. Los manuales de historia suelen reducir la «Gloriosa Revolución» a una querrela religiosa que gravitaba en torno a dos personas; para llegar al fondo de las cosas, rechazó definitivamente el dogma del poder divino de los reyes. En un tono muy inglés fue el síntoma de la compleja crisis de conciencia con que se iniciaba el siglo; desde este punto de vista, el regreso del filósofo John Locke (1632-1704) a su patria, después de sufrir destierro en Holanda, fue algo más que un asunto privado. Con su opinión sobre «el carácter racional del cristianismo», teoría según la cual revelación y tradición, aun siendo muy respetables, se habían vuelto inútiles desde el momento en que el objeto de la enseñanza cristiana podía ser demostrado por la razón, emprendía un camino por el que le siguieron resueltamente sus compatriotas John Toland (1670-1722) y Matthew Tindal (1656-1733). En su tratado *Christianity not mysterious*, el primero se esforzaba por demostrar que, en materia de religión, no es posible sostener aquello que supere la razón, y que, en consecuencia, ningún punto de doctrina puede ser un misterio. La obra de Tindal, *Christianity as old as creation*, fue todavía más lejos al adjudicarse el monopolio de la religión natural, con lo que se convirtió en la Biblia del deísmo. La existencia de un «Ser Supremo» —el término elegido es característico de la mentalidad de esta época— y la inmortalidad del alma humana eran las verdades primitivas comunes a todas las religiones, y debían bastar al hombre «ilustrado». La idea de un Dios-Trinidad, de un Hijo de Dios encarnado, de una Ascensión, de una venida del Espíritu Santo era algo absurdo a sus ojos. Consideraba todavía a Cristo como un personaje histórico, pero no veía en él más que un hombre ilustrado, el profeta de la religión natural que pasó haciendo el bien.

Al identificar religión y moral, para el deísmo la Iglesia no era más que una institución educadora, y sus ministros simples maestros populares. Peca-

do original y redención se convertían en mitos; la cruz sobre la que el Hombre-Dios había expiado el pecado de la humanidad caída pasaba a ser un símbolo vacío. Los tres anillos de *Nathan der Weise* («Natán el Sabio», la pieza de Lessing, 1779) la iban a reemplazar en seguida. Una fe ciega en la bondad natural del hombre hacía ver en el mal una simple consecuencia de la ignorancia. Difundiendo el saber se suprimiría el pecado; donde se construyera suficiente número de escuelas, podrían derruirse las cárceles. Nada caracteriza tanto el atractivo que ofrecía la corriente deísta a una generación educada en una piedad sombría como el optimismo con que sus propagandistas pintaban el futuro: este mundo se convertiría en un lugar cada vez más tranquilo y agradable a medida que el hombre prosiguiera su obra de dominar las fuerzas de la naturaleza. El pararrayos de Franklin pondría muy pronto esta creencia por encima de cualquier duda. Si la meditación de tanta maravilla parecía inflamar al alma piadosa en un respeto cada vez más profundo hacia el supremo Arquitecto de este universo, también es cierto que cuanto acerca de él enseñaban los teólogos, así como todo el culto de la Iglesia, perdían cada vez más su significado.

Esta descristianización gradual de la religión —si bien es preciso distinguirla esencialmente del ateísmo— iba ganando progresivamente terreno en la Inglaterra del siglo XVIII... A pesar de todo, la Iglesia anglicana seguía siendo la misma de siempre, la Iglesia estatal y oficial, salvada del papismo gracias al advenimiento de Guillermo III y María Estuardo. Firmemente anclada en el Estado y en el pueblo, indisolublemente ligada a la corona por el Acta constitucional (*Act of Settlement*) de 1701, parecía petrificarse bajo la autoridad exclusiva e indiscutida de una benigna disciplina que imponía a la vida religiosa personal unas exigencias más discretas que las sectas disidentes (*dissenting congregations*). Para algunos debía de resultar muy semejante a la caricatura que de ella trazó Samuel Butler: institución venerable, única poseedora de «los útiles necesarios para obtener la salvación mediante una operación puramente mecánica»<sup>17</sup>. Imagen cínica que, por lo demás, podría aplicarse a toda Iglesia estatal, por ejemplo a la Iglesia católica en los países latinos. Pero el *Elisabethan Church Settlement* había dado a la Iglesia anglicana una postura siempre un poco fluctuante en materia doctrinal. «Andando siempre por la cuerda floja», como dice Lytton Strachey, era tan incapaz de cerrarse a las influencias externas, que entre sus ministros, incluso del más elevado rango, había deístas confesados. Uno de los más conocidos fue Benjamin Hoadley, nombrado obispo de Bangor en 1715 gracias al favor de la Casa de Hanover y promovido después de sede en sede hasta su muerte en 1761, que le sorprendió en edad avanzada siendo titular de la de Winchester. En sus sermones y en sus escritos expresó más de una vez la opinión de que la gracia divina viene a nosotros independientemente de «todo método particular de observancia religiosa»; esto equivalía, de hecho, a negar que la Iglesia tuviera autoridad alguna sobre la doctrina y su interpretación.

Bajo todas estas influencias se convirtió Inglaterra durante el siglo XVIII en el más tolerante de los Estados europeos —exceptuando siempre en ciertos aspectos las Provincias Unidas— en el sentido de que todas las opiniones religiosas, salvo las de los ateos y los papistas, podían sostenerse allí impunemente. Un «Acta del Parlamento» de 1696 había abolido toda censura previa; todos podrían en adelante imprimir cuanto quisieran sin necesidad de consultar a ninguna autoridad civil o religiosa. A tan amplia libertad de prensa no se llegó nunca en ningún otro lugar, ni siquiera en las Provincias Unidas. Se hacía realidad así la visión de Milton, «libertad para imprimir sin licencia»; ello estaba totalmente de acuerdo con las *Letters on Toleration* (Cartas sobre la tolerancia), de John Locke, en las que «este evangelista de la doctrina *whig*»<sup>18</sup> había sostenido que el Estado no tenía por qué preocuparse de la salvación de las almas. Esto equivalía lógicamente a extender al Derecho público el alcance de la teoría del Derecho natural.

Esta concepción, anticipada en algún aspecto por el francés Jean Bodin (1530-1596), alcanzó su expresión precisa con el holandés Hugo Grocio (1583-1645). Para Grocio, el Derecho natural es tan universalmente válido y tan invariable como la verdad aritmética, según la cual dos y dos son cuatro: algo que ni Dios mismo puede alterar. El Derecho natural, por consiguiente, constituye un dominio sobre el que no puede darse divergencia alguna de fe. Aplicado al Estado, sitúa también a éste al margen de toda controversia religiosa. El Estado, por tanto, debe atenerse a un estricto *laissez-faire* con respecto a todas las comuniones religiosas, e incluso con respecto a la difusión de todas las opiniones, con tal de que éstas no signifiquen una amenaza para las buenas costumbres o el orden público. En esta reserva precisamente se apoya la excepción que hace Locke en perjuicio de los ateos y los católicos: los primeros minaban la moral, mientras que los segundos iban contra la autoridad del Estado por su empeño en declarar legítimo a otro soberano distinto del que reinaba de hecho. A decir verdad, los católicos no estaban todos de acuerdo en esto último; tampoco eran los únicos, lo que es todavía más significativo, pues entre los anglicanos había también un cierto número de «jacobistas». De todas formas, Locke caía en una lamentable inconsecuencia al negar a los católicos los mismos derechos que tan expresamente reclamaba para los presbiterianos, independientes, anabaptistas y cuáqueros, «y hasta para mahometanos y judíos». En este punto difiere Locke descaradamente de su contemporáneo Bayle, que, víctima, a su vez, de la intolerancia católica, reivindicaba incluso para los católicos la libertad de practicar su fe.

Casi hasta finales de siglo, la situación de los católicos en Inglaterra permaneció efectivamente sometida a esta idea: no se les permitía enviar a sus hijos a estudiar en el extranjero, quedaban excluidos de las Universidades, de los cargos públicos y del ejército, pagaban casi el doble de impuestos y no se les permitía mandar celebrar la santa misa ni siquiera en sus domicilios. Legalmente casi estaban reducidos a la condición de parias<sup>19</sup>.

Sin embargo, hasta en Inglaterra la vida normal iba por delante de la ley: incluso con respecto a los papistas —excluidos todavía del «Acta de Tolerancia», de 1689, que había concedido la «libertad de culto» a los disidentes—, cierta tolerancia social hacía que poco a poco fueran cayendo las prescripciones humillantes de todo género. Testigo de ello son el papel, la influencia, el respeto que gozó en el mundo de las letras un Alexander Pope (1688-1744) que, a pesar de sus reconocidas tendencias deístas, vivió y murió como católico. Los hechos consignados en los relatos de viajes fechados hacia 1730 dejan fuera de duda que en numerosas ciudades los católicos asistían regularmente a misa sin que se les pusiera obstáculo alguno. Por lo demás —rasgo que durante mucho tiempo pareció típico de la vida británica y escandinava—, se mantenían las apariencias brillantes y tranquilizadoras, a fin de que la Iglesia anglicana pudieran continuar cumpliendo su función de respaldar a la Corona y de viligar las costumbres, encargada de mantener la fe de «los pobres» en el cielo y en el infierno. Según una humorada atribuida a Gibbon, con la irreligiosidad ocurrió lo mismo que con las pelucas empolvadas: se reservaban a la aristocracia<sup>20</sup>. A los ojos de la clase pudiente, el anglicanismo encarnaba cada vez más la religión de la alta sociedad: algo que completaba el refinamiento del *gentleman* y del burgués cultivado.

Sin embargo, el siglo XVIII se caracterizó en Inglaterra sobre todo por cierto espíritu de seriedad que impulsó la investigación filosófica y científica en ambientes cada vez más numerosos. Entre un siglo XVII, lleno de conflictos políticos, y un siglo XIX, marcado por los problemas sociales, éste se presenta ante todo como un período equilibrado, seguro de sí y satisfecho, «brillante en la cumbre y estable en la base»<sup>21</sup>. Esto es lo que crea un contraste muy vivo entre la sociedad inglesa y la francesa en la época que nos ocupa. El carácter agresivo, destructor, que el deísmo no tardaría en adoptar en Francia nunca se dio en Inglaterra, donde la alianza entre la fe y la ciencia era deseada por ambas partes y justificaba, a los ojos de unos y otros, ciertos sacrificios.

#### 4. EL DEISMO EN FRANCIA

El deísmo hizo su aparición en Francia importado de Inglaterra. Tanto Montesquieu como Voltaire deben a una larga estancia en aquel país la inspiración que los convertiría en maestros del deísmo francés y, según el término que ha prevalecido en Francia, «los filósofos» por excelencia, en realidad, los vulgarizadores, unas veces brillantes y otros muy superficiales, del pirronismo religioso que habría de terminar en puro materialismo. Charles de Secondat, barón de La Brède y de Montesquieu (1688-1755), dedicó más de diez años de su vida a recorrer Europa y se detuvo en Inglaterra más de dos años. Allí elaboró las reflexiones que forman la sustancia de su voluminosa obra, la obra de su vida, el *Esprit des lois* (1748), que habría de ser

uno de los fermentos de la Revolución francesa; el autor, sin embargo, estaba animado de intenciones conservadoras hasta cierto punto, y gustaba de apelar al Derecho público de la Edad Media. Si estimaba que la constitución inglesa era muy conveniente, ello se debía a que creyó ver en ella la continuación ininterrumpida del Derecho medieval.

En las *Lettres persanes*, publicadas en 1721, presentaba a dos persas viajando por Francia. Los dos viajeros van conociendo la situación política y religiosa, y critican con sarcástica amargura la falta de libertad de conciencia y la decadencia de una vida religiosa convertida en pura superstición. En la Confederación Helvética, al contrario, conocen una sociedad que responde a sus ideas; la forma republicana de gobierno les parece garantizar mejor que ninguna otra los derechos del individuo. El libro, publicado trece años más tarde, *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, ofrece a Montesquieu la oportunidad de exaltar la vida política de las Provincias Unidas como encarnación más lograda de la libertad espiritual que antiguamente diera su grandeza a Roma.

En el *Esprit des lois*, finalmente, la monarquía constitucional mantiene y conserva las instituciones de la Edad Media, lo que demuestra su brillante superioridad en comparación con la tiranía y el absolutismo monárquico. Esta glorificación del Derecho público inglés se apoyaba en el hecho de que en Inglaterra subsistían buen número de libertades feudales gracias a la colaboración perfectamente ordenada del rey, de los lores y de los comunes. La ilusión estaba en creer que la constitución inglesa manifestaba un respeto absoluto hacia la separación de los tres famosos poderes políticos<sup>22</sup>; el hecho, sin embargo, era que en ningún otro lugar del mundo reinaba semejante confusión de principio entre el legislativo y el ejecutivo. Por lo demás, toda la obra respiraba indiferentismo religioso. Montesquieu quería liberar a la Iglesia del absolutismo real, pero no disimulaba su desprecio hacia ella ni la convicción de que estaba abocada a morir en el momento en que el Estado dejara de apoyarla. Por lo que se refiere a la Iglesia de Francia, cuya decadencia parecía irremediable, la previsión no resultaba en modo alguno inverosímil, a juzgar desde un punto de vista meramente natural.

Este último libro fue la obra maestra de Montesquieu y tuvo una duradera influencia sobre la evolución del Derecho público. Sin embargo, esta influencia resulta escasamente perceptible en la opinión pública de sus contemporáneos y de la generación siguiente; en todo caso fue infinitamente menor que la de Voltaire (1694-1778), que era tan sólo unos pocos años más joven que él.

Exiliado de su país cuando tenía treinta años, hijo de notario y célebre ya como hombre de letras, ricamente dotado y también rico en bienes de fortuna, Voltaire pasó tres años seguidos en Inglaterra. Allí adquirió un conocimiento profundo de la lengua y de la literatura inglesas y se sumergió sobre todo en los escritos de los filósofos de la isla. Sus *Lettres anglaises*, publicadas en 1734, lo prueban elocuentemente. En ellas alaba la libertad



de religión que reina en el Imperio británico y aprueba el estatuto de excepción reservado a los católicos. Esta obra ofrece incluso el primero de sus ataques contra la Iglesia católica, que luego renovarían con verdadero odio durante el último período de su larga vida. No está fuera de lo posible que en su familia se diera un cierto jansenismo mezclado de hipocresía, que quizá explique, al menos en parte, el origen de este odio. Voltaire eligió el camino inverso a la moderación que observaban, la mayor parte de las veces, los deístas ingleses con respecto a la Iglesia, la religión y la tradición. Con su grito de guerra, «aplástad a la infame», convocó a los intelectuales franceses para una especie de cruzada contra la Iglesia en innumerables obras, opúsculos y cartas polémicas. El mismo se encargó de dar el ejemplo eligiendo como armas el sarcasmo hiriente, la denuncia y hasta la mentira y la calumnia. Carente de escrúpulos en el empleo de los medios, este gran maestro del estilo manejó, con sorprendente predilección, la ironía mordaz, el sacrilegio, el dicho ingenioso de doble sentido. Su *Essai sur les mœurs* trasluce en todo momento la intención de señalar al cristianismo como principal responsable de la injusticia en el mundo. De esta manera entregó a la Iglesia al desprecio de los jóvenes, arruinando la fe en muchos espíritus. Se convirtió en ídolo de los librepensadores franceses y lo ha sido durante mucho tiempo para una burguesía descristianizada. Sin embargo, su cínico desprecio del pueblo le habría de privar de la aprobación de los marxistas en nuestros días.

Podemos preguntarnos si durante el último período de su vida no fue agnóstico o incluso ateo más bien que deísta. El terremoto de Lisboa (1755) turbó el ánimo de muchos optimistas metafísicos al estilo de Leibniz, que creían en el progreso constante dentro del «mejor de los mundos». Para el cínico Voltaire, aquel hecho vino a reforzar el derrotismo que hacía cada vez más negativo el tono de sus escritos, hasta el punto de que su autor se parecía, a los ojos de muchos, según la expresión de Goethe, a un fantasma cadavérico. Pero no se puede negar que fuera deísta cuando regresó de Inglaterra; durante veinte años dio pruebas continuas de su fe en un Dios, gran relojero que ha construido el admirable mecanismo del mundo y que se ha retirado a continuación para dejar que sus criaturas hagan uso del libre arbitrio que él mismo les concedió en su infinita sabiduría. En una afirmación hecha más tarde, «si Dios no existiera, habría que inventarlo», aquella certidumbre parece haberse perdido; esta expresión traiciona su idea de reservar la incredulidad a una minoría, manteniendo la religión como una especie de garantía de la moral y el orden en el «pueblo». Por lo demás, se iba convirtiendo en el jefe de una escuela que pretendía esgrimir la ciencia contra la fe, sirviéndose de ella para atacar a la Iglesia. «Para aplastar a la infame, todos los medios son buenos», es la lección que retuvieron sus discípulos.

De esta forma, Voltaire contribuyó más que nadie al lamentable proceso que iba minando la vida de la Iglesia, aniquilando la fe en su doctrina y el

respeto hacia sus ministros e instituciones. A finales del siglo, y gracias sobre todo a su intervención, este proceso estaba tan avanzado, que al hundirse la monarquía y quedarse la Iglesia sin este apoyo, el odio desatado amenazaba con aniquilarla. Escritor fecundo y disperso, Voltaire no hubiera logrado quizá tal ascendiente sobre sus contemporáneos si hubiera sido un pensador académico. Fue precisamente su brillante «dilettantismo», que acierta a servirse de un estilo muy personal, incisivo y exento de todo énfasis, lo que constituía su mayor atractivo, que subyugaba a la joven generación de intelectuales. Pero a ello contribuyó también una circunstancia trágica: la Iglesia gastó con frecuencia demasiada retórica para refutarle, y a la apologetica le faltaba casi siempre un *esprit* capaz de oponerse al suyo. Esta impotencia de la Iglesia contribuyó al éxito de Voltaire de la misma forma que sus defectos reales le sirvieron de punto de apoyo.

Durante el último período de su vida, Voltaire —al igual que la mayor parte de los filósofos, entre ellos Montesquieu, Rousseau, Buffon, Turgot— hizo un cierto número de aportaciones a la famosa *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, publicada en París de 1751 a 1772 en treinta y cinco volúmenes. En su origen no era otra cosa que una empresa comercial de algunos editores asociados. Pero bajo la dirección experta de Denis Diderot (1713-1784), la obra adquirió la amplitud de un resumen muy preciso del pensamiento y del saber en el tercer cuarto del siglo XVIII. Diderot adquirió y conservó durante mucho tiempo renombre internacional por su estudio *De la suffisance de la religion naturelle*, que fue para muchos la Biblia del deísmo. El mismo fue evolucionando a lo largo de su vida y pasó del deísmo al panteísmo, desembocando sin duda alguna en un materialismo muy próximo al ateísmo; para terminar diciendo que no veía en la religión otra cosa que una fuente de males. Al principio tuvo como colaborador principal a un erudito dotado de múltiples talentos, Jean Le Rond d'Alembert (1717-1783), filósofo más profundo y de tendencias menos radicales, que adquirió gran renombre como matemático y que, a pesar de su deísmo, creyó durante toda su vida en la revelación divina. Suya es la introducción al primer volumen de la *Encyclopédie*; pero al parecer se retiró de esta empresa en 1758.

La génesis de la *Encyclopédie* está plagada de enigmas; sin embargo, es dudoso que fuera concebida ya desde el comienzo como un arma contra la religión. No sólo hay entre los suscriptores todo tipo de hombres de ortodoxia indudable como, por ejemplo, Bernabé Chiaramonti, el futuro Pío VII<sup>23</sup>, sino que en ella colaboraron, al menos al principio, autores cuya fe está fuera de duda e incluso teólogos. El hecho de que algunos de ellos tuvieran dificultades más tarde con las autoridades eclesiásticas a cuenta de aquella colaboración no basta para probar, como alguna vez se ha supuesto, que Diderot se sirviera de algunos clérigos como hombres de paja para engañar a la censura eclesiástica. Es un hecho que los tomos aparecidos antes de 1759 llevan la aprobación de la Sorbona. Es cierto que en 1751 no había

hostilidad declarada sobre la Sorbona, por una parte, y Diderot y sus colaboradores, por otra. Es probable que hacia mediados de siglo hubiese todavía en el campo de los sabios católicos muchas dudas acerca de los problemas planteados por la evolución de las ciencias de la naturaleza. Al menos está claro que en el período de 1751-1759 existía en los ambientes eclesiásticos divergencia de opiniones a propósito de la *Encyclopédie*. Después de expresarse al principio con cierta benevolencia en su revista mensual «Le Journal de Trévoux», los jesuitas franceses adoptaron en seguida una actitud de reserva que se transformó en desaprobación. Cuando en 1759 la *Encyclopédie*, mucho antes de estar terminada, fue puesta en el *Indice* por el papa Clemente XIII, la influencia de los jesuitas debió de pesar en esta determinación, que, por otra parte, no impidió que ciertos autores mantuvieran un juicio muy favorable acerca de esta obra. Para orientarse en este asunto convendría prestar atención a las fechas. Cuando se lanzó la *Encyclopédie*, en 1751, la sede apostólica estaba ocupada por un hombre irénico, Benedicto XIV, siempre inclinado a respetar la libertad de pensamiento y a favorecer el diálogo con los descontentos. Aquel ambiente debía de resultar favorable a la empresa. Cuando este papa murió, en 1758, el panorama se ensombreció; bajo Clemente XIII, como veremos, se produjo una viva reacción. La *Encyclopédie* fue una de sus primeras víctimas.

Nunca se ha podido saber si la retirada de d'Alembert tuvo alguna relación con este acontecimiento. Pero está claro que a partir de 1759 la obra presenta un carácter tendencioso y anticlerical más marcado que antes, si bien es verdad que incluso en esta materia nunca alcanzó una verdadera unidad de pensamiento. Es notorio que la orientación señalada por Diderot nunca se impuso con excesiva firmeza. Se puede comprobar, entre otros síntomas, por el hecho de que el valor respectivo de los diferentes artículos varía considerablemente; junto a algunos muy profundos y originales, hay otros bastante superficiales y un cierto número de ellos está copiado servilmente de otros diccionarios más antiguos, como el *Dictionnaire de Trévoux*, compilación publicada por los jesuitas franceses hacia 1740<sup>24</sup>. A pesar de todo, es fácil comprobar que las palabras clave sobre materia religiosa traen constantemente a primer plano, aunque revestidas por prudencia de una forma hipotética, opiniones filosóficas y teológicas en contradicción con la doctrina de la Iglesia. Lo cierto es que de todo el conjunto se desprende un escepticismo cuya influencia contribuyó durante la segunda mitad del siglo XVIII a orientar la opinión pública francesa hacia el anticlericalismo y la indiferencia religiosa, así como hacia las ideas políticas que habrían de expresarse en la Revolución francesa.

Estas mismas tendencias adquirirían una versión más radical y abierta en las obras de algunos filósofos franceses, en los que el deísmo había degenerado en materialismo declarado. Citemos a Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), médico formado en Leiden, autor de una obra que causó sensación, *L'Homme machine*, cuya difusión fue prohibida en Francia, y que

le causó el destierro; un semiholandés, Claude Helvetius (1715-1771), que propugnaba un ateísmo absoluto; el alemán afrancesado d'Holbach (1723-1789), enemigo acérrimo de toda religión, autor de libelos como *La contagion sacrée* y *L'imposture sacerdotale*, cuyos títulos pretenden definir ya la religión; finalmente, Volney (1757-1820), más joven que los anteriores, autor de un libro, *Les ruines*, en que declaraba que la religión es una ilusión funesta, y que por este motivo se convirtió en el libro de choque de la propaganda atea, muchas veces vulgar, en el siglo XIX.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) ocupa una posición especial. Su personalidad singular hizo que fuera a la vez un deísta que atacaba a la ortodoxia y el mediador que preparaba los caminos para rehabilitar a la religión; racionalista y romántico al mismo tiempo, iconoclasta y tradicionalista, misántropo y partidario acérrimo del «amor desinteresado». En él, la razón fría despliega sus últimas fuerzas y el sentimiento vuelve a ejercer sus derechos con el ímpetu de un torrente que había estado detenido durante demasiado tiempo. Su descendencia, hecha de contrastes, resulta tan mezclada, que produce desconcierto: Robespierre, Joseph de Maistre, Chateaubriand, Saint-Simon, Lamennais, Proudhon, Ozanam; además, a través de Amalia von Gallitzin, estimuló en Alemania el «despertar de la fe» (*Glaubenserweckung*). Su vida estuvo desgarrada por ásperos conflictos; de la misma manera, su obra bulle de tesis inconciliables y su influencia póstuma presenta también los contrastes más violentos. Por no citar más que una paradoja sorprendente, Rousseau, que exaltaba al «buen salvaje» libre de la pesada carga de la civilización, que combatía todo lo que fuera cultura y llamaba al hombre que reflexiona «animal depravado», se convirtió en inspirador de pedagogos, padre de una nueva instrucción popular y del «liceo moderno».

Comparándolo con Voltaire —con frecuencia se les cita a la vez, pero en realidad los separa un abismo— se cae en la cuenta de su completa oposición, especialmente por lo que se refiere al tema religioso. Hay que considerar deístas a los dos, pues hasta Rousseau, que se sintió abrumado toda su vida por la conciencia del pecado, negaba el original, y por este motivo odiaba a muerte a la Iglesia, corrompida por los teólogos. Sin embargo, ¡cuántas diferencias entre ellos! El Dios-relojero de Voltaire ha sido condenado al ostracismo, mientras que Rousseau reconoce una «Providencia que prevé y que provee» y declara que el oficio más digno de la razón consiste en aniquilarse ante el misterio, ante la inescrutabilidad de Dios. Voltaire desemboca en el vacío religioso; Rousseau en el despertar religioso del romanticismo. En realidad, la religión superó las barreras de la Revolución gracias a Rousseau. Voltaire murió con su siglo; sobrevivió únicamente como oráculo de anticlericales autosuficientes y de antidemócratas satisfechos, mientras que Rousseau siguió inspirando a los idealistas, los utopistas, los reformadores del universo y alentó a los renovadores de la piedad. El socialismo utópico puede considerarse descendiente suyo; sus escritos han nutrido a cuantos se sublevaron durante el siglo XIX contra la opresión de

los débiles y contra la discriminación racial. No menos importancia tiene para nosotros el que los gustos pietistas del romanticismo surgieran de la llamada que él lanzó desde el fondo del abismo una vez que la fe utilitaria del siglo de las luces hubo hecho pasar su aliento glacial sobre la Iglesia y la sociedad, sobre la predicación y la oración. Con graves debilidades y con sus tendencias morbosas, a pesar de todo el mal que contribuyó a hacer, Jean-Jacques Rousseau ha sido para la posteridad, incluso desde el punto de vista religioso, un regalo de Dios.

## 5. LA FRANCMASONERIA

También es un exponente típico del deísmo la francmasonería, nacida en suelo inglés. Se trata de un producto auténtico del siglo XVIII, aun cuando las primeras logias brotaran de la fusión de ciertos clubs de amistad que pretendían pasar por continuadores directos de la organización corporativa de la Edad Media. Se consideraban herederos de las cofradías de constructores que, caminando de ciudad en ciudad, habían tomado parte en la edificación de las más célebres catedrales de Inglaterra. La organización corporativa con sus grados de aprendiz, compañero, maestro y gran maestro se supone que sobrevive en la francmasonería con todo su ritual y su terminología de gremio, sin solución de continuidad, igual que el nombre de «logia» y el patronazgo de san Juan Bautista. Lo cierto es que esta organización siempre se ha atraído más adeptos por los aires de importancia y misterio que se da, y que ha sabido realizar el ideal de la fraternidad, sobre todo asegurando a los hermanos apoyo mutuo y privilegios.

El 24 de junio de 1717, fiesta de san Juan Bautista, se había fundado en Londres la primera logia. La expansión fue sorprendentemente rápida; se afirma que pocos años después Inglaterra era un hervidero de logias. El desarrollo fue notablemente más lento en Escocia e Irlanda. En compensación, su marcha parecía ser rápida en las colonias: en Calcuta su estableció una logia en 1730; después de la fundación de una primera logia en Boston el año 1730, por toda América del Norte las logias se convirtieron en el lugar de encuentro donde se realizaban los intercambios políticos e intelectuales. Rápidamente se extendió el movimiento a otros países de Europa. Dunkerque tuvo su primera logia en 1721; París, en 1725; siguió luego Madrid, en 1728. Entre 1730 y 1750 se implantaron en La Haya, Amsterdam, Bruselas, Namur, Lieja, Lisboa, Florencia, Estocolmo, Hamburgo, Berlín, Viena y Toscana. A continuación se multiplicaron las fundaciones, sobre todo en Inglaterra, Francia, Alemania y los Países Bajos, si bien se trataba sobre todo de escisiones de las logias más antiguas.

Esto demuestra muy a las claras que la institución había surgido de la mentalidad de la época. Por una parte, reclamaba para cada individuo el

derecho a mantener su opinión personal, al libre pensamiento; por otra, se abría a las aspiraciones sociales y cosmopolitas. En la primera parte del siglo XVIII, concretamente después del tratado de Utrecht (1713), se ve crecer en todos los países la decisión de estabilizar la paz mutua y la convicción de que al mundo le interesa mucho unificar espiritualmente todos los países. Esta tendencia se concretó en la política de los dirigentes occidentales. El cardenal de Fleury, jefe del gobierno francés, el ministro inglés Walpole y el holandés Slingelandt se pusieron de acuerdo para resolver sus conflictos por la vía amistosa. Soberanos y ministros intercambian visitas; acá y allá se celebran conferencias y hasta congresos en que se expresa cada vez con más claridad la idea de que los intereses económicos no deben separar, sino unir a los pueblos<sup>25</sup>. A este sentimiento se mezcla otro: que no sólo ha tocado a su fin la era de las guerras de religión, sino que las mismas diferencias religiosas no tienen por qué ser elementos de separación. La francmasonería es hija legítima de esta época. Su resorte era este deseo de fraternidad internacional e interconfesional; de ahí que las condiciones de admisión se redujeran a un mínimo, en principio, a la fe deísta en un ser supremo, «gran Arquitecto del universo», y a la profesión de una religión natural.

En los países en que predominaba una religión del Estado, anglicana o luterana, esta evolución se produce sin grandes obstáculos: hasta los grandes funcionarios de la Iglesia o del Estado, sin exceptuar a los obispos o a los soberanos, se adherían a las logias, cuya dirección ostentaban frecuentemente. Pero donde predominaba el calvinismo se producían mayores resistencias; bajo la presión de los sínodos de la Iglesia reformada, los Estados Generales de las Provincias Unidas promulgaron prohibiciones estrictas, pero fueron incapaces de detener el avance del mal; a la larga, las logias holandesas contaron entre sus miembros no sólo a los más eminentes personajes del país, incluido el *stathouder*, sino también a innumerables ministros de la Iglesia, entre los que probablemente también había sacerdotes católicos.

Roma tomó medidas de defensa contra la francmasonería quizá con mayor energía que las Iglesias calvinistas, pero con muy escaso éxito. El poder central del papa y de la Curia se debilitaba, como estudiaremos más detenidamente. Casi todos los soberanos católicos utilizaban sin ningún miramiento sus derechos del *placet*. De ahí que los decretos pontificios promulgados en esta materia se quedaran en letra muerta por largo tiempo en muchos países católicos. En los territorios que dependían directa o indirectamente de las casas de Habsburgo o Wittelsbach, sin exceptuar los pertenecientes a los príncipes-obispos ni los Países Bajos austríacos, la francmasonería no tardó en reclutar adeptos entre la nobleza y la burguesía. Hacia 1780 parece que innumerables obispos y sacerdotes pertenecían a alguna logia. Esta situación era especialmente notoria en Lieja, que desde 1712 hasta la Revolución, bajo los obispos Veldbruck, Van Hoensbroek y De Méan, probablemente francmasones los tres, se convirtió en una especie de

central de prensa librepensadora. También en Francia se desarrolló el movimiento ampliamente y sin tropiezos.

En contrapartida, la fundación de una logia en Florencia provocó inmediatamente la oposición de numerosos soberanos de Italia. Clemente XII se refirió a sus prohibiciones cuando, a su vez, prohibió en 1738 que los católicos pertenecieran a una logia. Benedicto XIV renovó en 1751 esta prohibición, confirmándola con una excomunión reservada al papa. Entre los motivos enumerados en su bula, el primero es el carácter interconfesional de la liga y «el gran peligro que de ahí se deriva para la pureza de la fe católica», el segundo es el juramento de secreto absoluto. Esta bula fue la causa de que en Italia, España y Portugal la francmasonería se convirtiera en punto de cita para todos los enemigos jurados de la Iglesia.

Por lo que se refiere a Francia, donde había más de seiscientas logias hacia 1770, antes de la Revolución apenas se suscitaron objeciones por parte de los ambientes clericales; numerosos prelados ostentaban un rango elevado en las logias, algunas de las cuales hasta encargaban misas por el alma de los hermanos difuntos; también se llevaban a las iglesias los emblemas masónicos con ocasión de los entierros. No es posible seguir creyendo en el «gran designio anticatólico» en que los francmasones franceses del siglo XVIII, con Satán en persona a la cabeza, habrían jugado el papel principal. Un historiador católico francés ha calificado esta idea como «la fábula del complot masónico»<sup>26</sup>. Sin embargo, esta tradición persiste y adquiere las apariencias casi de una certeza.

Pero esto no quiere decir que hayamos de descartar toda relación entre la Revolución y las logias. La diversidad del deísmo según los países, como la hemos expuesto anteriormente, significa también lógicamente una diversidad en cuanto al espíritu que animaba a las distintas logias. Para Francia, el hecho de que Voltaire perteneciera a la francmasonería puede resultar tan significativo como para Inglaterra el que Pope fuera masón. Es seguro que algunas logias francesas eran focos de anticlericalismo, la mayoría de cuyos miembros coreaban el «aplástad a la infame». Sin embargo, ni siquiera la francmasonería francesa era una banda de radicales de izquierdas; sus adeptos eran más bien «burgueses satisfechos», antepasados directos de los liberales del siglo XIX.

Los ideales de la francmasonería en todos los países eran la libertad religiosa y de prensa, la separación entre la Iglesia y el Estado, la generalización de la instrucción popular, la extinción del pauperismo y las limitaciones que era preciso imponer al despotismo monárquico de acuerdo con los principios del *Contrat social* de Rousseau. Esto explica que sus adeptos procedieran de todos los grupos que aspiraban a unas reformas políticas de mayor o menor alcance, reformas que la posteridad, por su parte, ha juzgado beneficiosas. Entre los pioneros de la Independencia americana, lo mismo que entre los instigadores de la Revolución francesa, así como de la revolución batava derivada de la anterior, y que tuvo lugar en las Provincias Uni-

das, se encuentran francmasones simpatizantes u opuestos; pero siempre hay que buscarlos en el ala derecha, entre los girondinos mejor que entre los jacobinos; en los salones, no en las barricadas; por lo que se refiere a la república báltava, entre los moderados sobre todo. Los francmasones típicos son, al menos durante el siglo XVIII, personajes no como Voltaire, sino como Montesquieu, Diderot, Benjamin Franklin, George Washington, Mirabeau, Talleyrand y el estadista holandés Schimmelpenninck, un moderado.

## 6. ALEMANIA

Los países alemanes no alcanzaron suficiente madurez sino en el curso del siglo XVIII. Fue entonces cuando los intercambios culturales con otros pueblos se hicieron algo más que ocasionales. Las corrientes ideológicas universales pudieron expresarse allí de manera personal, y esta aportación típicamente alemana pudo imprimir su huella a las diferentes tendencias, y lo hizo hasta el punto de que las «luces» alcanzarían su cumbre con la forma original de la *Aufklärung* —la «Ilustración»— alemana. Leibniz (1646-1716), genio universal, no fue en vida para Alemania otra cosa que un precursor aislado; después de su muerte hizo que sus compatriotas emprendieran, guiados por él, el camino de la Ilustración. Con su deseo de la unión de los cristianos, que le había estimulado durante toda la vida, abrió la senda a las ideas de tolerancia que algunos déspotas ilustrados tratarían de encarnar en la legislación durante la segunda mitad del siglo.

Las ideas de Leibniz, vertidas en moldes escolásticos por Christian Wolff (1679-1754) y divulgadas por Moses Mendelssohn (1729-1786), que fue el modelo vivo del *Nathan* de Lessing, crearon la base de la fe déista en Alemania. El homenaje tributado por Nicolai a Mendelssohn lo expresa con cierta gracia:

*Es ist ein Gott, das wusste Moses schon,  
doch den Beweis gab Moses Mendelsshon.*  
(Existe un Dios, Moisés ya lo sabía,  
pero Moses Mendelsshon hizo la demostración).

En este sistema de ideas no quedaba lugar sino para una religión natural que mantenía la fe en un Dios creador y en la inmortalidad del alma, pero que insistía exclusivamente en la moral y en la felicidad temporal y eterna del hombre, adoptando de esta forma un carácter utilitario. Hacia 1760, mediante todo tipo de escritos y desde muchos púlpitos, se predicaba en Alemania la idea de que la verdadera religión consiste en la moral; es característico al respecto el título de un semanario que se publica por entonces: «Des fromme Naturkundige» (el piadoso naturalista)<sup>27</sup>. No cabe duda de que en ningún otro país produjo el déismo tranquilamente utilitario tan-



tas obras de ese género como en Alemania. Según el piadoso obispo Sailer, estuvo de moda durante mucho tiempo responder desde lo alto del púlpito a los anhelos de salvación del rebaño no con el evangelio, sino hablándole de pararrayos, de arboricultura, del cultivo del trébol y de la fiebre aftosa en sus relaciones con el plan creador de Dios<sup>28</sup>.

Esta observación de Sailer constituye al menos una autocrítica espiritual, la misma que con toda clase de lamentaciones expresaba el filósofo Friedrich-Heinrich Jacobi (1743-1819). En su juventud había pasado bastantes años en Ginebra, donde influyeron profundamente en él las obras de Rousseau; a su vez transmitiría este mismo espíritu a todo el movimiento *Sturm und Drang*, incluyendo a Goethe y a Schiller. «Tener un Dios para que vele por nuestros bienes» le parecía una abominación a este sabio<sup>29</sup>. Esto equivalía a poner el dedo en la llaga con una trágica exactitud a propósito de la indigencia religiosa en que habían caído los deístas una vez que sus raciocinios liquidaron el misterio. Pocos años después, un poeta anónimo contaría la fábula del mono que había pegado fuego a un rodal de cedros, y al que sus congéneres aclamaron porque de esta forma había «aclarado» la comarca<sup>30</sup>. El hecho de que este poema pudiera ser publicado en uno de los órganos dirigentes de este mismo movimiento de la *Aufklärung* puede ser motivo para reconciliarnos en buena parte con sus aspiraciones profundas.

Efectivamente, la originalidad de la *Aufklärung* consiste en haber sido la última fase de las «luces» y el período de incubación del romanticismo. Las luces no afectaron a la mayor parte de los alemanes hasta el momento en que Voltaire fue desbordado por Rousseau. En 1751, Lessing lanzaba un ataque contra la filípica de Rousseau en que éste condenaba las ciencias y las artes; seguramente éste fue el primer contacto que la mayoría de los alemanes tuvieron con Jean-Jacques, pero al mismo tiempo fue el principio de una influencia triunfal. A ello debieron de contribuir ciertos factores internos. La maduración tardía de la era de las luces en Alemania hizo que aquélla confluyera con lo que se ha llamado frecuentemente el renacimiento pietista del siglo XVIII. Este pietismo manifestó su vigor más rápidamente en Alemania que en Francia y en Inglaterra. En estos últimos países, la vuelta a la estima del misterio no se hizo claramente perceptible hasta el período de restauración que siguió a Napoleón; en Alemania se hace notar ya desde la época de Wieland y de Klopstock, así como durante la juventud de Goethe.

Es preciso hacer algunas observaciones a propósito de este movimiento pietista. Considera que la práctica piadosa es lo esencial de la religión, manteniendo frecuentemente al mismo tiempo la más rígida integridad del dogma, como ocurre con el inglés William Perkins († 1602) y el holandés Gisbert Voetius (1589-1675), aunque lo más frecuente sea que vaya acompañado de una indiferencia creciente con respecto al dogma; en cualquier caso otorga primacía al sentimiento sobre la razón. La historia del protestantismo durante los siglos XVII y XVIII debe al testimonio de los pietistas, sobre todo a su reacción permanente contra la rigidez y la frialdad de la predica-

ción practicada por las Iglesias estatales, su vivo interés y la tensión que la anima. A pesar de excesos inquietantes y a veces morbosos, el pietismo entrañaba tendencias positivas.

Por lo que se refiere a la Iglesia católica, puede suponerse que sus protestas contra las malditas luces hubieran ganado en energía si en ella se hubiera encontrado algo parecido a aquel apasionamiento. Desde que el violento conflicto del «amor desinteresado» desembocó en la condena de Fenelón el año 1699, el ardor parece haber abandonado el púlpito católico, al menos hasta la aparición de san Alfonso de Ligorio. La sentencia de 1699 reforzó las reticencias con respecto a todo cuanto tendiera al misticismo, y la piedad católica parece que apenas tuvo historia durante medio siglo, al menos a juzgar por la sensación de estancamiento que su práctica nos produce. La realidad, sin embargo, es más valiosa que la apariencia: en los monasterios circulaban toda clase de tratados de espiritualidad, pero nadie se atrevía a darlos a la imprenta. Los extraños accesos de convulsión y «glossolalia» que se produjeron en 1727 junto a la tumba del diácono jansenista Paris en el cementerio Saint-Médard de París presentan analogías con lo que ocurría hacia la misma época en diferentes puntos de Inglaterra, sobre todo en el *Holy Club* de los hermanos Wesley en Oxford. Hay motivos para sospechar que en los fenómenos de París se expresaba una reacción contra la práctica religiosa reducida a una teología demasiado abstracta. A pesar de todo, este episodio se presenta como un caso aislado en el mundo católico.

Entre los protestantes de Inglaterra, los Países Bajos y Alemania, por el contrario, puede hablarse no de una corriente continua, sino de oleadas que reaparecen incesantemente, y que en Inglaterra son designadas de ordinario con el término de *revivalism*. También en este punto Inglaterra marcaba la pauta a los demás países, si bien es verdad que las relaciones invertían su curso algunas veces. Ha podido afirmarse no sin razón que Inglaterra apenas experimentó algo parecido a lo que en el Continente recibió el nombre de Reforma, pues la verdad es que bajo el reinado de los Tudor la reforma dirigida se llevó a cabo al estilo cesaropapista. Hasta los Estuardo, sobre todo durante la primera mitad del siglo XVIII, no se manifestó un protestantismo consciente y explícito, y por ello mismo, inevitablemente enfrentado a la Corona y al *Establishment*, es decir, a la Iglesia estatal anglicana. Esta situación ambigua de la Iglesia y el Estado, presente por todas partes, indignaba a los que pretendían renacer personalmente a una fe nueva. Ya en tiempos de Isabel Tudor, William Perkins, profesor de la Universidad de Cambridge, calvinista y pietista a la vez, daba pruebas de esa aspiración a renovarse. Después de él, sobre todo bajo Carlos I, se fueron creando por todas partes grupos de «buscadores», *Seekers*, que deseaban escapar a la fría disciplina de la Iglesia oficial para seguir sus propios caminos. Todos ellos se unían en la convicción de que el Espíritu Santo habla a los hombres y a través de los hombres al margen de toda mediación sacerdotal. Algunos, como los «niveladores» y los «fosores» (*Levellers, Diggers*), tenían una

fuerte orientación milenarista; una de estas agrupaciones, los «declamadores» (*Ranters*), recuerda por su libertinaje moral la conducta de los anabaptistas del siglo anterior. Al número de las pacíficas gentes humildes pertenecía el estañador John Bunyan († 1688), que conquistaría al mundo con su *Pilgrim's Progress*. Por la misma época, los secuaces del zapatero místico alemán Jakob Böhme († 1624) llegaron a ser conocidos en Inglaterra bajo el nombre de *Behmenists*.

La época de Cromwell fue una edad dorada para todas estas sectas disidentes y para otras que adoptaron diferentes orientaciones: la Iglesia oficial perdía crédito, y las nuevas sectas pululaban debido a la tolerancia de Cromwell, que sólo la negaba a los socinianos y a los católicos. Una de las más originales y espectaculares de estas sectas fue la de los *Quakers* («tembladores»), adeptos de George Fox († 1691), hombre piadoso, pero de una exaltación morbosa, a cuya muerte asumió la dirección del grupo un hombre equilibrado, William Penn, gracias al cual el grupo llegó a pisar tierra americana, dando su nombre a Pennsylvania.

Pero el más importante de estos movimientos no surgió hasta la primera mitad del siglo XVIII; fue el metodismo, creado principalmente a partir de las predicaciones de John Wesley (1703-1791). Inició su labor en calidad de «sacerdote ordenado» en la Iglesia anglicana. En 1738 se le prohibió predicar en las iglesias. Se lanzó entonces a recorrer los campos para incitar a un testimonio religioso apasionado a muchedumbres cada vez más numerosas, a las que exhortaba con entusiasmo, frecuentemente al aire libre. El metodismo, difundido ya en vida de su fundador por toda Inglaterra y América del Norte, se convirtió en la manifestación más clara de la contracorriente pietista de que ya hemos hablado. Su origen no es exclusivamente inglés. Cierto que sobre Wesley y los suyos pesaban las influencias del pasado nacional, especialmente la de los *Seekers* y la de los *Quakers*. También hay que destacar la importancia del encuentro que tuvo en uno de sus numerosos viajes con el conde de Zinzendorf (1700-1760) y la fraternidad de los *Herrnhutters* que éste había fundado. Zinzendorf y sus seguidores son seguramente los mejores representantes de un pietismo que, en su reacción contra la religiosidad racionalista, tiende a la repulsa radical de toda teología, «invención del diablo», como estimaba Zinzendorf. Este principio podía llevar muy lejos; ejemplo de ello es el predicador suizo Lavater, del que se aseguró que se había «perdido» (*versenkt*) en Cristo, pero que afirmaba al mismo tiempo con toda claridad que la cuestión de saber si Cristo existía independientemente del fiel o si sólo era una creación mágica de este mismo fiel, «venía a ser completamente lo mismo»<sup>31</sup>.

Entre muchos de los que tomarían parte en el «despertar de la fe» resulta verosímil o cierta la influencia de un ambiente como el de los *Herrnhutters* o al menos de los pietistas, con el que pudieron entrar en contacto durante su juventud. Este hecho es prueba de la importancia histórica y el vigor de la contracorriente pietista, que salvó a la *Aufklärung* de degenerar

en hostilidad hacia la religión. Este es el rasgo que distingue al movimiento alemán del libre pensamiento francés, aunque dejando aparte a Rousseau.

Entre los grandes autores alemanes del siglo de las luces, cuya educación estuvo marcada por el pietismo, se encuentra también el filósofo Emmanuel Kant (1724-1804). El encuentro de la contracorriente pietista con la tradición intelectual de las luces determinó su personalidad; la veneración que sentía hacia Rousseau se apoyaba en la conciencia de un cierto parentesco. En 1784 definía Kant la *Aufklärung* como «emancipación del hombre con respecto a una tutela que sólo a sí mismo podía imputar», y le proponía como punto básico una sabiduría audaz, *sapere aude* («atrévete a saber»). Por su parte ya había liquidado el deísmo y sus pruebas cosmológicas y físico-teleológicas de la existencia de Dios. A partir de aquel momento, Dios y la religión fueron para él puramente trascendentes. Aun siendo inadmisibles, esta posición deriva lógicamente del pietismo: Zinzen-dorf, Lavater y Rousseau conducían necesariamente a ella.

Estas son, sucintamente y con una cierta simplificación, por tanto, las corrientes ideológicas que animaron el siglo XVIII; sobre este panorama hemos de proyectar ahora la figura con que se manifestaba la Iglesia.

## CAPITULO II

### LA SANTA SEDE A LO LARGO DEL SIGLO XVIII

#### 1. OCCIDENTE YA NO ES IGUAL A CRISTIANDAD

El siglo que transcurre entre el concilio de Trento y los tratados de Westfalia (1648) y de los Pirineos (1659) se considera el de la Contrarreforma por excelencia. Durante ese siglo, la Iglesia adquirió unos rasgos que ha conservado hasta nuestros días. La Contrarreforma pudo tener sus sombras, pero este movimiento prueba su grandeza por la sucesión de papas eminentes que vivieron por entonces. Los papas verdaderamente grandes son raros por necesidad; diecinueve siglos de historia nos lo enseñan. Pero hay motivos para tributar un aprecio especial a la primera mitad del siglo de la Contrarreforma por la calidad de sus papas: san Pío V (1566-1572), asceta rígido; Gregorio XIII (1572-1585), jurista; pero, sobre todo, Sixto V (1585-1590), gran organizador. También sus sucesores fueron en general personajes prudentes e íntegros, dejando aparte las concesiones al acostumbrado nepotismo, que durante siglos fue un mal inseparable del papado.

Antes se desarrolló la etapa llamada, por una simplificación que no resulta extraña en la historia, de las guerras de religión. En vista de los intereses que estaban en juego, que para ellos resultaban primordiales, los papas buscaron todo el apoyo posible en los príncipes de la casa de Habsburgo, los reyes de España y los emperadores. La firme decisión de impedir que el catolicismo fuera aniquilado en el Imperio germánico no les deja otro camino, dado que la Francia de Richelieu y de Mazarino se aliaba como norma general con los príncipes protestantes contra el emperador.

En 1648 y 1659, los tratados de Westfalia y de los Pirineos pusieron fin a este conocido hecho. Con ellos comenzó una nueva época, caracterizada por la «razón de Estado», principio que no permitía orientar la política de acuerdo con un motivo superior, superrracional. En adelante, la política no aceptará más norma que el interés particular, es decir, ante todo el interés económico del Estado nacional. Ya no se lucharía por la religión en cuanto tal. Se admite como un hecho la escisión de la cristiandad occidental; sobre la base del ambiguo principio *cuius regio illius et religio*, los Estados pro-

testantes y los Estados católicos se reconocen mutuamente una existencia legal.

La Roma de los papas tuvo muchas dificultades para admitir semejante situación; ello equivalía a admitir la derrota de la única religión verdadera en una gran parte de Europa y en los territorios coloniales de Inglaterra y de las Provincias Unidas de los Países Bajos, que cada vez se ampliaban más. En vano protestó Inocencio X (1644-1655), débil y último testigo de una época superada, contra los tratados en que los soberanos católicos habían tomado parte. Su brillante legado Fabio Chigi, que habría de sucederle con el nombre de Alejandro VII (1655-1667), llegó a intervenir en el curso de las negociaciones. A continuación, el 26 de noviembre de 1648, el papa publicó la bula *Zelus domus tuae*, pero fue en vano. El tratado de Westfalia apareció como una derrota de la Santa Sede.

La paz de los Pirineos dio lugar al ingrato espectáculo de un Mazarino, que era cardenal, impidiendo al legado del papa tomar parte en las discusiones. Con ocasión del tratado de Nimega, en 1678, el nuncio Bevilacqua recibió del papa Inocencio XI la misión de renovar solemnemente las protestas de 1648, lo que no pasaba de ser un golpe en el vacío; fueron lisa y llanamente rechazadas por las potencias interesadas, incluyendo al emperador y al rey de España. En enero de 1701, cuando el elector de Brandeburgo tomó con la aprobación del emperador el título de rey de Prusia, el papa Clemente XI elevó ante el primero y los restantes príncipes católicos una solemne protesta, ya que Prusia era un dominio secularizado de la Orden Teutónica. También en esta ocasión las potencias católicas rechazaron la protesta, lo que no habría de impedir, por otra parte, que la Santa Sede volviera a tomar iniciativas semejantes.

Cuando se presentaron nuevas ocasiones, concretamente con los congresos de Utrecht (1713), de Rastatt en Baden (1714-1715) y de Aquisgrán (1748), la diplomacia pontificia manifestó oficialmente sus deseos de tomar parte en las negociaciones, pero en cada caso chocó con una negativa. Una de las más llamativas muestras de la falta de realismo que inspiraba al gobierno pontificio fue el hacer extensivo a toda la Iglesia el Oficio de san Gregorio VII por decisión de Benedicto XIII en 1728. Este oficio alababa \* al monje Hildebrando, más tarde papa con el nombre de Gregorio VII, por haber depuesto al emperador Enrique IV. Las potencias no podían dejar de ver en ello una reafirmación de las antiguas pretensiones de los papas. De ahí la oposición de todos los soberanos católicos, y también de algunos no católicos, a que este oficio se insertara en el breviario. Haber provocado una protesta tan unánime y a propósito de algo de tan escasa importancia es una prueba de un grave desconocimiento del espíritu de los tiempos; esta incompreensión caracterizó a la Curia hasta finales del Antiguo Régimen. Fuese por incapacidad, fuese por mala voluntad, lo cierto es que todo ello supo-

---

\* Podía leerse en el breviario romano el 25 de mayo hasta la simplificación de 1955.

nía falta de realismo. Obligada a amoldarse, muy a su pesar, al principio *cuius regio illius et religio* (pertenencia a la religión del país), la Iglesia había vuelto prácticamente a la época lejana en que su influencia quedaba circunscrita a una zona mediterránea en torno a la Ciudad Eterna: ya no comprendía más que Italia, Francia y el Canadá, España, Portugal y sus colonias, los dominios hereditarios de Austria, el sudoeste de Alemania y, un poco más lejos, los Países Bajos del Sur y Polonia. Este error de perspectiva, que durante tanto tiempo sería irremediable, hizo que se descuidaran las minorías católicas subsistentes en los países protestantes y en las colonias inglesas de América del Norte. La Curia no se preocupaba de ellas sino bajo el punto de vista de las misiones, mirando a estas minorías católicas con una mezcla de compasión y suspicacia; sin embargo, hubiera podido ver en ellas la práctica del *modus vivendi* que la evolución de los tiempos iba a hacer cada vez más necesaria y que, aplicada con flexibilidad, aseguraba a la Iglesia una independencia para gobernar sus propios asuntos de la que no gozaba en ninguno de los Estados católicos.

La política de la Santa Sede se vio obligada también, de buena o mala gana, a regirse por la razón de Estado. Los tratados a que nos hemos referido pusieron fin a la hegemonía de los Habsburgo y dieron paso a la «preponderancia francesa», que no tardaría en convertirse en la pesadilla de Europa. La guerra universal, *bellum omnium contra omnes*, se impuso en teoría. Fue puesta en práctica por una coalición interconfesional contra Luis XIV, promovida por Lisola y realizada por Guillermo III de Orange. El rey cristianísimo, por su parte, no tuvo escrúpulos en aliarse con los turcos para luchar contra los Habsburgo. Hasta Roma hubo de determinar su política de acuerdo con unos principios distintos de los puramente religiosos, y sus agentes prestaron regularmente su apoyo a Inglaterra y a las Provincias Unidas. No podía ser de otro modo. A medida que se acentuaba el absolutismo monárquico en España, Francia, Austria y en casi todos los Estados de Alemania, progresaban también entre los príncipes católicos los principios y las prácticas del cesaropapismo o al menos del erastianismo. La Curia se veía obligada a mantenerse a la defensiva. Pillada entre dos frentes, apenas lograba mantener un difícil equilibrio, temerosa de cualquier Estado que accediera a la preponderancia. Este fue, sin duda, el caso de Francia a partir de 1661; de ahí que buen número de cardenales romanos acostumbraran a conceder al menos un apoyo moral a todas las coaliciones contrarias a Luis XIV. A su vez, esto trajo consigo el que en todos los cónclaves la diplomacia francesa intrigara en favor de algún cardenal francófilo. Entre 1665 y 1689, estos intentos fracasaron regularmente. Al menos los papas Alejandro VII (1655-1667), Clemente X (1670-1676) e Inocencio XI (1676-1689, al que se llamó muchas veces el Gregorio VII del siglo XVIII) fueron muy francófobos. Por el contrario, a partir de 1689 los manejos franceses se vieron generalmente coronados por el éxito; hasta finales del siglo XVIII, la mayor parte de los papas fueron favorables a Francia. Este

cambio se debió en parte a la adhesión de España al bloque de los Borbones y en parte a la política religiosa antipontificia emprendida por los soberanos de los dominios hereditarios austríacos durante el siglo XVIII.

## 2. EL PODER TEMPORAL SE CONVIERTE EN UNA DEBILIDAD

Un siglo de guerra en todos los terrenos, de luchas con la pluma y con la espada, terminó por alterar la situación. El tratado de Westfalia sancionó el cambio. Al menos a partir de 1648 la Iglesia de Roma es considerada como una agrupación religiosa más entre otras; podía seguir llamando sectas a las demás, pero no tenía más remedio que contar con su existencia, sólidamente reconocida y establecida. Lo lógico es que el papa y la Curia se hubieran dado cuenta de ello, pensamos hoy nosotros. Pero entonces no se sacó esta conclusión. Esta actitud, sin embargo, se explica por el hecho de que Roma mantenía inquebrantable su convicción de que la Iglesia católica romana es la única verdadera, y que el papa, vicario de Cristo en la tierra, es el jefe supremo de todos los cristianos. A modo de consecuencia, la Curia romana siguió empleando el lenguaje que expresaba esta convicción, y ello en un momento en que debía de resultarle cada vez más evidente que ya no correspondía a la realidad y que una gran parte del mundo, incluso dentro de las naciones que permanecían católicas, era incapaz de comprenderlo.

La «opinión común» en la Europa del siglo XVIII ya no veía en el papa de Roma al jefe de la cristiandad ni aceptaba que su autoridad fuese superior a cualquiera otra sobre la tierra. Cuanto más insistentemente afirmaba el papa que lo seguía siendo, más nos parece que disminuía su prestigio. Un francés bien situado, aunque un tanto frívolo, el presidente Charles de Brosses<sup>1</sup>, anotaba en 1740, entre sus interesantísimas impresiones de un viaje por Italia: «Si el crédito del pontífice se pierde de día en día, es porque la manera de pensar que le había dado origen se pierde también cada día». Es evidente que todavía quedaba mucho del antiguo prestigio; pero vista la situación a distancia, se diría que aquel prestigio subsistía a pesar de los gestos poco afortunados de la Curia.

De hecho, el siglo de las «luces» seguiría teniendo en cuenta al jefe de la Iglesia. Pero esto, en general, no era lo mismo que reconocerle un poder legítimo sobre la fe y las costumbres. Como explicaremos más detalladamente, incluso en países católicos este poder se reconocía sólo con ciertas reservas. Se consideraba al obispo de Roma sucesor del príncipe de los apóstoles. Pero a partir del concilio de Trento, y con ayuda de la Compañía de Jesús, que había ganado consideración e influencia en Roma durante la Contrarreforma, la Curia reclamaba cada vez más un primado de honor y de jurisdicción para el papado. Pero la mayoría de los príncipes temporales, así como buen número de obispos, apoyados por los teólogos y canonistas de Lovaina y de la Sorbona, sólo le reconocían el primado de honor, que se juzgaba inofensivo.



La Iglesia galicana rechazaba formal e insistentemente el primado de jurisdicción. De manera menos formal, una parte del clero de la Misión de Utrecht haría lo mismo más tarde. Roma, sin dejar de protestar contra la actitud del clero francés, la toleraba por miedo a provocar un cisma. Sirviéndose de dos pesos y dos medidas, condenó la posición adoptada por los holandeses; el resultado fue un cisma que dura todavía en nuestros días (la Iglesia vetero-católica de Utrecht). En la tercera y última fase del concilio de Trento, los jesuitas y, sobre todo, los teólogos y juristas italianos habían apoyado el incremento de la autoridad pontificia, defendiendo que se reconociese su infalibilidad doctrinal. Pero la presión ejercida sobre el concilio por Felipe II, el poderoso rey de España, impidió someter a discusión estas tesis.

A medida que se afirmaba el absolutismo monárquico, la creencia en la supremacía pontificia se debilitaba. De esta forma, el período de la «crisis de conciencia» fue también la época de una prueba de fuerza entre partidarios y adversarios de la infalibilidad pontificia y del primado de jurisdicción. Aunque terminarían ganando los partidarios de la infalibilidad, como veremos, el siglo XVIII fue la edad de oro del episcopalismo.

A pesar de todo, y aunque sólo fuera por el indiscutible éxito de la purificación de la Iglesia «en su cabeza y en sus miembros», que desde hacía tanto tiempo se venía reclamando, la Contrarreforma había logrado hasta tal punto reforzar la autoridad del papa, que ningún gobierno podía permitirse ignorarla. Incluso el de Inglaterra y a continuación el de Prusia manifestaban en palabras y hechos su respeto hacia una institución que encarnaba un pasado glorioso y siempre vivo. El papa de Roma resumía en su persona, por decirlo así, aquel pasado. Además, era el representante por excelencia de una sociedad religiosa que, a pesar de las pérdidas sufridas, seguía siendo la mayor del mundo conocido. Puede que su estabilidad pareciera anacrónica en medio de aquel siglo XVIII inquieto, maniático del cambio y que hacía avanzar sus investigaciones en todos los sentidos; sin embargo, su culto seguía determinando la fisonomía de la mayor parte de Europa, y ella seguía siendo quien fomentaba y sostenía más que nadie casi todas las artes. Renegar de ella hubiera sido lo mismo que retornar a una barbarie informe. La mejor prueba del respeto que subsistía en el mundo cultivado de la época, a pesar de su alejamiento de la Iglesia, fue seguramente la popularidad universal y espontánea de que gozó el único papa del siglo XVIII, que trató de entablar un diálogo con el espíritu de su época, Benedicto XIV.

Pero este papa fue un caso aislado. En general, no sólo la influencia de Roma en la marcha del mundo fue extremadamente reducida, sino que sus relaciones con la evolución del pensamiento apenas consistieron más que en protestas insulsas y estériles. Un vistazo al panorama general de la evolución de la cultura en el siglo XVIII no produce sensación más lamentable que la de comprobar la ausencia de la Iglesia y de su autoridad suprema en la discusión de los problemas candentes. Todo parece indicar que esta discusión resbaló sobre Roma sin despertar su interés. Cuando intervenía era de

manera absolutamente negativa, por una advertencia, un anatema, la prohibición de abordar un tema, como si fuera posible sofocar un error con el silencio; durante aquel siglo XVIII tan inestable, el diálogo con el mundo fue descuidado de manera casi sistemática. ¿Qué sentido hubiera tenido un concilio en medio de aquel período que hemos designado como el de la «crisis de conciencia»? ¿O en pleno siglo XVIII? El largo pontificado de Clemente XI (1700-1721), que había sido elegido relativamente joven, y después el del prudente relativista Benedicto XIV (1740-1758), en quien habían puesto sus esperanzas muchos «ilustrados», se hubieran prestado a ello. Sin embargo, nos parece hasta absurdo admitir su posibilidad. Triste prueba de la debilidad de la Iglesia.

Cuando se investigan las causas de esta debilidad, se siente asombro ante la posición del papa: «pequeño príncipe italiano», soberano temporal de un menguado territorio pobre, extremadamente vulnerable, cercado por los dominios de los grandes rivales que ocupaban los tronos de Viena, París y Madrid. La desventajosa situación de este Estado, que lo convierte en piedra de tropiezo, a semejanza de Polonia o los Países Bajos del Sur, fue la única causa de una interminable serie de conflictos diplomáticos y militares. Todavía en el siglo XVIII el papa-soberano declaró e hizo la guerra, y precisamente contra el emperador del Sacro Imperio Romano, a cuyas órdenes se preparaban en 1707 las «hordas heréticas», es decir, los cuerpos de ejército prusianos, para un nuevo saco de Roma. Cualquier choque entre las grandes potencias con intereses en Italia o entre los «pequeños príncipes» italianos convertía al papa en uno de los adversarios y, con mucha frecuencia, en la víctima. No tenía más remedio, en consecuencia, que mostrarse complaciente con el poderoso de turno: España hasta mediados del siglo XVII y a continuación, según el juego de equilibrio del oportunismo, unas veces el emperador y otras el rey de Francia.

El padre de la cristianidad, naturalmente, aspira a situarse por encima de todos los partidos, a ejercer una autoridad verdaderamente supranacional, pero su condición de soberano temporal iba abiertamente en contra de esta aspiración e impedía que la misma se convirtiera en una realidad. El declarar continuamente esta soberanía indispensable para la independencia del papa con respecto al mundo se convertía de esta forma en un flagrante absurdo. Esa independencia ha resultado imposible en el curso de la historia moderna precisamente por esa combinación de poder espiritual y poder temporal. A lo que en el siglo XVIII se añadía la incapacidad demostrada por la Santa Sede en su administración temporal. Era éste el siglo de los déspotas ilustrados. En la mayor parte de los países, los gobernantes se aplicaban a mejorar la situación económica y social, a incrementar la prosperidad mediante la aplicación de los nuevos inventos a la agricultura, a la industria y al comercio, a promover la justicia y la instrucción. En los Estados de la Iglesia, Benedicto XIV y su secretario de Estado, Valenti, hicieron algunas tentativas serias; Pío VI<sup>2</sup> las reanudó, esforzándose por restituir



LOS ESTADOS PONTIFICIOS EN EL SIGLO XVIII

a Roma su importancia como centro cultural; pero, en general, se produjo un estancamiento. El pequeño país, al que el ya citado presidente De Brosses llamaba «una miserable propiedad», no había sido muy favorecido por la naturaleza. Además, por tratarse del *patrimonium Petri* (el «patrimonio de Pedro»), estaba administrado por un cuerpo de funcionarios eclesiásticos que, según los informes de los embajadores y los relatos de viajes, se preocupaba ante todo de preservar a los habitantes de cualquier contacto con la cultura del siglo.

Es verdad que en el siglo XVIII cesaron los abusos administrativos que durante mucho tiempo habían valido una fama trágica a este pequeño país. Gracias a un heroísmo casi sobrehumano, desplegado por algunos papas del siglo XVII, especialmente Inocencio XI (1676-1689) e Inocencio XII (1691-1700), se había puesto fin al mayor de los escándalos de la administración pontificia, el nepotismo. Durante mucho tiempo, cada papa se veía asaltado por una nube de parientes decididos a explotar en provecho propio los años, generalmente escasos, de su pontificado. Numerosas familias de la nobleza romana adquirieron de esta forma inmensas riquezas. A pesar de todo, el mal no había desaparecido en el siglo XVIII. Reapareció con Benedicto XIII (1724-1730) y Clemente XII (1730-1740); más tarde, con el último papa del siglo XVIII, Pío VI (1775-1799), adquirió de nuevo inquietantes proporciones. En su relato de 1740, Charles de Brosses advierte que los Estados de la Iglesia llaman la atención por su atraso en muchos aspectos. Un tercio de la población está constituido por eclesiásticos, que ejercen todas las funciones importantes. Otro tercio son gentes sencillas que no hacen apenas nada. El resto son señores que llevan una vida de caballeros de fortuna en relación estrecha con las bandas de salteadores armados.

Estas observaciones no son más que impresiones de un viajero, su exactitud resulta dudosa. Pero al menos prueban la mala reputación del papa y de la Curia como administradores civiles. Con razón o sin ella, los Estados de la Iglesia fueron estigmatizados durante todo el siglo XVIII como el país más atrasado de toda Europa, cuya justicia era la más venal, donde se daba la peor corrupción, las personas disfrutaban de menor seguridad y con la enseñanza más defectuosa. Los embajadores comparaban muchos veces irónicamente en sus informes el régimen pontificio al del sultán de Turquía. Más de una vez se trasparenta en estos despachos el proyecto de repartirse el territorio. Otra práctica que demuestra las pocas consideraciones que tenían los príncipes católicos para con los derechos del papa: cuando surgía una diferencia con la corte de Roma, los reyes de Francia tenían la costumbre de hacer ocupar por sus tropas los enclaves de Aviñón y del Condado Venaissin, situados en territorio francés, para presionar sobre el Santo Padre. Otro tanto hacía el rey de Nápoles con Benevento y Ponte-Corvo, enclaves romanos en sus dominios. En vez de aumentar el respeto debido al papa como pastor supremo de la cristianidad, su soberanía temporal le causaba perjuicios. Daba a los soberanos católicos la oportunidad de imponer su

capricho contra la voluntad del papa incluso en asuntos religiosos; y a la inversa, fue el motivo de que el papa condenara con penas canónicas las acciones políticas. Así, habiéndose planteado la guerra, afortunadamente la última de una larga lista, entre el papa y el emperador con motivo de la sucesión de España, fue excomulgado Eugenio de Saboya, comandante del ejército imperial; este mismo príncipe recibiría algunos años después, de manos del mismo papa Clemente XI, una espada y un sombrero de honor, bendecidos en la fiesta de Navidad, para honrar sus éxitos contra los turcos.

### 3. LAS CORTES PRESIONAN CONTRA LOS CONCLAVES

Si hasta 1659 (paz de los Pirineos) los papas estuvieron generalmente de parte de Austria y España en el conflicto hereditario entre los Habsburgo y los Borbones, a partir de esa fecha cambió la situación. En torno a Roma se hizo una especie de tregua de Dios, que, paradójicamente, tuvo como consecuencia un forcejeo incesante entre las potencias católicas para ejercer su influencia sobre la Santa Sede: antes de la Guerra de Sucesión de España, el bloqueo austro-español de los Habsburgo contra la Francia de los Borbones; a continuación, el emperador solo contra el bloque franco-español de los Borbones. La Guerra de Sucesión de España fue funesta para la Santa Sede y, en consecuencia, para la Iglesia. Anteriormente, la oposición entre España y Francia había sido beneficiosa para la libertad de los cónclaves, por el hecho de que el bloque de los Habsburgo nunca se había manifestado tan firmemente unido como lo estaría después el de los Borbones. Este último dispondría en adelante de un gran medio de presión sobre la Iglesia.

Esto mismo apenas tuvo sentido hasta que la famosa «inversión de las alianzas» en 1756 transformó más radicalmente que nunca el aspecto de Europa. Ya la muerte de Luis XIV había marcado el final de la preponderancia francesa, que había arruinado definitivamente la del Imperio de los Habsburgo, comprometiendo durante medio siglo el equilibrio europeo. A partir de 1756, Gran Bretaña, Prusia y Rusia abriéndose a Occidente, empiezan a empañar el brillo de Francia, tan deslumbrante en otros tiempos. No hay que engañarse: la «inversión» da la prueba del verdadero acontecimiento que se ha producido, de la situación que en adelante caracterizará toda la historia moderna: el declive de la hegemonía que ejercieron durante los siglos XVI y XVII los Estados en que el catolicismo había logrado conservar su preponderancia, sobre aquellos otros en que había perdido esta posición. Frente a las fuerzas unidas de Inglaterra y Prusia, Austria y Francia se ven obligadas a olvidar sus viejas querellas y a buscar la manera de apoyarse entre sí. España carece de valor, no es sino un objeto que se puede manejar; Italia permanece impotente, perdida en la atomización tradicional de su territorio y por la ineptitud de sus monarcas; desde el momento en que Francia empieza a declinar, la voz de la Europa católica suena cada

vez más débil. Y a pesar de todo ello, la actitud de la Iglesia de Roma sigue igual: todo ocurre como si en las mismas vísperas de la Revolución francesa no se hubiera dado cuenta de la situación, negándose a admitir la realidad; sigue dirigiéndose al mundo en el tono imperioso de una soberana cuya autoridad moral se alzara intacta e indiscutida.

Ejercer presión sobre el cónclave fue, por consiguiente, el medio utilizado por las potencias católicas para conseguir, llegada la ocasión, que fuera elegido un papa según sus conveniencias. Para poder ejercer esta presión era necesario contar con partidarios en la Curia y en el Colegio Cardenalicio. Esta es la razón de que, incluso en el siglo XVIII, los jefes de Estado católicos obligaran más de una vez al papa a conceder el capelo a sus cortesanos más serviles, hombres que quizá eran indignos de él por muchas razones. El resultado de esta política fue que en la misma Roma reinaban entre quienes poseían la autoridad una gran división y unas rivalidades que muchas veces degeneraban en conflictos. El emperador y los reyes de Francia y de España tenían sus partidarios y sus espías en la Curia. Había en Roma banderías, austríaca, francesa y española, que rivalizaban por halagar al papa, a sus nepotes o al secretariado de Estado, ministro influyente que dirigía los asuntos extranjeros y gobernaba los Estados de la Iglesia. Ya desde el siglo XVII, pero sobre todo en el XVIII, la Santa Sede hubo de defenderse mediante una política sinuosa; la diplomacia pontificia adquirió así a la larga una habilidad que unos alababan con admiración envidiosa y que otros criticaban con indignación. Un alemán se hizo intérprete de estos últimos al reconocerle que su virtud principal era una «flexibilidad de serpiente». Para todos ellos, Roma no tenía otras miras que los éxitos del prestigio y las ventajas temporales. No comprendían que, a pesar de las apariencias lamentables, los objetivos de los mejores se situaban más allá: salvaguardar los valores eternos a través de los peligros políticos, a imagen del san Cristóbal de la leyenda, que lleva al Niño Jesús a través de las olas.

Se comprenderá el motivo de que casi todos los cónclaves del siglo XVIII presenten el ingrato espectáculo de unas discusiones, que se prolongaban durante meses, de argumentaciones, amenazas, componendas y corrupción algunas veces. A partir de mediados del siglo XVII había entrado en vigor el derecho exclusivo o de veto de los monarcas católicos. De él se sirvió España en 1644 para impedir la elección del cardenal Sacchetti, partidario de Francia; en 1655 y en 1670 le tocó a Francia hacer uso de este derecho; en 1721 lo hizo el emperador Carlos VI; España nuevamente en 1758, y Francia otra vez en 1758. Cuándo, cómo o por quién fuera utilizado este privilegio, lo cierto es que nunca falló, y jamás se atrevió un cónclave a elegir papa a un cardenal contra el que hubiera opuesto su veto uno de los tres grandes monarcas católicos: el emperador, el rey de España o el rey de Francia.

A las pretensiones de los grandes se sumaban las intrigas de los pequeños, especialmente de Venecia, Toscana y Saboya. El resultado era casi siem-

pre un compromiso. Si los papas que reinaron entre el tratado de Westfalia y la época de Napoleón fueron en su mayor parte individuos sin vigor; si sus reinados pueden parecer una serie de derrotas y humillaciones, ello se debió, humanamente hablando a los procedimientos de aquel género. Cada elección avanzaba penosamente en medio de las maniobras de los mandatarios de las potencias, que mantenían una especie de «guerra fría» permanente. Era necesario, evidentemente, que aquellas maniobras tocaran a su fin normalmente por cansancio de todas las partes. De esta forma se alcanzaba una mayoría, a veces incluso la unanimidad, porque los partidos esencialmente irreconciliables llegaban a ponerse de acuerdo sobre una personalidad neutra, incolora, que se juzgaba inofensiva y, muchas veces, ya de edad avanzada. Benedicto XIII (Orsini, 1724-1730) tenía setenta y cinco años cumplidos al ser elegido. Su inmediato sucesor, Clemente XII (Corsi-ni, 1730-1740), casi ciego al ser elegido, que además no tardaría en perder la memoria, estaba cerca de los ochenta años. ¿Qué razón había para elegir a semejante anciano agotado? Es que los políticos interesados no querían un papa enérgico. Preferían ver a la cabeza de la Iglesia y de sus Estados un prelado piadoso, y preferiblemente extraño al mundo, que se dejase influir.

Esta organización tuvo al menos una ventaja, que todos los elegidos fuesen prácticamente siempre hombres piadosos, de conducta irreprochable. Entre los papas del siglo XVIII no hay ninguno que fuera hombre de conducta dudosa, sean cuales fueran sus otros defectos. Ello sucedía como consecuencia del procedimiento seguido, que con mucha frecuencia llevaba a tomar al elegido del grupo, normalmente reducido, de los cardenales convencidos del carácter funesto de las influencias políticas, que se unían para no admitir en su elección otros intereses que los de la Iglesia y la religión. Este grupo se formó en 1655. En virtud de su neutralidad política, el embajador de España le impuso el sobrenombre de «escuadrón volante». Fue precursor del partido que en el siglo XVIII habría de ser conocido corrientemente con el nombre de *zelanti*. Este nombre se ha conservado hasta el siglo XX, pero con una importantísima modificación en cuanto a su sentido. A medida que cedían terreno las influencias políticas, el término *zelanti* se fue reservando cada vez más para designar a los hombres de «derechas», conservadores, exclusivamente interesados en los problemas de la Iglesia, en modo alguno orientados hacia los problemas políticos y sociales. Con ello, el término adquirió un sentido ingrato que no había tenido durante el siglo XVIII.

Es importante el hecho afortunado de que a partir del concilio de Trento la tiara fuese llevada casi siempre por sacerdotes dignos. Al juzgar el siglo XVIII habrá que tenerlo en cuenta. Pero ello no compensa en modo alguno el grave fenómeno de una evolución intelectual que define a este siglo, que constituye su importancia histórica y que se desarrolló fundamentalmente al margen del papado y de la Iglesia. En una enumeración verídica de los hechos de la Santa Sede durante el siglo XVIII apenas hay lugar para

las grandes cuestiones que por entonces preocupaban a la humanidad y que afectaban a la causa, el motivo y la finalidad de esta vida sobre la tierra. Por otra parte, la inmensa mayoría de las intervenciones de la Santa Sede, reconstruidas minuciosa y laboriosamente por Von Pastor, parecen tener escasa relación con Dios, la religión, la salvación eterna del hombre. En estas condiciones no extrañará que la ausencia de la Iglesia significara un inmenso vacío. Cuando apareció en la segunda mitad del siglo el alba de una saludable evolución, un movimiento que habría de pasar por los excesos del odio y del terror, nadie pudo tener la impresión de que la Iglesia estuviera de parte de los oprimidos. La alianza contra natura que unió a los enemigos declarados de la religión con los josefinistas y febronianos debió sus probabilidades de éxito a la debilidad del gobierno supremo de la Iglesia. Este no poseía un pensamiento seguro ni el ardor o la energía que le hubieran permitido tomar decisiones personales. Paralizado por el nepotismo y el curialismo, resulta incapaz de llevar a cabo las reformas que reclamaban las circunstancias. Su política se apoyaba no tanto en unas preocupaciones por la moral religiosa cuanto en consideraciones jurídicas y diplomáticas, que habrían de proporcionarle éxitos temporales. Europa se veía arrastrada a la duda por la evolución del pensamiento, de la investigación, de la experimentación, y la Iglesia no le parecía otra cosa que un obstáculo. Para ejercer su tarea salvadora con respecto a aquella generación, no encontraba un programa nuevo, como lo había encontrado el concilio de Trento para su época.

Hubo aún otra laguna de consecuencias fatales: en las más altas esferas de la Iglesia fueron muy pocos los capaces de comprender que las principales causas de la revolución que se aproximaba no eran de orden clerical y religioso, sino social y económico. La Iglesia, ciega ante esta distinción fundamental, iba a verse arrastrada a la defensa de unas estructuras políticas y sociales en trance de desmoronarse. Durante mucho tiempo se mantuvo en silencio, dando a entender que sólo sentía conmiseración hacia las víctimas de uno de los partidos. Es muy frecuente olvidarse, por juzgar los acontecimientos antiguos a la luz de las situaciones nuevas, de que en principio Roma no tuvo la culpa de todo ello. La rígida identificación de la Iglesia y la religión con las instituciones del Antiguo Régimen era, en efecto, resultado final del conflicto ásperamente discutido entre la Iglesia y el Estado. El triunfo de este último equivalía a ejercer una autoridad casi absoluta sobre la Iglesia. Incluso el más grande entre los papas del siglo XVIII, Benedicto XIV, no pudo evitar este resultado. Por lo que afecta a Francia, que fue el país por excelencia de la Revolución, ello significó el triunfo del galicanismo, que lejos de resultar provechoso para la Iglesia, se convirtió en un instrumento de opresión. Ya Fénelon había predicho que las libertades galicanas se convertirían en servidumbres<sup>3</sup>. Nada debilitó tanto la posición de la Iglesia galicana como su sujeción a un sistema político y social en decadencia. Un historiador francés ha señalado con razón que si los sacerdotes eran objeto de odio o desprecio hacia finales del siglo XVIII, no era por la doctrina que predicaban,



sino por el apoyo que prestaban, muchas veces contra su voluntad, a un sistema aborrecido<sup>4</sup>. Quizá se pierda de vista con demasiada frecuencia que la «infame» a aplastar no era la Iglesia romana, sino la Iglesia galicana. Esto precisamente explica que la más grave debilidad de Roma en la segunda mitad del siglo fuese el haber cedido a las exigencias de los Borbones en la cuestión de los jesuitas. El *non possumus* indiscriminado que la Iglesia opuso a la gran Revolución en su totalidad no fue sino una prolongación de esta misma línea fatal. La manera en que actuaban los Borbones no justificaba en modo alguno que la Iglesia hiciera por ellos semejante sacrificio con detrimento de su propio apostolado.

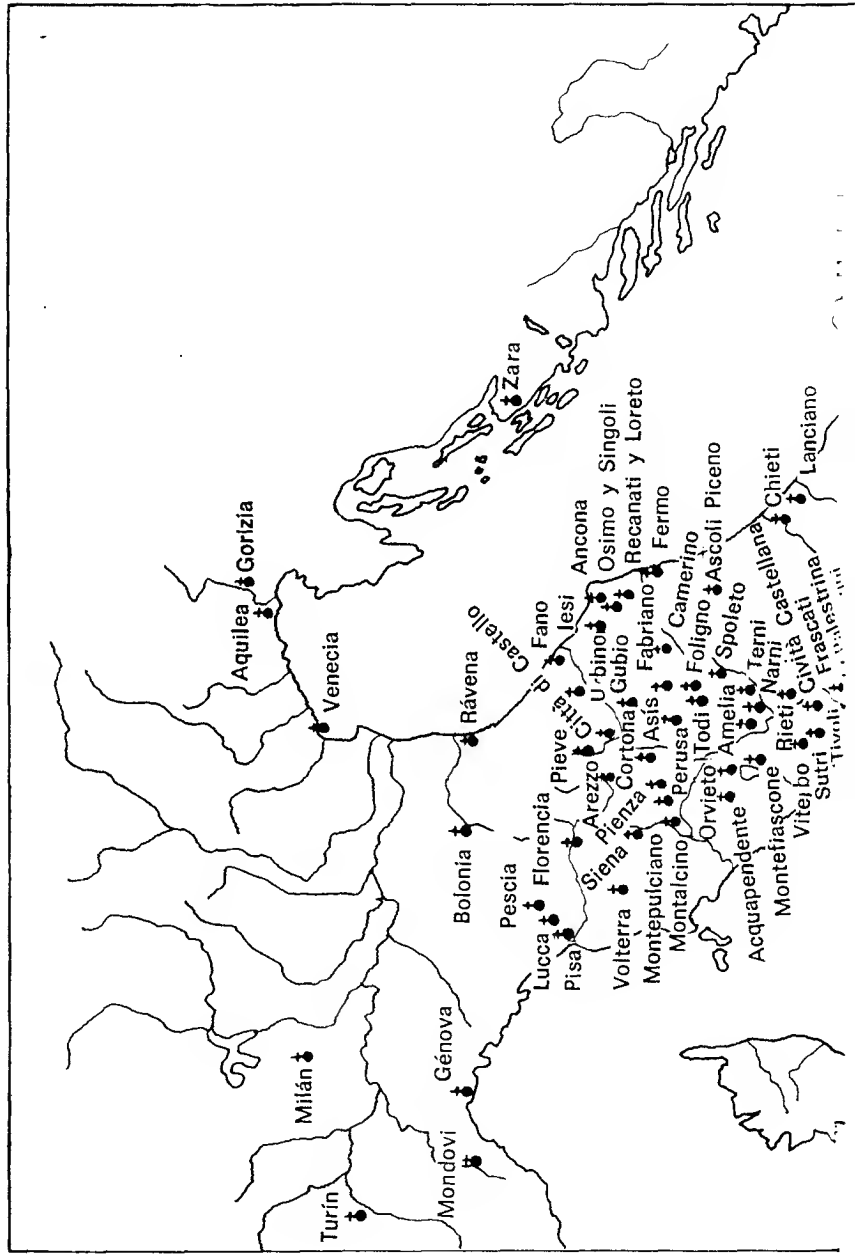
Muy triste es, por consiguiente, la historia del papado durante el siglo XVIII. Una última observación: indudablemente, los principios cesaropapistas de los príncipes católicos fueron la causa principal de la elección casi habitual de hombres mediocres; pero, a la inversa, también es claro que esta mediocridad favoreció mucho —que era lo que deliberadamente se pretendía— el avance del cesaropapismo y de los males que de ahí se siguieron. En una alianza verdaderamente contra natura, el jansenismo, el quesnelianismo, el episcopalismo al estilo de Van Espen, el febronianismo y el josefinismo, pero sobre todo el galicanismo, minaron tan seria y sistemáticamente la importancia material y moral del papado, que, según todos los indicios, estaba destinado a perecer a finales del siglo bajo los golpes de la Revolución.

#### 4. LOS PONTIFICES

Entre 1700 y 1800 se sucedieron ocho papas, todos ellos italianos y todos también, exceptuando a Clemente XIV, que era hijo de un médico, de familia noble, más o menos cardenales de Curia en el momento de su elección. Sólo el quinto de la serie, Benedicto XIV (1740-1758), superaba el nivel de la mediocridad. Los otros siete, incluidos los dos que tuvieron un largo pontificado, Clemente XI (1700-1721) y Pío VI (1775-1799), demostraron poseer una personalidad débil, dependieron por completo de unas camarillas llenas de disensiones y frecuentemente irreconciliables y no dejaron huella alguna de su época.

1. *Clemente XI* (Gian Francesco Albani, del 27 de noviembre de 1700 al 19 de marzo de 1721)

Fue elegido al cabo de seis semanas de cónclave. El esfuerzo que especialmente bajo Inocencio XI (1676-1689) e Inocencio XII (1691-1700) se había mantenido con una perseverancia rara hasta entonces para dar a la Curia una mayor solidez interna, espiritualidad y sobriedad, terminó por influir en la composición del Sacro Colegio. En consecuencia, los llamados *zelanti*, es decir, el grupo de los no enfeudados por motivos políticos o na-





ARZOBISPADOS ITALIANOS EN EL SIGLO XVIII

cionales que mantenía la línea del «escuadrón volante» de otros tiempos, disponía en aquel momento de una discreta preponderancia, pero no podía contar con la mayoría de los dos tercios requerida sino al precio de un compromiso con el contingente francófilo. Este último recibió instrucciones de Luis XIV en previsión del conflicto que se avecinaba con motivo de la sucesión española, y puso todo su empeño en lograr que fuera elegido un papa francófilo y, además de esto, complaciente. Los *zelanti* se mantuvieron mucho tiempo firmes en sus posiciones. Pero el 19 de noviembre llegó al cónclave la noticia de la muerte de Carlos II de España. Los cardenales allí reunidos temieron, no sin razón, la inminencia de una guerra europea y se sintieron obligados a cortar el nudo gordiano. Se pusieron de acuerdo, casi unánimemente, en el nombre del cardenal Albani, de cincuenta años de edad, de familia patricia, sabio bibliófilo y de tendencias favorables a Francia. Era un diplomático flexible, lleno de tacto, amable, piadoso, intachable en su conducta. Pero desde que era cardenal tenía fama de ser un *cunctator*, un eterno contemporizador falto de confianza en sí mismo. El cardenal francés Melchior de Polignac, embajador de Francia en Roma durante varios años, lo comparaba, no sin razón, a la caña agitada por el viento.

Nacido en una familia muy ligada a la corte pontificia desde hacía dos generaciones, fue creado cardenal a la edad de cuarenta años. No recibió la ordenación sacerdotal hasta diez años después y celebró su primera misa dos días antes de comenzar el cónclave. No fue consagrado obispo hasta después de su elección, el 30 de noviembre de 1700. A veces se ha insinuado que su ordenación sacerdotal se llevó a cabo únicamente para hacerle «papable»; pero en contra de eso está la tenaz resistencia que opuso durante muchos días a su elección. Se conocía lo suficiente a sí mismo para saber que la tiara le iba a resultar una corona de espinas.

El cardenal Albani se había mostrado favorable a las pretensiones francesas. Lo fue cada vez más conforme se veía venir la muerte del último Habsburgo español, Carlos II, y, con ella, el problema de la sucesión en España. Su opinión era que la herencia debía recaer indivisa en un príncipe francés. Así, cuando ya era Clemente XI, comenzó a tomar partido con una cierta ostentación a favor de Luis XIV, reconociendo al nieto de éste, Felipe V, como rey de España. Hasta le envió una carta de felicitación que puede calificarse de entusiasta. Durante la primera fase de la Guerra de Sucesión española, que estalló en 1702, no hizo, según los informes de los embajadores acreditados en Roma, y especialmente el de Venecia, ningún esfuerzo por disimular su alegría ante cada éxito logrado por las armas francesas. Pero cambió la suerte, y ello lo colocó en situación desairada, sobre todo cuando los ejércitos imperiales y prusianos empezaron a invadir Italia.

Clemente XI se creó casi sistemáticamente un enemigo en la persona del emperador Leopoldo. Esto equivalía a hacer ineficaces las exhortaciones a la paz, que desde diciembre de 1700 no cesaba de enviar a los dos primeros monarcas interesados; pero no parecía darse cuenta de ello. Se aden-

tró aún más por este peligroso camino cuando a ruegos de Luis XIV anunció el 16 de abril de 1701, mediante una bula especial, con solemnidad y empleando la acostumbrada fraseología patética de la santa indignación, su negativa a reconocer como «rey de Prusia» al elector de Brandeburgo, que había asumido este título con consentimiento del emperador desde enero de aquel mismo año. Persistiendo en esta línea, envió un legado a la solemne entronización de Felipe V como rey de Nápoles y le hizo ofrecer suntuosos regalos.

Poco tiempo después, los ejércitos franceses ocuparon algunas ciudades italianas. Eugenio de Saboya, que mandaba el ejército imperial, pidió entonces paso libre para sus tropas a través de los Estados de la Iglesia con intención de dirigirse a Nápoles, a lo que el papa se negó. Pero no pudo impedir que en 1702 se enfrentaran sobre el territorio pontificio los cuerpos de ejército francés y austríaco, pues el emperador, obviamente, se tomaba los mismos derechos que habían sido otorgados a los Borbones.

La muerte de Leopoldo I, ocurrida en mayo de 1705, agravó las ya difíciles relaciones entre el papa y el emperador. Mientras que el padre, por muy irritado que estuviera contra Clemente XI, era muy piadoso y fiel católico, respetuoso para con la Santa Sede hasta el extremo de no imaginar siquiera una agresión directa, su hijo y sucesor, José I, no se dejaba detener por escrúpulo alguno. El nuevo emperador era un potentado lleno del orgullo de los Habsburgo, propenso al escepticismo en materia de fe, enemigo de los jesuitas, cesaropapista, dispuesto a conceder legalmente igualdad de derechos a todas las confesiones, simpatizante personal incluso con las de Lutero y Calvino; en una palabra, más un precursor del josefinismo que un modelo de hijo fiel de nuestra santa madre la Iglesia. Empezó por romper las relaciones diplomáticas con la Santa Sede.

Casi a renglón seguido, el astro francés empezó a declinar. Clemente XI entonces, indeciso, perdió pie por completo. Una serie de gestos contradictorios, de intentos tardíos de neutralidad manifestaron la incoherencia de su política y hasta qué punto dependía de sus consejeros, enconadamente divididos entre sí.

En septiembre de 1706, el príncipe Eugenio de Saboya terminó de expulsar a los franceses de toda Italia, mientras que el pretendiente austríaco, hermano del emperador, lograba hacerse entronizar en Madrid con el nombre de Carlos III. La suerte había cambiado por completo, y el papa se vio cogido en una trampa. Los ejércitos del príncipe Eugenio y sus tropas auxiliares, compuestas en su mayoría de luteranos, atravesaron los Estados de la Iglesia entregándose al pillaje. Las protestas de Clemente XI se perdieron en el vacío. En la primavera de 1707, el comandante en jefe de los ejércitos imperiales remató la conquista de Italia ocupando Milán y Nápoles. En mayo de 1707, una parte de sus tropas tomó posiciones frente a Roma, mientras que, para obligar al papa a avenirse a un acuerdo, sin duda alguna, hacía circular por toda Italia en nombre del emperador un manifiesto en que se

denunciaba la soberanía temporal del papa como perjudicial a la Iglesia y a la religión. Al mismo tiempo, José I exigía, lógicamente, de la Santa Sede que ésta reconociera su autoridad sobre toda Italia. No faltaron cerca del papa algunos fanáticos que animaron a Clemente XI a excomulgar al emperador en persona, pero el pontífice se limitó a una excomunión genérica contra todos los que tomaban parte en el atentado militar. Eugenio hizo abiertamente caso omiso de ella y comenzó a imponer pesadas contribuciones a los habitantes de los Estados pontificios, incluso a los párrocos y a los conventos; permitió además que los capellanes militares luteranos celebraran su culto en el territorio pontificio para los soldados «herejes». Fue inmediatamente excomulgado por su nombre. A este decreto respondió con una serie de confiscaciones que afectaban a los bienes de iglesias y conventos en Nápoles y Milán. Impulsado por algunos cardenales y desoyendo las advertencias de otros, Clemente XI declaró la guerra al emperador en octubre de 1708. Fue un golpe en el vacío, pero que atrajo sobre Roma grandes desdichas, pues el papa no disponía de ningún ejército de cierta importancia y tampoco podía esperar ayuda de Francia, que se encontraba en situación apurada. Cuando las tropas imperiales tomaron sus medidas para marchar sobre Roma, se produjeron toda suerte de perturbaciones en la población, y de todas partes se insistió ante el papa para que éste retirase su declaración de guerra.

En enero de 1709, el emperador dirigió un ultimatum a Clemente XI: se daría a las tropas la orden de ocupar Roma por la fuerza a menos que la Santa Sede reconociese a Carlos III como rey de España y soberano de las posesiones italianas. El papa cedió en el último momento. Las armas fueron depuestas, pero la ocupación continuó. La paz definitiva se concluyó en octubre de 1709, cuando Clemente XI, bajo presión, reconoció a Carlos III en un consistorio público, traicionando así a Felipe V, al que antes había declarado legítimo sucesor. De esta manera, con una lamentable humillación para la Santa Sede, terminó la última guerra entre el papa y el emperador. Pero pronto habría de seguirse una nueva humillación, pues Felipe V logró de todas formas mantenerse en España, comportándose en adelante como enemigo irreconciliable de la Santa Sede, impidiendo, por ejemplo, todas las donaciones de las iglesias y monasterios de España a la Santa Sede.

Teniendo en cuenta todos estos fracasos de la política pontificia, no es de extrañar que las potencias que negociaron la paz en Utrecht (1713) y en Rastatt de Baden (1715) se negaran a admitir un legado de la Santa Sede, y que el agente enviado por ésta sólo pudiera mantener con los diplomáticos allí reunidos conversaciones oficiosas. También encontró el papa otros motivos para protestar repetidas veces: contra Francia por haber reconocido la sucesión protestante en Inglaterra con perjuicio de los Estuardo católicos; contra el reconocimiento del título real a Prusia; contra la cesión por Austria de la mayor parte del Alto Güeldres a dos potencias protestantes,

las Provincias Unidas y Prusia, sin pedir garantías expresas de que la religión católica seguiría considerándose allí religión del Estado. Una vez más, todas aquellas protestas fueron rechazadas.

En sus disposiciones relativas a Italia, estos tratados tuvieron además duras consecuencias. La más grave afectaba a Sicilia. Mientras que Nápoles y Cerdeña se adjudicaban a Austria, Sicilia quedaba para Víctor Amadeo de Saboya. Esto equivalía a hacer caso omiso de la soberanía pontificia sobre Cerdeña y Sicilia. Por si faltaba algo, se produjo inmediatamente un conflicto grave con el duque de Saboya, primero de una serie ininterrumpida durante tres siglos de antagonismo entre la Santa Sede y esta casa, primero ducal y luego real. Ninguna casa reinante reclamó tan obstinada y totalmente la autoridad suprema en los negocios eclesiásticos de sus territorios como la de Saboya, cuyos altercados con los papas desde comienzos del siglo xvii no habrían de terminar hasta los acuerdos de Letrán en 1929. El conflicto que ahora nos interesa se produjo casi inmediatamente después del tratado de Utrecht. Víctor Amadeo reivindicó en provecho propio los supuestos privilegios de la «monarquía siciliana», consistentes en la supremacía absoluta en materia religiosa y eclesiástica que pasaba por haber sido pactada en 1098 entre la Santa Sede y Roger I de Sicilia, y que excluía cualquier intervención del papa en los asuntos de las iglesias de su territorio. A esta pretensión del nuevo soberano respondió Clemente XI con el entredicho. De nada sirvió. Más tarde, la isla fue cambiada por Cerdeña y correspondió a Carlos VI de Austria, que renunció en parte a estas pretensiones; sólo entonces fue levantado el entredicho.

No habían terminado aún las pruebas con ocasión de la guerra sucesoria en España cuando la Santa Sede se vio ante la reaparición del peligro turco. Efectivamente, en 1714, el sultán de Turquía declaró la guerra a la República de Venecia. La Media Luna parecía amenazar de nuevo el corazón de Europa. Clemente XI se esforzó en vano por poner en marcha una alianza de todos los soberanos católicos contra los turcos. Francia, siguiendo la tradición de los últimos siglos, apoyó al sultán, primero en secreto y luego abiertamente. Pero el emperador, que por entonces era Carlos VI, consintió en aliarse con Venecia. También fue esta vez el jefe de su ejército, Eugenio de Saboya, quien rechazó por etapas, de agosto de 1716 a agosto de 1717, al enemigo hereditario de la cristiandad, terminando por vencerlo definitivamente. En recompensa, este capitán que había sido excomulgado pocos años antes, recibió como homenaje del mismo papa Clemente XI el sombrero y la espada bendecidos por él en Navidad.

Entre tanto, Italia se convertía en territorio de guerra. Poco después de la solemne conclusión de los tratados de Utrecht y Rastatt de Baden, España se dispuso a reconquistar los territorios italianos cedidos a Austria. Felipe V era un monarca insignificante, pero Isabel Farnesio, su esposa, era una intriguante ambiciosa. Esta tenía un favorito indigno, Alberoni, al que Clemente XI nombró cardenal en 1717 cediendo a las presiones de la corte espa-

ñola. Una y otro empujaban incesantemente al rey para que declarase la guerra al emperador. Francia, Inglaterra y las Provincias Unidas, firmes en su decisión de salvaguardar la paz europea, acordaron concluir una *Triple Alianza*, que no impidió a España emprender la guerra en 1717 y conquistar sucesivamente las islas de Cerdeña y Sicilia. El papa procuró inútilmente disuadir al rey de España de invadir Italia amenazándole con la excomunión. Hombre sin conciencia, Alberoni respondió amenazando con apoderarse también, en ese caso, de los Estados de la Iglesia. Inglaterra intervino a tiempo; en 1719, su flota destruyó casi por completo la armada española, lo que obligó a España a dar por terminadas las hostilidades. En diciembre de 1719 cayó Alberoni, y en enero de 1720 España se vio obligada a firmar la paz de La Haya, restituyendo todos los territorios italianos que había conquistado.

Si las relaciones de Clemente XI con la política europea se resumen en una larga secuencia de humillaciones y vanas protestas, en el ámbito propiamente religioso su pontificado también estuvo lleno de dificultades y decepciones, entre las que se cuentan, sobre todo, los conflictos con la Iglesia galicana y con la Misión de Holanda a propósito de las pretensiones dogmáticas y eclesiológicas del jansenismo. Se trata del famoso «caso de conciencia» de 1702 y años siguientes; la bula *Vineam Domini* de 1705; la bula *Unigenitus* de 8 de septiembre de 1713, dirigida especialmente contra el quesnellismo; el proceso del vicario apostólico holandés Pierre Codde, suspendido el 13 de mayo de 1702 y depuesto de su cargo inmediatamente después, y toda la sucesión de perturbaciones y nuevos conflictos que de ahí se siguió. Más adelante nos ocuparemos de estos trágicos acontecimientos, así como de una controversia no menos grave: la que se levantó entre los jesuitas, por una parte, y los misioneros de diversas órdenes, franciscanos y dominicos, sobre todo, por otra, acerca de la manera en que los primeros trataban de adaptarse a los ritos indígenas de China y Malabar.

## 2. *Inocencio XIII* (Michelangelo dei Conti, del 8 de mayo de 1721 al 7 de marzo de 1724)

El cónclave en que salió elegido este papa fue el primero en que los Estados borbónicos de Francia y España actuaron unidos como adversarios del emperador. El partido de los *zelanti* estaba débilmente representado en el cónclave. El cardenal Paolucci, antiguo secretario de Estado de Clemente XI y gran amigo de Francia, fue excluido por el veto imperial, sin el cual es casi seguro que hubiera sido elegido. Las negociaciones duraron cinco semanas. Los partidarios de los Borbones hicieron todo lo posible por lograr sus propósitos, llegando incluso a la corrupción. De esta forma lograron que fuera elegido el cardenal Conti, perteneciente a una familia de condes romanos y de sesenta y seis años de edad. Era un hombre pacífico, poco activo y de escasas energías. Apenas disfrutó de algunos días en que no estuviera



enfermo durante un corto pontificado, que duró menos de tres años. La corte de Francia insistió, quizá desde antes de su elección, para que retirase la bula *Unigenitus* de su predecesor, pues se decía que la había declarado inoportuna cuando apareció. Había motivos para tener esperanza. Mientras duró su pontificado, el papa sufrió la influencia de Francia; así, a petición del Regente, nombró cardenal al ministro Dubois, notorio galicano. Se suponía que el papa era hostil a los jesuitas; al menos les prohibió recibir novicios. Pero no se cumplieron las esperanzas que en él tenían puestas los jansenistas de Francia y de los Países Bajos; la bula no fue abrogada.

3. *Benedicto XIII* (Pietro Francesco Orsini,  
del 29 de mayo de 1724 al 21 de febrero de 1730)

Este papa, que contaba setenta y cinco años al ser elegido, lo fue por un cónclave que duró más de dos meses. Esta elección revistió todos los tintes de una solución desesperada. Fue la última vez que prevaleció la influencia del emperador. En la persona del cardenal Alvaro Cienfuegos, su embajador ordinario en Roma, Carlos VI disponía de un hombre de negocios con una experiencia diplomática inigualable y una extremada amplitud de conciencia, que le permitió ayudar a Maximiliano von Kaunitz, embajador extraordinario del emperador, a irrumpir en el cónclave<sup>5</sup>, para reiterar expresamente el veto imperial contra el cardenal Paolucci. El cardenal sobre el que terminaron por ponerse de acuerdo la facción imperial y la facción borbónica era un *zelante* sin afiliación política. Nacido en el seno de una familia de la alta nobleza, había entrado siendo joven en la Orden de los Frailes Predicadores; era un modelo venerable de monje austero, con la piedad y también la ignorancia del mundo que le correspondía como a tal. Sus preocupaciones, dirigidas casi exclusivamente al ministerio sacerdotal, quedaban limitadas por los intereses de su diócesis y de las diócesis vecinas. Dio ejemplo convocando un sínodo diocesano consagrado a estudiar las necesidades espirituales y la aplicación de los decretos tridentinos, que todavía apenas habían sido llevados a la práctica en Italia. Insistió especialmente entre sus colegas italianos para que éstos pusieran finalmente en vigor la prescripción de erigir seminarios diocesanos.

Una serie de canonizaciones son la prueba de la importancia que atribuía a la vida de piedad, pero también de su preferencia por los personajes cuya piedad tendía al rigorismo. A esta misma orientación responde el haber introducido el oficio de san Gregorio VII, con lo que además demostró su falta de intuición política y puede que simplemente psicológica. Cuando el futuro Benedicto XIV escribía a su confidente el cardenal Tencin que Benedicto XIII no tenía «la menor idea de lo que es gobernar», aludía indudablemente a la falta de perspicacia de un hombre que ponía su confianza en unos consejeros que le engañaban sistemáticamente. El que peor fama

tenía entre todos ellos era el napolitano Niccolo Coscia, «cliente» de los Orsini. Este hombre indigno, elevado al cardenalato en 1725, supo reunir, utilizando medios oscuros, una fortuna extraordinaria, y en los breves años que duró este pontificado, entre 1725 y 1730, convirtió la Curia en un foco de corrupción y simonía. Con la terquedad propia de un anciano anquilosado, el papa se negó a escuchar las advertencias que le llegaban de todas partes. Coscia, que era objeto de odio por parte del pueblo romano oprimido y saqueado sin pudor, estuvo a punto de ser linchado a la muerte de Benedicto XIII; con un salvoconducto hasta pudo asistir al cónclave. Una vez terminado éste, supo ponerse a buen recaudo. Pero en 1732 fue detenido y hubo de comparecer ante un tribunal especial, que le condenó en 1733 a diez años de prisión en el castillo de Santángelo. Clemente XII le despojó de la dignidad cardenalicia, que indudablemente le debió de ser restituida algo más tarde, pues tomó parte en el cónclave de 1740 gracias a que se le concedió la libertad temporal. A continuación fue indultado por el papa Benedicto XIV, recién elegido. Vivió aún quince años en Nápoles, donde murió en 1755, «cargado de oro y del desprecio público», según dijo el futuro papa Clemente XIV. A aquel cínico corrompido debe la historia del papado en el siglo XVIII el haber caído durante el pontificado del piadoso Benedicto XIII en lo más profundo de su decadencia.

#### 4. *Clemente XII* (Lorenzo Corsini, del 12 de abril de 1730 al 6 de febrero de 1740)

Este gentilhombre florentino, de setenta años de edad y casi ciego, fue elegido por un cónclave que duró cuatro meses, y en el que se manifestaron las señales de la peor corrupción. Toda la responsabilidad recayó ante todo sobre la casa de los Medici, que buscaba ganarse los favores del papa ante la perspectiva de las complicaciones políticas en los ducados de Parma y Piacenza, al igual que en Toscana, teóricamente feudos del papa. A través de sus banqueros de La Haya, de Londres y París, los Medici se esforzaron por comprar los votos en favor del cardenal Corsini. De este florentino, amigo del lujo, se ha podido escribir que prestaba más atención a los problemas financieros que a los de la Iglesia<sup>6</sup>; era la antítesis de su austero predecesor.

Su pontificado resultó muy insignificante por dos razones. En primer lugar, durante los primeros años, la Santa Sede se vio complicada en las guerras que sobre territorio italiano mantenían Austria y España; el papa estaba sin recursos ante los ejércitos de ambos partidos, que se entregaban al saqueo al atravesar sus Estados. Más tarde, el papa, de edad muy avanzada, se quedó completamente ciego en 1732 y perdió la memoria en 1736; ya no abandonó el lecho a partir de finales de 1738 y no tuvo apenas parte en los decretos promulgados en su nombre. En estas condiciones no es de

extrañar que reapareciera, cada vez más visible, el viejo mal de un gobierno ejercido a través de favoritos, ni que este pontificado revistiera escasa importancia para la Iglesia.

5. *Benedicto XIV* ( Próspero Lambertini, del 17 de agosto de 1740 al 3 de mayo de 1758)

De uno de los cónclaves más largos de los últimos siglos, que duró más de seis meses y terminó una vez más con una solución de compromiso, salió el papa más importante de todo el siglo, e incluso el más grande entre Sixto V y León XIII, elegido a la desesperada y por unanimidad, con la sola excepción de su propio voto. La elección resultó tan difícil por no haberse podido lograr la unanimidad en el bloque de los partidarios de los Borbones, ya que el cardenal Aldobrandini, candidato de los franceses, no logró la mayoría de los dos tercios requeridos. El elegido había sido creado cardenal en 1728, después de una carrera verdaderamente brillante en la Curia; luego, en 1730 fue nombrado arzobispo de Milán, la ciudad en que había nacido en 1675, de una familia noble. Era un sabio de múltiples talentos; su fama de historiador y canonista ha llegado hasta nuestros días, y la debió tanto a sus estudios profundos, por ejemplo, sobre los procesos de canonización y beatificación o sobre los sínodos diocesanos, como a su genio de legislador, especialmente en cuanto a legislación matrimonial: su bula *Matrimonia*, del 4 de noviembre de 1741, citada generalmente bajo el título de *Declaratio Benedictina*, está todavía parcialmente en vigor. Daba normas —que en parte se siguen aplicando— para resolver los casos planteados en los países con población de religión mixta, especialmente aquellos en que hay separación entre la Iglesia y el Estado. Demuestra que este papa era un conocedor de la materia, hombre de espíritu claro y abierto. En efecto, esta reglamentación aportaba finalmente el orden y la seguridad a que estos países aspiraban desde hacía siglo y medio; éste era el caso de las Provincias Unidas, en que la minoría católica, muy fuerte, alcanzaba casi el 40 por 100 de la población total; también era el de los países escandinavos, de Gran Bretaña con sus colonias de América del Norte, de Prusia y de otros muchos países de Alemania. Como en tantos otros terrenos, lo que había impedido durante tanto tiempo la adaptación del derecho había sido la terquedad de la Curia romana, que se negaba a admitir el hecho consumado del triunfo local de la Reforma, manteniendo su actitud de protesta estéril. Benedicto XIV terminó por cortar el nudo gordiano reconociendo la competencia de las autoridades civiles. Esa fue la orientación general de todo su pontificado, que se disponía a abandonar el rígido *non possumus*, a abrir los ojos a la realidad y a reconocer las situaciones creadas por la Reforma desde el siglo XVI.

Esta línea de conducta se manifestó en un episodio poco importante en sí mismo, pero muy significativo: el reconocimiento oficial del rey de

Prusia por el papa. Las protestas grandilocuentes de sus predecesores habían comprometido la situación de los católicos en territorio prusiano, es decir, en lo que entonces se llamaba la «Misión del Norte»; la conducta conciliadora de Benedicto XIV, por el contrario, mejoró esta situación. El papa llegaría muy pronto a establecer una correspondencia personal con Federico el Grande, consiguiendo incluso granjearse la amistad del rey. Esta actitud sirvió especialmente para ahorrar dificultades a los católicos de Silesia, región que había sido anexionada por Prusia, a los que estuvo a punto de comprometer seriamente la falta de habilidad de sus obispos, especialmente del cardenal Zinzendorf, arzobispo de Breslau.

Por lo demás, la mejora de las relaciones entre la Santa Sede y las potencias europeas era un objetivo que el papa no perdía nunca de vista. Dotado de una personalidad de que carecieron la mayoría de sus antecesores y sucesores, imprimió su propia huella a la política extranjera. A contrarresto de la Curia, envarada por sus tradiciones, frenada por las cuestiones de prestigio y muchas veces dominada por el resentimiento, siguió una orientación rectilínea, no dejándose guiar sino por la firme voluntad de servir a los intereses de la Iglesia y de la religión, al precio incluso de unos sacrificios que hasta entonces se habían juzgado imposibles. De esta forma se convirtió en el papa de los concordatos, acertando —según la expresión de Pastor— a gobernar la nave de san Pedro entre la Scylla del galicanismo y otras pretensiones de las Iglesias nacionales y la Caribdis de los prejuicios religiosos de la «Ilustración». Su primer éxito fue el concordato con el reino de Cerdeña, concluido en 1741, que él mismo preparó en su correspondencia con el rey Manuel III de Saboya, el más exigente hasta entonces, como hemos visto, de los «pequeños príncipes italianos». A decir verdad, el buen entendimiento no duró mucho como consecuencia de la inconstancia de los Saboya, pero no dependió del papa que las cosas sucedieran de otra forma.

Benedicto XIV tampoco escatimó esfuerzos para mejorar las relaciones con el reino de Nápoles y Sicilia, ordinariamente tensas y a veces francamente hostiles. Desde 1734, el reino tenía como soberano a un descendiente de los Borbones españoles; el gobierno estuvo dirigido durante más de cuarenta años, hasta 1776, por el ministro Bernardo Tanucci, un pedante obtuso y satisfecho de sí mismo, anticlerical y enredador impenitente. El papa dio pruebas de mesura y paciencia, demostrando un prudente relativismo con respecto a las exigencias jurídicas que la Curia juzgaba intangibles, llegando, por ejemplo, a admitir la entrada de laicos en los tribunales canónicos. Gracias a todo esto, el papa tuvo la satisfacción personal de firmar en 1741 un acuerdo con este vecino arrogante que reclamaba los pretendidos derechos de la «monarquía siciliana».

No menos difíciles fueron las relaciones entre Roma y España al iniciarse este pontificado. Los Borbones españoles habían traído consigo desde Francia al nuevo reino recién adquirido las prácticas galicanas. Durante

mucho tiempo los apoyó, por no decir que los guió en esta materia, el ya citado cardenal Alberoni, hábil e implacable enemigo de la Santa Sede. Aspiraban obstinadamente a ejercer el patronato real absoluto sobre todos los obispados y beneficios de España y de sus inmensos territorios de ultramar. Por lo que se refiere a estos últimos, existía de hecho este «patronato universal» desde los acuerdos firmados con Alejandro VI (1492-1503) y sus sucesores en el siglo XVI. Reconocerlo también en cuanto a España hubiera significado una grave pérdida financiera para la Santa Sede, sin mencionar la pérdida de influencia personal sobre los titulares de las sedes. Los soberanos en cuestión fueron en su mayoría personalidades insignificantes, pero en este terreno se dejaban guiar por unos consejeros eclesiásticos llenos de prejuicios contra la Santa Sede; éstos fueron, sucesivamente, los cardenales Molina y Acquaviva, y más tarde, durante bastante tiempo, el jesuita francés Le Fèvre, confesor de Felipe V. Este monarca murió en 1746, dejando como sucesor a su hijo Fernando VI, que mantuvo íntegramente las pretensiones de su padre. En los asuntos eclesiásticos se dejó guiar, sobre todo, por el jurista Rafael Macanaz, una especie de febronianista anticipado. A él, sobre todo, se debió el concordato firmado en 1753 entre Benedicto XIV y España, que casi es una capitulación de la Santa Sede ante las exigencias de la corona española.

Este concordato fue una de las cosas que más reprocharon al papa durante toda su vida los cardenales romanos. Es cierto que, sobre todo al principio de su reinado, el papa se entendió muy mal con ellos, acusándolos de engañarle y de pasar por encima de su persona para negociar y resolver personalmente toda clase de asuntos. Pero también es verdad que más tarde numerosos historiadores, que por lo demás estaban bien dispuestos hacia este papa en otros aspectos, vieron en este concordato una grave debilidad. En virtud de una concatenación de circunstancias lamentables, sigue considerándose hasta nuestros días como un ejemplo de cesaropapismo. Pero es evidente que las pretensiones de la corona española podían alegar como base los derechos que tan desacertadamente se le habían concedido antes, y Benedicto XIV no tenía más remedio que reconocerlos. Con ello se logró al menos la paz, poniendo fin a un conflicto jurídico que duraba ya cuarenta años y en el que al papa no le quedaba ninguna esperanza; indirectamente, la causa de la religión salió beneficiada.

La buena voluntad hizo posible un arreglo más rápido con Portugal. Debido esencialmente a unas dificultades semejantes relacionadas con el patronato, este país vivía en conflicto permanente con Roma desde 1728, a consecuencia de todo lo cual, la mayor parte de sus obispados estaban vacantes. También en esta ocasión llevó Benedicto XIV la flexibilidad hasta el extremo, y poco después de su designación como papa consiguió restablecer un buen entendimiento. Tampoco esta vez se pudieron evitar penosos sacrificios morales y financieros, siendo preciso recurrir a métodos criticables, como el otorgar ciertas prebendas a los bastardos de Juan V (1706-1750) y hasta

conceder en 1748 al mismo rey, un autócrata amante de la gloria, el título de *rex fidelissimus*.

Por lo que se refiere a la vida interna de la Iglesia, entre las realizaciones de este pontificado ya hemos señalado la actualización del derecho canónico. Entre las preocupaciones del papa también ocupó un lugar importante un proyecto de reforma del breviario; el papa tenía tras de sí una larga carrera científica y se había formado en la crítica de las fuentes, lo que le animaba y orientaba a depurar a fondo sus lecturas históricas. En 1741 instituyó una comisión que debería ocuparse de este asunto, y que después de muchos esfuerzos logró presentar un informe; el papa lo estimó insuficiente y se puso él mismo a la tarea de rehacerlo, pero no le sería posible darle fin.

Había otra labor que exigía menos preparativos y precauciones: la de reducir el número de las fiestas de guardar, que en algunos países no había cesado de aumentar. Con ello se respondía a los deseos de no pocos príncipes y gobernantes, y en especial de muchos pioneros de la racionalización del trabajo.

También es muy característica la actitud de Benedicto XIV con respecto al *Indice*. En 1753 dictó nuevas normas a esta Congregación, tan temida por su vigilancia minuciosa; la intención manifiesta del papa era hacer respetar la libertad reconocida a los escritores para expresar su pensamiento. Con unas medidas de este tipo se anticipaba, por así decirlo, a muchas reformas que reclamarían después los intérpretes del «catolicismo ilustrado», que no dejarían de invocar su nombre. Más adelante trataremos de la actitud adoptada por el papa en la controversia relativa a la Compañía de Jesús y a la situación de ésta en los países gobernados por los Borbones, así como de sus decisiones en la querrela de los ritos, que se reanimaba con ardor nuevo y muchas veces poco edificante.

Mientras duró su pontificado, de dieciocho años, Benedicto XIV demostró con sus palabras y sus actos que comprendía las necesidades de aquella época y que apreciaba las tentativas llevadas a cabo para renovar la Iglesia y la sociedad. Preveía los grandes cambios que se preparaban y hablaba del deber que incumbía a la Iglesia de adaptarse a ellos. Distinguía netamente entre su soberanía espiritual y su soberanía temporal, afirmando sin cesar que la primera era la más importante; algunos grandes personajes de la Curia le miraban como sospechoso de querer liquidar en gran parte este poder temporal. Creían ver un indicio de ello en su tendencia a reducir los efectivos del ejército pontificio, cuya impotencia reconocía el papa abiertamente. Pero aquellos esfuerzos respondían con toda lógica a su intención general de sanear la difícil situación financiera del país, paralelos a los que hacía —sin gran éxito, por otra parte, debido a un sabotaje sistemático— para corregir la jurisprudencia y extirpar los peores abusos del régimen de la gran propiedad territorial de las familias nobles.

Bajo su reinado quedó plenamente demostrada la impotencia militar y política del país. Su vulnerabilidad daba seguramente la medida exacta de

su débil posición. Apenas elevado al solio pontificio, el papa hubo de experimentar, como soberano temporal, la situación ambigua de su pequeño Estado, o como él mismo decía con un sentido del humor que nunca perdió, del «mártir de la neutralidad». Dos meses después de la elección de Benedicto XIV, murió el emperador Carlos VI, y con ello sonó la hora de nuevas operaciones militares en la península. Las tropas españolas desembarcaron en Italia para arrebatarse la Lombardía a la nueva soberana de los bienes hereditarios austríacos, María Teresa. Las tropas de Nápoles, reino que pertenecía desde 1734 a un príncipe Borbón español, marcharon hacia el Norte, atravesando los Estados Pontificios, para reunirse con los españoles. Las protestas de la Santa Sede fueron rechazadas sin más explicaciones. En los años siguientes, cuando las tropas austríacas se disponían a conquistar Nápoles, la miseria de los Estados Pontificios llegó al colmo: las tropas españolas, austríacas y napolitanas circulaban por el territorio entregándose a continuas escaramuzas y al pillaje. Estas amarguras no tendrían fin hasta que se firmó la paz de Aquisgrán en octubre de 1748.

Lo cierto es que la actitud conciliadora de Benedicto XIV ante las exigencias de los soberanos, católicos y protestantes, mejoró el clima en que debían vivir la Iglesia y la religión. Criticó a la Compañía de Jesús y llegó a inquietar a algunos de sus miembros diciendo en cierta ocasión al padre Centurioni, general de los jesuitas, con el estilo irónico que le caracterizaba: «El artículo de fe según el cual yo tendré un sucesor no ha sido dicho de vos». Semejante realismo, así como el gusto por una ironía un poco cínica eran frecuentemente mal interpretados en los ambientes eclesiásticos. En la Curia nadie se privaba de criticar a este sabio convertido en papa, que para algunos no estaba en su sitio sobre el trono de san Pedro, ya que era *mag-nus in folio sed parvus in solio*, gran escritor, pero mediocre gobernante<sup>7</sup>.

Fuera de la Iglesia era universalmente estimado. La razón de ello era sobre todo el interés que prestaba a la cultura. Más de un cultivador de las ciencias eclesiásticas encontraría en él consuelo y apoyo, pues este papa no dejaba pasar ninguna ocasión para dejar fuera de duda la libertad de investigación y de testimonio, señalando siempre una clara diferencia entre los dogmas y las teorías de escuela. Es preciso subrayar que comprendió el espíritu de su época favoreciendo enérgicamente el estudio de las Ciencias naturales, que hasta entonces había estado muy descuidado en la mayor parte de las instituciones docentes católicas; creó nuevas cátedras en la Universidad pontificia, dotándolas de laboratorios de física y química. Además fundó las academias de arqueología, de anatomía, de historia y de la liturgia y de historia del arte. Por otra parte, gracias al interés personal que puso en la biblioteca vaticana y más concretamente en su abundante colección de manuscritos, esta institución ganó la más alta estima en el mundo de los estudiosos. También se debió a su celo la revisión del *Indice*. Emprendida por la comisión que él instituyó, no se llevaría a término hasta el pontificado de su reaccionario sucesor Clemente XIII. Consistió en una minuciosa puesta

al día de las condenaciones todavía en vigor, poniendo fin, entre otras, a las condenaciones que aún pesaban sobre las obras de Copérnico y Galileo (1759).

No es de extrañar que este papa gozara de la más alta estima por parte de todos los que se dedicaban a las ciencias y a las artes, fenómeno que volvería a producirse un siglo más tarde con León XIII. Ello demuestra el prestigio que el papa y la Iglesia tienen ante el mundo y con qué facilidad un pastor supremo verdaderamente abierto al género humano y a las dudas que lo corroen recupera la confianza perdida. Montesquieu llamaba a Benedicto XIV «el papa de los sabios»; innumerables fueron las obras de sabios católicos y no católicos que le fueron dedicadas. La dedicatoria que le hizo Voltaire de su *Mahomet*, en 1740, ha sido interpretada más tarde como irónica. Ciertamente, si se piensa en el futuro «filósofo de Ferney» y sobre todo en su «aplastad a la infame», hay motivo para asombrarse de que Voltaire escribiera al papa: «Me veo obligado a reconocer la infalibilidad de Vuestra Santidad tanto en las decisiones literarias como en las otras cosas más respetables»; pero también se corre el riesgo de equivocarse al explicar el pasado según lo ocurrido después. En el caso presente no se puede excluir la hipótesis de que incluso un cínico deísta como Voltaire esperara todavía en 1740 que un papa con ideas tan amplias habría de hacer un gran bien al género humano. Más convincentes resultan, sin embargo, las voces de tantos no católicos que al saber la noticia de la muerte de Benedicto XIV rindieron homenaje a sus grandes cualidades de espíritu y de corazón, y especialmente a la protección que otorgó a la libertad de espíritu. Federico el Grande se contó entre ellos.

También los historiadores han formulado sobre él un juicio generalmente muy favorable. Macaulay declaraba —no sin partidismo, por lo demás— que había sido el mejor y el más sabio de los doscientos cincuenta papas. Ranke elogia calurosamente los esfuerzos de entendimiento cordial entre la Iglesia y el Estado que distinguen tan claramente a este pontificado de casi todos los demás. Sobre este último punto es preciso hacer una observación. De la situación surgida a partir de la inversión de las alianzas en 1756, con la hegemonía creciente de las potencias no católicas y el declinar cada vez más acentuado de los Estados católicos, sólo un papa con las disposiciones espirituales y políticas de Benedicto XIV hubiera podido dar a la Iglesia la oportunidad de mantener su influjo sobre un mundo en fermentación, llegando posiblemente incluso a reforzarlo. Pero Benedicto XIV llegaba por entonces al final de su carrera y de su vida. Murió el 3 de mayo de 1758, casi de ochenta y tres años de edad. Se puede pensar que en política se sobrevivió. No es de extrañar que en virtud de la ley natural de acción y reacción que hace de la ley del péndulo norma casi general en la historia del papado, a este pontificado de reconciliación siguiera otro mucho más rígido.

Entre los historiadores católicos del siglo XIX, este papa que con tanta claridad demostró sus preferencias por la conciliación no fue universalmente



estimado. Hergenröther opinaba que en su deseo de adaptarse al espíritu del siglo de las «luces», Benedicto XIV se dejó arrastrar más lejos de lo que era razonable o incluso de lo que en principio era admisible. Este juicio responde al espíritu del ultramontanismo. A pesar de todo, en la tendencia a la glorificación, innegable por parte de algunos autores católicos de ideas distintas, es preciso señalar una cierta sistematización. En primer lugar, la voluminosa correspondencia autógrafa de este apasionado autor epistolar deja la impresión de que Benedicto XIV llevaba su buena voluntad excesivamente lejos, tratando las divergencias y dificultades como cosas sin importancia de las que no hay por qué hacer caso. En su procedimiento habitual de recurrir al humor para salvar los puntos muertos<sup>8</sup> es de alabar su habilidad, no su energía. Además, no era perfectamente constante en sus opiniones, ni siempre se mostraba lógico. Sus expresiones permiten suponer que muchas veces se plegaba en exceso a la mentalidad de su corresponsal o de su interlocutor, y que en las negociaciones políticas acudía frecuentemente a recursos improvisados. En una carta dirigida a Luis XV afirma que la acción más gloriosa del reinado anterior había sido la revocación del Edicto de Nantes, expresión desconcertante en quien había predicado durante toda su vida la moderación y la tolerancia. Características muy agradables de su persona eran la sencillez y la humildad; hay motivo justificado para reconocerle este mérito, pero aquellas virtudes iban en él acompañadas de la vanidad propia de un anciano hablador que sentía una tendencia incorregible a derivar hacia la expresión burlona muchas veces poco refinada y hasta un tanto grosera, con bromas que debían de escandalizar a los famosos «pequeños», sobre todo cuando no se recataba de mezclar lo sagrado y lo profano. Esta afición le siguió hasta su lecho de muerte, donde dijo de sí mismo *passus sub Pontio*, aludiendo al nombre de su médico personal, Ponzio. Pero fue sobre todo su inclinación a bromear con su propia dignidad lo que parece haber engañado a muchos. Acostumbraba a hacer afirmaciones como ésta: «Si bien es verdad que en mi seno se encuentra encerrada toda verdad, debo reconocer que no encuentro la llave»<sup>9</sup>. Expresiones irónicas como ésta eran síntoma de su estilo personal de mezclar lo serio y lo jocoso. En consecuencia, a su alrededor no faltaron quienes se preguntaran si su doctrina era verdaderamente sólida, y si en su persona no habría tomado posesión del trono pontificio un relativismo deísta. Este rasgo puede hacer más comprensible la reacción del pontificado siguiente. Esas eran las sombras del retrato de un hombre simpático y sensato.

6. *Clemente XIII* (Carlo Rezzonico,  
del 6 de julio de 1758 al 2 de febrero de 1769)

Pertenecía este pontífice a la nobleza veneciana. A pesar de que había sido favorito de su antecesor, era muy distinto de él. Lo describen bien los calificativos que le aplica un historiador francés: «Pacífico y dulce, piadoso, más instruido que cultivado»<sup>10</sup>. Carecía de la viveza de espíritu, del humor,

de la psicología y la resolución que había poseído Benedicto XIV. Como la mayor parte de las personas piadosas y escrupulosas, sus ideas se mantenían firmemente en la línea de la tradición, y se mostraba reticente con respecto a todo lo que significara una novedad o una adaptación. Cuando desde Francia se le propuso reorganizar la Compañía de Jesús a fin de que pudiera sobrevivir, sugerencia que no hubiera dejado de ser bien acogida por su predecesor, su respuesta fue *sint ut sunt aut non sint* (que se queden como son o que dejen de ser); esta reacción lo retrata de cuerpo entero, en su orientación rectilínea y sin matices. Es comprensible que un hombre como él tuviera escaso éxito en la diplomacia. Mientras que bajo Benedicto XIV, al menos durante un largo período, el crédito político de la Santa Sede había sido más firme que nunca durante el siglo XVIII, a la muerte de Clemente XIII alcanzó su punto más bajo: el papa se había enemistado con casi todos los príncipes católicos. Este resultado sólo en parte fue obra suya, pues su política estuvo determinada por sus consejeros más que por él mismo. Mientras que Benedicto XIV dominaba suficientemente a los que le rodeaban y prescribía personalmente al menos las líneas directrices de la política eclesiástica y temporal, el escrupuloso Clemente XIII dependía con mucho de su secretario de Estado, el cardenal Torrigiani, que no era precisamente el miembro más desinteresado del Sacro Colegio. La coyuntura planteaba problemas muy críticos: alternativa cotidiana de oponerse o adaptarse; especialmente urgente resultaba el problema de conservar o suprimir la Compañía de Jesús. En aquellas condiciones, la personalidad débil del supremo pastor de la cristiandad se convertía en un desastre.

Aparentemente, la inversión de las alianzas, con el acuerdo político entre Austria y Francia, anteriormente enemigas irreconciliables, creaba una situación más favorable para el cónclave. En efecto, todos los soberanos católicos se unieron en el deseo edificante de que el papa a elegir fuera un buen pastor, un padre imparcial para todos los cristianos, lo más semejante posible a Benedicto XIV<sup>11</sup>, que ya en vida se había convertido en personaje legendario. Sin embargo, no fue cosa fácil lograr el acuerdo. Ello fue debido a la actitud inquebrantable de Francia, que hacía del problema de los jesuitas la baza de aquel cónclave y trataba de eliminar a cualquier cardenal que les fuera más o menos favorable. Así, la elección del cardenal Cavalchini, obispo de Ostia, de sesenta y cuatro años de edad, jurista de renombre, como el papa difunto, fue descartada por el veto de Francia, debido a su posición favorable con respecto a los jesuitas y a su aprobación sin reservas de la bula *Unigenitus*. Al cabo de siete semanas salió del cónclave la figura inexpressiva, desmañada y abúllica de Rezzonico. Le costó mucho obtener la mayoría requerida, y la debió sobre todo a la elocuencia del cardenal austríaco Rodt; cediendo a ella, algunos franceses se conformaron con un hombre que, siendo cardenal, había hablado a favor de la canonización de Belarmino, símbolo para Francia de los adversarios del galicanismo. Pero en cuanto a la cuestión candente, Rezzonico nunca se había pronunciado a favor o en contra; una vez más fue

su carácter inconsecuente y la esperanza de poder influir sobre él lo que determinó la elección del nuevo papa.

Quienes así pensaban tuvieron en seguida motivos para caer en la cuenta de que se habían equivocado. El nuevo electo se mostró muy difícilmente accesible a las influencias extrañas y, por el contrario, tan penetrado de su vocación espiritual, que a ella subordinaba sistemáticamente el interés de las buenas relaciones con las cortes y los gobiernos. Inaccesible a las maquinaciones de quienes querían inducirle a suprimir la Compañía de Jesús, no pudo evitar que la cuestión candente envenenara cada vez más el clima religioso de los Estados gobernados por los Borbones. Mediante su bula de 1765 *Apostolicum pascendi munus*, protesta casi provocativa, con su lenguaje de sentido denso, contra el espíritu de la época, confirmó de nuevo a la Compañía tan ásperamente vilipendiada por muchos. Pero con ello no logró otra cosa que aumentar la exasperación de que habría de ser víctima la propia Compañía.

Como se verá más adelante, esta exasperación alcanzó su punto culminante a comienzos de 1769 y puso en un callejón sin salida al soberano pontífice, de setenta y seis años de edad y ya muy debilitado. Los embajadores de los soberanos de Nápoles, Parma, Portugal, Toscana, Saboya, España y Francia lo abrumaban con sus amenazas; en enero de 1769 pareció que ya habían logrado vencer su resistencia. Agotando los últimos recursos, puesto que María Teresa se negaba a intervenir, convocó para el 3 de febrero un consistorio del que no habría podido salir otra solución que capitular al menos en parte. Le fue ahorrada esta humillación. La víspera, una crisis de apoplejía puso fin bruscamente a la vida de un príncipe de la Iglesia noble pero desafortunado. Todo su pontificado se desarrolló bajo el signo del *non possumus*. La debilidad económica de los Estados pontificios había alcanzado su punto más bajo, llegando hasta la indigencia. Su autoridad se vio gravemente perjudicada no sólo por los ataques venidos de fuera, sino también por una crítica subversiva desde el interior. Durante este pontificado las prensas holandesas y suizas dieron a la luz numerosas obras de deístas y ateos franceses que hicieron mucho ruido: las de Helvetius, Berruyer, Volney, Voltaire, Diderot, d'Alembert y Rousseau. Con incluirlas inmediatamente en el *Indice* no se logró disminuir su audacia. Hacia mediados de este reinado se publicó la famosa obra de Febronius. Aquel mismo año, el 1763, los «Viejos Católicos» de Utrecht celebraron un sínodo que reafirmó sus protestas y sus pretensiones. Tampoco en este asunto fue capaz Roma de intervenir más que con el anatema. También en el curso de estos diez últimos años se inició, por influjo del canciller Von Kaunitz, como más adelante se expondrá, la evolución sistemática hacia la forma austríaca de erastianismo que habría de ser conocida con el nombre de josefinismo.

7. *Clemente XIV* (Giovanni Vincenzo Antonio Ganganelli, del 19 de mayo de 1769 al 22 de septiembre de 1774)

Nació en las cercanías de Rímìni en 1705; era hijo de un médico y se hizo franciscano de la rama de los conventuales; fue creado cardenal en 1759. Su elección tuvo lugar al cabo de un cónclave que duró tres meses, en una votación por unanimidad menos un voto. Ello significó la victoria del bloque borbónico, es decir, de la conjura internacional contra la Compañía de Jesús. La muerte repentina de Clemente XIII en el momento preciso en que, según todos esperaban, iba ya a ceder ante los Borbones y suprimir la Compañía, hizo que el problema de los jesuitas se convirtiera en la baza decisiva del cónclave. El cardenal Ganganelli se había contado anteriormente entre los defensores de los jesuitas, pero poco a poco había ido evolucionando hasta convertirse en uno de sus enemigos. No debió de dejar lugar alguno a duda acerca de su intención de suprimir la Compañía. Un acontecimiento particular hizo que este cónclave se distinguiera de todos los demás. El 15 de marzo llegó a Roma el emperador José II acompañado de su hermano, el archiduque de Toscana. Durante casi quince días mantuvo conversaciones con los cardenales, habiéndose levantado la clausura con este fin. Hizo ver claramente que la supresión de la Compañía respondía a sus deseos, dando además seguridades de que su madre, María Teresa, no tenía intención alguna de hacer nada en favor de los jesuitas. La correspondencia diplomática cruzada entre Viena y París confirma la exactitud de esta declaración. Por lo demás, el emperador expresó el deseo de que el cónclave lograra elegir un papa al estilo de Benedicto XIV. Es posible que la visita del emperador convenciera a muchos cardenales, que con Clemente XIII se habían sentido inclinados a mantener la Compañía de Jesús, de que sus esfuerzos serían inútiles.

A continuación prosiguieron en Roma las conversaciones diplomáticas durante todo el mes de abril y la primera mitad del mes de mayo; las relaciones que los embajadores seguían manteniendo con los cardenales entre tanto hicieron que el secreto del cónclave resultara una verdadera farsa. El sólido grupo de los *zelanti*, firmes partidarios en general de la política de Clemente XIII, se opuso durante mucho tiempo a la excesiva arrogancia de los diplomáticos, pero terminó por ceder ante lo inevitable y decidió entregar sus votos al ambicioso, aunque circunspecto, Ganganelli. Este se había negado a comprometerse por escrito a suprimir la Compañía. Pero cuando el cardenal Bernis, embajador de Francia en Roma, le presentó un protocolo al estilo de las «capitulaciones» o «juramentos» que se usaban en las elecciones imperiales, dio seguridades verbales de que personalmente estimaba que la supresión era posible y deseable. Incluso envió a los cardenales españoles De Solís y De la Cerda una declaración escrita en este sentido<sup>12</sup>. A la luz de estos hechos, preguntarse si Ganganelli seguiría siendo libre, una vez

elegido papa, en relación con el problema de los jesuitas es cuestión de pura forma. A ejemplo de Benedicto XIV, el nuevo papa estaba preocupado principalmente por el buen entendimiento con los gobiernos de los diferentes Estados. A pesar de todo, la bula de supresión que todos los príncipes católicos, incluso los de Viena, esperaban y reclamaban de él, no fue promulgada hasta cuatro años después de su elección. Esto prueba únicamente que en la Curia seguía siendo muy firme la resistencia. Abordaremos este tema más adelante. De momento sólo haremos una observación. La supresión, independientemente de como cada cual la juzgue, y luego el trato que el papa en persona dio a los principales dirigentes de la Compañía suponen al menos la prueba de que se consolidaba la influencia de los poderes temporales sobre la Iglesia. Desde este punto de vista, el pontificado de Clemente XIV es una página sombría en la historia moderna de la Iglesia.

La imagen de este papa sigue siendo objeto de discusión. Se está de acuerdo en su conducta intachable, en la solidez de sus conocimientos teológicos, en el profundo interés que dedicaba a las diversas ciencias profanas, sobre todo a la biología, en su piedad y en su afabilidad. Pero mientras unos afirman que era hombre incauto e ingenuo, otros le tachan de astucia y doblez, así como de ambición ilimitada. De todas formas, lo cierto es que a pesar de su buena voluntad no acertó, en un pontificado de menos de cinco años, a dar prueba alguna de talento como gobernante ni de conocimiento de los hombres. Dio su confianza a individuos indignos, como el franciscano excesivamente interesado Bontempi, enemigo intrigante y descarado de los jesuitas —a él se debe el falso rumor de que el papa murió envenenado— y al charlatán sin escrúpulos Niccolo Bischì. Nada hay de cierto en el rumor que corrió de que el papa había muerto corroído por los remordimientos y la desesperación, pero es seguro en cambio que no le faltaban motivos para declarar que la tiara, antes tan ardientemente deseada, era una carga demasiado abrumadora. Casi se puede decir que había fracasado en todo. No hubiera podido replicar apenas nada al juicio severo que comunicó a Viena el embajador imperial en Roma: «Si la Santa Sede se encuentra en una situación de perplejidad absoluta, ello es el resultado natural de la inercia del papa y de la inestabilidad caprichosa de algunos favoritos incapaces y desvergonzados que lo tienen todo en sus manos»<sup>13</sup>.

#### 8. *Pío VI* (Gianangelo Braschi, del 15 de febrero de 1775 al 29 de agosto de 1799)

Al cabo de cuatro meses de deliberaciones y maniobras, un cónclave irremediabilmente dividido —a propósito de la cuestión de los jesuitas, que seguía siendo el punto delicado— consiguió ponerse unánimemente de acuerdo en la persona del cardenal romano Braschi, de cincuenta y siete años de edad. A lo largo de las discusiones se había comportado de tal manera, que no resultaba del todo inaceptable para ninguno de los dos partidos. Esto

quizá sea la prueba de que era una personalidad nada relevante. Como papa, sin regatear esfuerzo alguno en su tarea, dejaría ver en numerosas ocasiones los puntos débiles de su carácter. Había sido secretario de Benedicto XIV, y con él compartió el gusto por las relaciones constantes con los grandes de este mundo; la gallardía de su estatura, su flexibilidad de movimientos, su facilidad de palabra cortés, parecían augurarle el éxito en este terreno. Pero las circunstancias no eran en absoluto propicias. El famoso viaje a Viena en 1782 debió de estar motivado en parte por la esperanza de que su presencia imponente bastaría para lograr el éxito, pero en al austero José II produjo el efecto contrario. El pueblo de Roma le otorgó inmediatamente su aprecio por su aspecto exterior y su afabilidad ostentosa, pero, a la larga, su vanidad pasó a ser objeto de burlas<sup>14</sup>, y su afición a la magnificencia, que le llevó a emprender costosas construcciones, provocaba cada vez mayor indignación. Lo que más daño causó a su autoridad moral fue la acogida que prestó a los halagadores y parásitos. El nepotismo reapareció de forma muy acentuada. Por otra parte, los nombramientos que hizo para los cargos de la Curia no fueron afortunados. Así, uno de sus secretarios de Estado, el cardenal Boncompagni, designado en 1786 y despedido en 1789, era hombre superficial, interesado, egoísta y de conducta poco edificante<sup>15</sup>.

Los favores sistemáticos concedidos a su familia, concretamente a los hijos de su hermana Giulia Onesti-Braschi, dieron amplio margen a la crítica. Uno de ellos, Romoaldo Onesti-Braschi, paso en seguida a ser nombrado cardenal, en 1786, y parece haber sido un hombre amable y discreto. Por el contrario, el hermano mayor, Luigi, elevado al rango de duque y cuyo matrimonio fue bendecido personalmente por el papa en la Capilla Sixtina con una pompa principesca el año 1781, hizo todo lo posible durante este pontificado para enriquecerse gracias a los favores de su tío. Lo logró con creces: en diferentes ocasiones le fueron confiados cuantiosos capitales de los fondos pontificios, y por un precio de compra relativamente bajo adquirió grandes extensiones de terreno, entre otros lugares, en las marismas pontinas, drenadas por cuenta de la Santa Sede. A causa de este sobrino insaciable, Pío VI se embarcó en un penoso proceso hereditario que costó millones y años; ya no se trataba de la Santa Sede, sino del papa en persona, al que se hacía objeto de comentario<sup>16</sup>. De acuerdo con su tío, este nepote, universalmente despreciado por la burguesía romana a causa de su brutal arrogancia, se construyó una residencia espléndida en Roma, el Palazzo Braschi, en el sector urbano de la Piazza Navona, muy cerca del «Anima» y del famoso «Pasquino»; según ciertos informes, el papa en persona contribuyó con grandes sumas a su edificación. El enriquecido Braschi intentaría en seguida ponerse al servicio de la Revolución, tratando así de mantenerse, lo que consiguió en parte, bajo la república romana al tiempo que su protector moría en el exilio. El favor concedido ciegamente a semejante individuo fue una debilidad funesta de un papa que hasta cierto punto era mantenido apartado del mundo por una Curia dividida. Hoy nos preguntamos, y quizá

no seamos del todo justos, cómo es posible que Pío VI, en medio de las perturbaciones que desgarraban a Europa, siguiera construyendo palacios, rodeándose de tesoros artísticos y manteniendo con magnificencia su corte.

Hay que señalar en el carácter de Pío VI ciertos rasgos contradictorios: piedad recogida, preocupación por los desastres económicos de su país, flexibilidad amable en sus relaciones, moderación en política..., junto a la avidez de honores y ganancias y la falta de resolución. Ciertamente carecía de la grandeza y de la profundidad de espíritu que exigía una época tan agitada. El galicanismo de los Estados borbónicos, el josefinismo de Austria, el episcopalismo de los obispos alemanes, le abrumaban con unas exigencias a las que era incapaz de responder o enfrentarse. Desorientado por los consejos de quienes le rodeaban, buscó su fuerza contemporizando, con lo que únicamente consiguió que, sobre todo en Francia, los sacerdotes y los laicos vivieran en una penosa incertidumbre. Más adelante abordaremos todos estos puntos. Aquí sólo añadiremos unas palabras sobre el agitado final de este triste pontificado.

A juzgar por las disposiciones sociales e intelectuales del pueblo, los Estados de la Iglesia no eran ciertamente un país en que las ideas revolucionarias pudieran penetrar fácilmente. En contrapartida, a pesar de los sinceros esfuerzos de algunos papas, entre los que contaba Pío VI, por remediar la situación, la mala administración crónica había creado tal cantidad de descontentos, que el papa y la Curia se sintieron muy inquietos por el orden y la paz en Roma así que estalló la Revolución francesa. Ello fue motivo para que, a partir de 1789, la Inquisición procediera contra los franceses sospechosos de tendencias masónicas residentes en Roma y contra los romanos juzgados simpatizantes de aquéllos. Se llevaron a cabo varios encarcelamientos, se pronunciaron y ejecutaron severas condenas. Por miedo a las perturbaciones se suprimieron en febrero de 1790 las fiestas de carnaval, muy populares. Estas medidas provocaron en el pueblo un descontento que en numerosas ocasiones degeneró en rebelión abierta. Las autoridades recurrieron a la fuerza. Por todas partes, no sólo en Roma, sino también en las zonas rurales, hubo detenciones en gran número, lo que provocó que durante el verano fueran asaltadas varias cárceles. Las autoridades lograron reprimir las revueltas, pero, a partir de aquel momento, el papa y la Curia tuvieron la sensación de vivir sobre un volcán que podía reactivarse en cualquier momento.

Tal era la situación cuando los franceses se acercaban como agresores a la península. Las relaciones diplomáticas entre Francia y el papa fueron rotas en marzo de 1791. En septiembre del año siguiente fueron anexionados por Francia Aviñón y el Condado Venaissin, así como Niza y Saboya. Ante esta desgracia, Pío VI se dirigió a los diferentes soberanos para invitarlos a organizar la común defensa frente a Francia y a defender los Estados de la Iglesia; suplicó a Catalina II de Rusia que enviara una flota al Mediterráneo y que sus tropas desembarcaran en territorio italiano: «No

tenemos ni ejército ni escuadra», escribía lamentándose en una carta dirigida a la zarina el 3 de noviembre de 1792<sup>17</sup>. Poco tiempo después caía gravemente enfermo; se restableció, pero a partir de aquel momento fue un hombre deshecho, sombra de aquella personalidad imponente e infatigable que había sido. Cada vez se le escapaba más el poder de entre las manos, quedándose al margen por obra de una Curia dividida, en que el secretario de Estado, el cardenal Zelada, partidario de una política conciliadora, encontraba serias oposiciones. Cuando más críticas eran las dificultades con Francia, aquel anciano octogenario fue sustituido por un hombre más activo, el cardenal Busca, cuyos intentos de pasar a la resistencia armada no podían tener éxito. Su fracaso lo volvió más irritable, y por exigencia formal del embajador de España, Azara, gran mediador entre el Vaticano y Bonaparte, fue despedido en marzo de 1797 y reemplazado por el cardenal Doria, conocido como amigo de Francia.

La inquietud disminuyó al alejarse la amenaza inmediata, pero los Estados pontificios no recuperaron la normalidad, pues la miseria aumentaba espantosamente y Roma se hallaba inundada de refugiados. Como algunos negociantes judíos aprovecharan la escasez de productos alimenticios para subir los precios, se produjeron campañas antisemitas y algunas purgas. En 1795, la amenaza francesa tomó cuerpo. En el tratado de Basilea, la Convención thermidoriana había obligado a Prusia a reconocer como frontera oriental de Francia el Rin. Poco después, la Convención firmó con España un tratado de coexistencia pacífica. A partir de entonces, este Estado, gobernado por un Borbón, ejerció presión diplomática sobre la Santa Sede para inducir la a un compromiso con Francia, que serviría ante todo para liberar a la Iglesia francesa de la opresión y también para mejorar la situación política de los Estados pontificios. El *non possumus* del papa sirvió para que el embajador español en Roma, Azara, declarase que Pío VI era «el hombre más incurable del mundo».

La campaña de Napoleón en Italia llevó el pánico a Roma. La caída de Milán en mayo de 1796 decidió al papa a aceptar los «buenos oficios» del embajador español, que anteriormente había rechazado con tanta obstinación. Azara, espíritu muy poco eclesiástico, tomó la rama de olivo y emprendió viaje a Milán para lograr del general Bonaparte que perdonara a los Estados de la Iglesia. La entrevista tuvo lugar en Bolonia. Allí se celebraron, a comienzos de junio de 1796, las curiosas conversaciones entre estos dos librepensadores, uno de los cuales defendía la causa de la Iglesia y de la religión, mientras que el otro había recibido del Directorio de París la misión de poner fin al poder temporal del papa, de destruir así a la Iglesia y de despojar sistemáticamente a Roma de sus tesoros artísticos y de sus bibliotecas para engrosar el tesoro francés<sup>18</sup>. Para el caso no tiene ninguna importancia cuáles fueran los sentimientos íntimos de Azara; por lo que respecta a Napoleón, se ha asegurado más de una vez que fue entonces cuando se inició su política de conciliación, que cinco años más tarde habría de determinar



el carácter del concordato entre Pío VII y el primer cónsul. Sea lo que fuere, con gran desengaño de sus mandantes, el general se comportó con moderación hacia la Iglesia y sus representantes en el curso de la campaña de Italia, preservó iglesias y monasterios de la expoliación y decepcionó por ello a los ultras de su propio Estado Mayor, así como a los jacobinos italianos, que por todas partes le recibían como a un salvador. Es indudable que en los clubs de los jacobinos, en los periódicos y en los panfletos se lanzaban diatribas sanguinarias contra la religión, que era preciso extirpar; contra el Vaticano, que no tardaría en ser asaltado y arrasado; pero estas palabras altisonantes no encontraban ningún eco en Bonaparte.

En contrapartida, durante sus entrevistas con Azara y otros plenipotenciarios del papa, no disimuló en momento alguno el desprecio que sentía hacia la Santa Sede, e incluso hacia la Iglesia y la religión. A pesar de todo, el 20 de junio de 1796, cuando ya las tropas francesas ocupaban una parte de los Estados de la Iglesia, se firmó un armisticio con el Vaticano, en que se garantizaba la neutralidad de la Santa Sede y de los Estados de la Iglesia mediante un rescate de veintiún millones de francos y a reservas de ulteriores negociaciones de paz entre el papa y el Directorio. Pío VI pudo respirar, y envió sin demora al abate Pieracchi en dirección a París con el encargo de negociar un acuerdo definitivo. Esta misión fracasó. Pío VI consintió en recomendar, mediante un breve, a los católicos franceses que obedecieran al Gobierno existente, reconociendo así implícitamente su legalidad, pero no tenía deseo alguno de dar satisfacción a la exigencia formulada por el Directorio en el sentido de que promulgara una bula revocando las bulas y breves publicados anteriormente, a partir de 1789, contra el Estado francés, concretamente contra la «Constitución civil del Clero».

En septiembre de 1796, ambas partes reanudaron en Florencia las interrumpidas conversaciones de París; también esta vez chocaron con las mismas exigencias del Directorio. Entre tanto, el plazo de la tregua estaba a punto de expirar; el nuevo secretario de Estado, Busca, empezó a hacer planes de resistencia armada, y con este fin reclamó la ayuda de los reyes de España y de Nápoles. Pero ninguno de los dos monarcas quiso mover un dedo; al contrario, sus agentes mantenían conversaciones con vistas a reparitirse los Estados de la Iglesia. Sólo el insignificante emperador Francisco II y su cínico conciller Thugut mostraron algún deseo de acudir en ayuda del papa, poniendo a disposición de éste al general austríaco Colli, que se encargaría de organizar la defensa con las tropas pontificias. Esto era como obligar a Napoleón a emprender la marcha sobre Roma. El cardenal Mattei, por encargo de Pío VI, trataba de disuadirle de esta medida; se dice que Napoleón pronunció ante él estas palabras, susceptibles de diversas interpretaciones: «Prefiero el título de salvador en vez de el de destructor de la Santa Sede», pero en aquellos mismos días escribió a París comunicando que se disponía a marchar sobre Roma para acabar con «este viejo zorro»<sup>19</sup>.

Violentamente opuestos unos a otros, los cardenales de la Curia deli-

beraban sobre lo que podría significar la resistencia armada que estaba organizando Colli. Pero cuando a comienzos de 1797, Bonaparte, después de tomar Mantua, lanzó desde allí un ultimatum, los últimos partidarios del belicoso secretario de Estado Busca se declararon vencidos. El cardenal Mattei y el duque Onesti-Braschi, sobrino del papa, firmaron en Tolentino un nuevo armisticio, que suponía la cesión de una gran parte de los Estados de la Iglesia, así como una nueva y pesada contribución de guerra. Para reunir aquella suma, el papa se vio obligado a sacrificar muchos tesoros artísticos, tomándolos de los museos y santuarios de Roma. Pero la Santa Sede y la religión quedaban a salvo, escribía el cardenal Mattei a Roma, aparentemente edificado por la piadosa seguridad dada por Bonaparte, de que jamás permitiría que sufiera cambio alguno «la religión de nuestros padres». Pero está fuera de duda que por aquella época el general estaba firmemente decidido a incorporar Roma a su reciente creación, la República cisalpina, cuya capital era Milán, cerca de la cual, en Mombello, instalaba por entonces una especie de corte imperial. Por lo demás, no puede negarse que la incorporación era inevitable, visto el estado de desorden y hasta de guerra civil que imperaba en Roma, así como el desastre económico, que cada día era mayor.

En el mes de agosto llegó a Roma José Bonaparte, según se decía, para vigilar el cumplimiento del tratado de Tolentino. Se vio rodeado continuamente por un ejambre de revolucionarios franceses y, sobre todo, italianos, que organizaban la sublevación contra el gobierno. A finales de diciembre de 1797 estalló una revuelta en el Trastevere, barrio en el que José Bonaparte ocupaba el palacio Corsini, y desde hacía mucho tiempo era un foco de conspiración más o menos al estilo jacobino. Durante la represión de estas perturbaciones, los gendarmes pontificios mataron al general francés Duphot. José Bonaparte reclamó su pasaporte y se marchó. La guerra comenzaba de nuevo. Por encargo del Directorio, Napoleón Bonaparte dio órdenes al general Berthier, que estaba bajo su mando, para que marchara sobre Roma. El 10 de febrero de 1798 entró en la ciudad con su ejército, encontrándola sumida en el pánico y en un desorden que rayaba en la anarquía. Cinco días después fue alzado en el Capitolio el árbol de la libertad y se proclamó la deposición de Pío VI como soberano temporal y la fundación de la República romana.

Aquel mismo día fue puesto el papa bajo la custodia del ejército. El 20 de febrero fue transportado a Toscana, y en seguida a Siena. En esta ocasión, el soberano pontífice, que ya contaba ochenta y un años, enfermo, semiparalítico, suplicó al intendente Haller que le dejase morir en Roma; se dice que recibió la respuesta de que «morir es algo que podéis hacer en cualquier sitio». Pío VI permaneció cuatro meses en Siena. A primeros de julio de 1798 fue trasladado a Florencia, donde vivió con una relativa libertad en una cartuja y publicó varios breves en distintas ocasiones, entre otros el de 30 de enero de 1799 prohibiendo prestar el juramento de «odio eterno a la reale-

za». Mientras tanto, en Roma, convertida en capital de la República romana, se desarrollaba el ciclo habitual de secularización de bienes pertenecientes a iglesias y monasterios, de sumisiones al indicado juramento, de introducción del culto a la Razón, de persecución y deportación de sacerdotes. Otra de las decisiones tomadas en Florencia fue la constitución del 13 de noviembre de 1798, recogiendo las disposiciones particulares por las que había de regirse un cónclave celebrado en semejantes circunstancias.

En septiembre de 1798, un ejército de Fernando IV, rey de Nápoles, entró en Roma; se trataba no tanto de restablecer el gobierno pontificio cuanto de expulsar a los franceses de toda Italia. La empresa fracasó; un mes más tarde también el rey era destronado. Con ello, la revolución triunfaba en toda la península. Pero en la primavera de 1799 se formó, por iniciativa de Inglaterra, una nueva coalición en que se unieron aquella nación, Rusia y Austria. Esta iniciativa tuvo al menos un éxito: provocó el hundimiento de todas las repúblicas que se habían proclamado en Italia, entre ellas la romana. Pero Pío VI no pudo verlo. Al acercarse los ejércitos aliados, una escolta francesa lo había trasladado a Parma. Cuando se supo que los austríacos se aproximaban, su escolta lo llevó a Turín y desde allí a Francia, atravesando los Alpes cubiertos de nieve y llegando hasta Briançon, donde se detuvieron tres semanas; a continuación se reanudó el viaje hasta Grenoble, a donde llegó el papa el 6 de julio, casi totalmente paralítico. Aún no había llegado a la cumbre de su calvario; el viaje siguió el día 10 y no acabaría hasta el 14, en Valence. Durante tres meses y medio había sido llevado sin descanso de ciudad en ciudad aquel anciano moribundo.

En Valence se le destinó como residencia el *Hôtel du Gouvernement*, pintoresco *chateau* situado cerca del Ródano. Allí disfrutó de algún descanso y de una libertad relativamente grande. Al principio, el enfermo parecía recuperarse, pero pronto aumentaría su agotamiento. Conservó la plena lucidez hasta los últimos momentos. El 29 de agosto, al amanecer, una muerte tranquila puso fin a su martirio. Su cuerpo fue depositado en la cripta de la capilla del *chateau* en que había estado alojado; hasta enero de 1800 no sería inhumado con honores militares en una tumba monumental del cementerio de Santa Catalina, en Valence. Una vez firmado el concordato de 1801, a petición de Pío VII, el primer cónsul permitió que sus restos mortales fueran trasladados a Roma. Después de un pontificado colmado de pruebas, cuyo final se producía tristemente en el más profundo abatimiento, el último papa del siglo XVIII pudo reposar al fin en la cripta del Vaticano. El sufrimiento lo halló firme en su fidelidad y en la disposición cristiana a perdonarlo todo; sus humillaciones fueron para la Iglesia como una reparación honrosa, especialmente gracias a la veneración sincera que durante su deportación demostró el pueblo de Italia y de Francia hacia el maltratado pontífice.

A los ojos de muchos, sobre todo de los revolucionarios franceses, debía de resultar inverosímil que la Iglesia pudiera sobrevivir a esta derrota sufri-

da en la persona de su representante supremo. Parecía haberse cumplido la consigna de «aplantar a la infame» dada por Voltaire, y que Pío VI no tendría sucesor. Es probable que muchos lo creyeran así. Pero las cosas iban a suceder de otro modo. Al morir, el débil Pío VI había hecho las debidas previsiones. Ya mediante una constitución de 11 de febrero de 1797, completada por las disposiciones del 30 de diciembre del mismo año y del 13 de noviembre de 1798<sup>20</sup>, había decidido que los cardenales, convocados por el más antiguo de ellos, podrían reunirse en cónclave en cualquier lugar situado en territorio de un soberano católico. A finales de 1799, la mayor parte de los cuarenta y seis cardenales vivos se hallaba concentrada en Venecia, ciudad que por entonces dependía de Austria, y entre ellos se hallaba también el cardenal Albani, su decano. El emperador Francisco II tomó personalmente la iniciativa de mandar que fuera acondicionado para el cónclave el convento de la isla de San Jorge, poniendo a disposición de los cardenales una fuerte suma de dinero para cubrir gastos. Pero, en contrapartida, también formuló sus exigencias; por de pronto, ponía su veto a todos los cardenales oriundos de Francia, de España, de Nápoles, de Génova o de Cerdeña. Los preparativos exigieron mucho tiempo. El 1 de diciembre entraron en el cónclave cuarenta y tres cardenales; hasta el 12 de diciembre no llegaría el cardenal austríaco Herzan con las arrogantes instrucciones del emperador, su señor. Este daba a conocer abiertamente sus preferencias por el cardenal Mattei, muy experto en política, antifrancés seguro, pero moderado; sin embargo, a pesar de la obstinación con que sus partidarios se le mantuvieron fieles a lo largo de las votaciones, no consiguió reunir la mayoría. Pasaron meses de votaciones infructuosas. Finalmente, la elocuencia del cardenal Consalvi, secretario del cónclave, y el tacto diplomático del cardenal español Despuig<sup>21</sup>, lograron el 14 de marzo de 1800 que se produjera la unanimidad a favor de un benedictino de cincuenta y siete años, Bernabé Chiaramonti, cardenal arzobispo de Imola, prelado prudente, sin compromiso político alguno, y que no se mostraba inaccesible a las ideas de renovación.

El elegido tomó el nombre de Pío VII. Su pontificado, al igual que el de su antecesor, iba a verse colmado de pruebas dolorosas. Sin embargo, también aportaría un alivio y la restauración. El nuevo papa dio pruebas de su prudencia al empezar declinando la invitación del emperador Francisco II para que hiciera un viaje a Viena. Semejante deferencia, casi provocadora, para con Viena, símbolo del conservadurismo, hubiera hecho imposible el *modus vivendi* que se proyectaba mantener con Francia y sus satélites, y, sobre todo, el propósito de retornar a Roma.

Así, el 3 de julio de 1800 pudo Pío VII fijar su residencia en Roma, invitado por el rey Fernando IV de Nápoles, que ocupaba la ciudad.

### CAPITULO III

## DESARROLLO DEL EPISCOPALISMO

### 1. EN FRANCIA

A comienzos del siglo XVIII las querellas en torno al jansenismo agitaban todavía gravemente a la Iglesia, especialmente a la Iglesia galicana y a la Misión de Holanda. Pero fue precisamente en los primeros decenios de este siglo cuando el jansenismo sufrió en su orientación ciertas alteraciones importantísimas. El debate sobre el formulario de Alejandro VII, la sutil distinción entre la cuestión de derecho y la cuestión de hecho, había sido un primer síntoma de esta evolución. El objeto de las polémicas ya no era tanto la doctrina del pecado original y de la predestinación, de la *gratia magna* y de la *gratia parva*, sino más bien la cuestión de saber si las doctrinas condenadas estaban realmente contenidas en un determinado libro, el *Augustinus*, de Jansenio, y si el papa tenía poder para zanjar la cuestión, así como para imponer su decisión como de fe a los obispos y teólogos.

En 1699 la «paz clementina», que levantaba las censuras impuestas a numerosos jansenistas franceses, concretamente, a Antonio Arnauld y a las religiosas de Port-Royal, pareció poner fin a todo el debate. Más o menos tácitamente se dejaba a un lado la cuestión de hecho. Pero esto equivalía a reconocer que la adhesión a la condena en sí no significaba que se abandonasen del todo las opiniones sobre la gracia y sobre sus consecuencias. Numerosos teólogos y canonistas de la Sorbona y de Lovaina seguían profesando las opiniones condenadas. En otro nivel, muchas órdenes antiguas —benedictinos, especialmente los maurinos, cistercienses, premonstratenses, cartujos, algunos carmelitas, capuchinos y dominicos— insistían en considerar como laxistas las opiniones y las prácticas de los jesuitas, de forma que no faltaban los ataques encarnizados contra ellos. Además, en materia de predicación y de pastoral chocaban también las diferentes opiniones, a veces con gran estrépito. Sobre todo, el conflicto entre partidarios de la atrición y de la contrición tenía repercusiones sobre la pastoral y sobre la enseñanza del catecismo, hasta el extremo de que los laicos tomaban cada vez más parte en la controversia.

Ni siquiera la elección del papa quedó al margen de estas graves oposi-

ciones. Al menos entre 1670 y 1680 se juzgaba a algunos cardenales, Colonna y Casanata entre ellos, como favorables a los jansenistas. Habían facilitado y acogido gozosamente la elección, en 1676, del severo Inocencio XI (Odeschalchi), que parecía la encarnación de una piedad al estilo berulliano; en su elección se quiso ver, al principio, un triunfo del jansenismo o, al menos, una derrota de los jesuitas. En 1679 condenó este papa, guiándose de las indicaciones de Antonio Arnauld, sesenta y cinco proposiciones laxistas extraídas de varias obras de jesuitas. Prohibió durante cierto tiempo a la Compañía que recibiera novicios, a causa del probabilismo que en ella se profesaba. Todo demuestra que aquella primera impresión no carecía de fundamento. Puede ser que bajo Inocencio XI no se tratara realmente de favorecer al jansenismo; sin embargo, el hecho de que este papa pensara seriamente hacia 1680 nombrar cardenal a Antonio Arnauld<sup>1</sup> resulta muy revelador. Bajo este pontificado estuvo muy difundida la opinión optimista ya expresada hacia 1670 por el nuncio en París, Bargellini, en un informe enviado a Roma: *giansenismo estinto*<sup>2</sup>. En esta misma línea se sitúa el opúsculo publicado por Arnauld en 1686, *Le Fantôme du Jansénisme*, para demostrar que el jansenismo nunca había sido otra cosa que una malévolamente inventada de los jesuitas.

El sentimiento de reconciliación se vio reforzado por las crecientes dificultades entre Luis XIV y la Santa Sede. A medida que se agudizaban parecía que los jansenistas franceses, las «bestias negras» del rey, no se revelaban contra Roma, sino con Roma contra un galicanismo arrogante. Lo que dio origen a esta engañosa apariencia de inversión de las alianzas fue el conflicto de las regalías, pendiente entre la Santa Sede y el rey de Francia desde 1673, y que no se dio por terminado hasta que en 1693 se llegó a un compromiso. En efecto, dos jansenistas, Nicolas Pavillon, obispo de Alet, y François-Étienne de Caulet, obispo de Pamiers, oponentes ambos sobre la «cuestión de hecho», eran los únicos miembros del episcopado que persistían en su repulsa de la arbitrariedad con que Luis XIV se apropiaba de las rentas de los beneficios vacantes. Los dos prelados fueron víctimas de su valerosa resistencia. En su conflicto con la corona no cesaron de apelar al papa, que alabó su actitud. De esta forma se alzó ante los ojos de la corte y sus partidarios, pero, sobre todo, también ante los ojos de un episcopado servilmente sometido al rey, el fantasma de una monstruosa alianza antinacional entre la Curia romana y los jansenistas franceses, unidos en una lucha obstinada contra las libertades galicanas. No se hizo esperar mucho la repercusión: Luis XIV comenzó a mostrarse inexorable en su oposición a los jansenistas.

Durante el período de la «paz clementina», Antonio Arnauld, en contacto estrecho con Roma, había alcanzado gran renombre como apologista merced a una obra en tres volúmenes, *La Perpetuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie* (1669-1673), dedicada al papa Clemente IX. Habiendo tomado partido abiertamente a favor de los dos obispos perse-

guidos, sintió amenazada su libertad, teniendo que emigrar a los Países Bajos españoles. Numerosos oratorianos le acogieron allí como a una noble víctima de su fidelidad al papa. A continuación fijó su residencia en Holanda, y a petición del vicario apostólico van Neercassel, que le nombró su consejero, se consagró especialmente a la formación de jóvenes sacerdotes. Algunos años después regresó a los Países Bajos del Sur, muriendo en Bruselas el año 1694, venerado hasta su muerte como mártir del galicanismo.

Mientras vivió Arnauld, en los Países Bajos se mantuvo el espíritu de la «paz clementina», lo mismo que en la Curia romana, cosa aún importante, lo que permitía esperar que persistiría el espíritu de unidad entre los católicos. Pero las cosas cambiaron a su muerte; la personalidad de Pasquier Quesnel (1634-1719), que habría de jugar un papel de dirigente, funesto en muchos sentidos, pasó a primer plano. Con él da comienzo la segunda fase del jansenismo, la que lleva su nombre, el quesnelianismo. Se distingue de la anterior por su tendencia a cambiar de aliado en el drama desarrollado entre Roma, la Iglesia galicana y el jansenismo. Habría de pasar mucho tiempo antes de que lograra en parte sus objetivos, sobre todo porque Luis XIV se mostraba personalmente irreconciliable. Pero durante la Regencia se materializó el acuerdo entre el jansenismo y el galicanismo en una mentalidad violentamente anticurial. Mientras tanto, durante los últimos años del reinado de Luis XIV, el jansenismo había ido penetrando en la corte, y su moral austera se afirmaba paulatinamente gracias a Mme. de Maintenon. Durante la Regencia continuaría difundándose secretamente en el seno mismo de la Iglesia galicana. Personalmente, Quesnel no vio el final de esta evolución. El Oratorio, al que pertenecía, no siguió sus opiniones sobre la gracia ni sus consecuencias pastorales. En 1684 el Oratorio le exigió que firmase un formulario equivalente a la aceptación del de Alejandro VII; Quesnel emigró entonces a los Países Bajos españoles, donde se unió a Arnauld, en cuya casa vivió hasta la muerte de éste en 1694.

Quesnel permaneció en Bruselas hasta 1703, manteniéndose en contacto personal y por escrito con algunos oratorianos y sacerdotes seculares de los Países Bajos españoles, entre los cuales persistían los sentimientos jansenistas, al igual que entre cierto número de sacerdotes de la Misión de Holanda. Hasta 1689 había disfrutado de la protección del arzobispo de Malinas, Alfonso de Berghes. Su sucesor, el francés Humberto de Precipiano, era un adversario declarado y hasta un enemigo acérrimo de todo jansenismo, y se propuso extirparlo radicalmente de los Países Bajos. Pero esta política no tuvo el apoyo de Maximiliano Manuel de Baviera, último gobernador de los Países Bajos por el rey de España. Durante la última década del siglo XVIII los Países Bajos del Sur se convirtieron en un asilo seguro para los numerosos jansenistas emigrados.

La invasión francesa puso fin a esta situación en el curso de los primeros años de la Guerra de Sucesión de España. Apenas conseguida por Luis XIV la conquista de los Países Bajos del Sur en nombre de su nieto Felipe V,

entró en contacto con Precipiano, asegurándole el apoyo del brazo secular con vistas a la labor de exterminio. Desde entonces, el arzobispo no concedió respiro a los jansenistas franceses. Visitó los conventos, obligó a las comunidades a firmar en su totalidad el formulario de Alejandro VII, depuso a los párrocos sospechosos, hizo detener a cierto número de autores cuyos libros habían sido condenados y abrió contra ellos una serie de procesos ante las autoridades de Malinas. Por indicación de algunos jesuitas, cuyo fino olfato tuvo frecuentes ocasiones de conocer entonces el arzobispo, Quesnel pudo ser sorprendido en Bruselas el 30 de mayo de 1703, siendo encarcelado, al tiempo que sus papeles —entre los que también se hallaban los del difunto Antonio Arnauld— eran confiscados. Tres meses después, con la ayuda de una complicidad exterior, el francés consiguió evadirse. Pasando por Lieja y Maestricht llegó a los Países Bajos del Norte y fijó su residencia en Amsterdam, donde murió en diciembre de 1719. Hasta su muerte había sido el oráculo de la secta en los Países Bajos.

En Francia, a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, las discusiones en torno al jansenismo tienden a rebasar el círculo de los teólogos y especialistas a que estaban limitadas, despertando el interés de la masa de los fieles y de los simples sacerdotes. Pero, ¿hasta dónde llegó la influencia de la teología jansenista en la pastoral y en la espiritualidad? Las obras características son ambiguas; el *Traité de l'Oraison* (1679), de Pierre Nicole, lleva las marcas del intelectualismo y el antimisticismo de su autor; en sus *Essais de Morale*, tan difundidos en el siglo XVIII, Nicole se hace portavoz de un moralismo y un espíritu austero que resultan esencialmente jansenistas. Por algo fue, como teólogo, el defensor de la teoría de la «gracia general» que rechazaban los verdaderos jansenistas. Otro libro característico, el *Miroir de la piété chrétienne* de Dom Gerberon, ¿fue realmente como se le ha acusado, un «verdadero manual de la desesperanza»? Ello equivaldría a simplificar excesivamente la espiritualidad de este benedictino que pretendió defender a Fénelon. Las *Réflexions morales sur le Nouveau Testament* de Quesnel eran el desarrollo en cuatro volúmenes en octavo, publicados en 1693, de un tratado aparecido en 1671 bajo el título de *Abrégé de la morale de l'Évangile*; en su nueva forma pueden encontrarse en esta obra, publicada con la aprobación de Louis-Antoine de Noailles, obispo de Châlons, futuro arzobispo de París y cardenal, ciertos principios teológicos y morales de los jansenistas, pero el hecho de que sirviera de piedra de escándalo para algunos se debía también a que, renovando viejas teorías de Edmond Richer, parecía defender una especie de concepción democrática de la Iglesia, acentuándola con varios alegatos en favor del empleo de la lengua vulgar en la liturgia y de la lectura de la Biblia por los laicos. A partir de 1697, la *Asssemblée du clergé* condenó ciertas proposiciones de este libro.

Parece que las implicaciones eclesiológicas y pastorales fueron más importantes que las propiamente teológicas. Así, se difundieron una espiritualidad y una piedad graves, austeras y rigoristas en lo moral, lo que suponía



una prolongación del jansenismo, pero también una mitigación de sus principios; a finales del siglo xvii, algunos párrocos de la región de París adoptan iniciativas pastorales y litúrgicas audaces sin que se les pueda tachar de «jansenistas»; una generación más tarde serían muy numerosos entre ellos los que adoptaron tal actitud, no tanto por fidelidad a una determinada concepción de la gracia, como por un diverso enfoque de la eclesiología. Por la misma época, en Lorena, por ejemplo, se desarrollan asociaciones en que se unen abadías y parroquias jansenistas; las simpatías de los fieles resultan muchas veces perceptibles, aunque no se puede determinar exactamente en qué medida influyen en la práctica religiosa y en las formas de piedad.

A medida que en diferentes planos se desarrollaba esta divulgación, aumentaba en el rey la determinación de extirpar el jansenismo.

El famoso *Caso de conciencia* hizo mucho ruido. Un párroco jansenista, confesor de un sacerdote moribundo, consultó en 1701 a la Sorbona si se podía absolver a un sacerdote que había firmado el formulario de Alejandro VII con todas las reservas en cuanto a la cuestión de hecho: que estimaba insuficiente la atrición para recibir la absolución; que rechazaba la Inmaculada Concepción; que, de una manera general, compartía los puntos de vista y las prácticas de los jansenistas. Cuarenta doctores de la Sorbona, entre ellos Ellies du Pin y Petitpied, respondieron que ésta no era en modo alguno la primera vez que se planteaba la cuestión, y que no era lícito negar la absolución. Este dictamen permaneció al principio en secreto, pero terminó por divulgarse. Se convirtió entonces en objeto de una polémica en la que tomaron parte hombres como Bossuet y Fénelon, unidos en esta ocasión para rechazar el dictamen de los teólogos. También Noailles, que ya era arzobispo de París, condenó la respuesta de la Sorbona. Entre tanto, y debido a la intervención de algunos jesuitas, en Roma se tuvo conocimiento de ella; el papa Clemente XI se decidió a publicar el 12 de febrero de 1703 un breve exigiendo la retractación de los cuarenta firmantes. Todos, excepto dos, se plegaron a esta exigencia.

Dos años más tarde, el 15 de julio de 1705, a requerimientos de Luis XIV y de su nieto Felipe V de España, Clemente XI publicó la bula *Vineam Domini*, condenando la actitud del silencio respetuoso e imponiendo la aceptación del formulario de Alejandro VII en su totalidad. Un simple hecho demuestra hasta dónde llegaba la Santa Sede, por aquella época, en su política de complacer al rey de Francia: antes de su aprobación y promulgación definitivas, el texto de esta bula fue sometido al juicio de Luis XIV<sup>3</sup>. La asamblea del clero, por su parte, la aceptó sólo con grandes dificultades. En aquella ocasión se puso totalmente de manifiesto la oposición entre el galicanismo del rey y el del clero. La línea de conducta adoptada por éste era un preludio de las reservas que muy pronto opondría una gran parte del clero francés, al que puso en tensión la actitud de la mayor parte de los parlamentarios.

A pesar de su galicanismo, la Asamblea aceptó la bula; el famoso mo-

nasterio de Port-Royal, en cambio, la rechazó, lo que trajo consigo la supresión del monasterio en 1709. Noailles, dócil esta vez a las órdenes del rey, excomulgó a la comunidad; Clemente XI autorizó a sus miembros a permanecer en el monasterio, pero el cardenal dio su aprobación a las medidas coercitivas que siguieron: expulsión y deportación de los ocupantes, demolición de los edificios, evacuación del cementerio. Esta explosión de rabia persecutoria y de vandalismo otorgó al monasterio mucho más renombre del que hubiese alcanzado por solos sus méritos.

Un nuevo golpe fue asestado al jansenismo el 13 de julio de 1708 con el breve *Universi dominici gregis* de Clemente XI, condenando las *Réflexions morales* de Quesnel. Secundado por algunos otros obispos, el cardenal Noailles se negó a promulgar el breve, alegando que iba en menoscabo de las libertades galicanas. Por este motivo, a instancias del rey, el papa promulgó el 8 de septiembre de 1713 la bula *Unigenitus Dei Filius*, redactada por una comisión de dominicos y jesuitas; en ella se condenaban ciento una proposiciones tomadas del libro de Quesnel. La Asamblea aceptó la bula, pero no sin reservas. Quince de los ciento treinta y dos obispos, y entre ellos el cardenal de Noailles, se negaron a promulgarla. Después de la muerte de Luis XIV, una docena de ellos, secundados por varios millares de sacerdotes, casi todos los regulares, así como la Sorbona, y contando con la protección del regente, Felipe de Orleans, que les era favorable, optaron abiertamente por la secesión y protestaron contra la bula apelando al concilio ecuménico. A partir de entonces, el clero francés se dividió en dos grupos numéricamente muy desiguales: el de los aceptantes, alrededor de unos noventa y cinco mil, y el de los apelantes, que eran unos tres mil. En su bula *Pastoralis officii* excomulgó Clemente XI a los apelantes; el regente los dejó tranquilos después de prohibir la promulgación de la bula. Al morir Felipe de Orleans en 1723 y ser declarado mayor de edad Luis XV, éste siguió otro camino, fuertemente influido por su primer ministro, el cardenal de Fleury; la mayor parte de los parlamentarios se inclinaba a seguir protegiendo a los apelantes, lo que no impidió que éstos se vieran obligados unos tras otros a someterse. El año 1728 terminó por ceder el cardenal de Noailles, poco antes de su muerte. También se llevó a cabo una depuración en los monasterios. Junto a cierto número de seculares recalcitrantes, varios grupos de cistercienses, cartujos y capuchinos emigraron entonces a los Países Bajos del Norte, donde, contando con la protección del clero episcopaliano y tácitamente tolerados por el gobierno, sobrevivieron todavía durante algunas decenas de años. La bula *Unigenitus* no fue declarada ley del Estado en Francia hasta 1730.

Pretendía esta bula poner fin al malestar causado por el jansenismo; de hecho se convirtió en una manzana de la discordia, peor que lo había sido el formulario de Alejandro VII. Indudablemente se debió eso sobre todo a que el formulario no afectó más que a los teólogos, mientras que la bula tuvo repercusiones que alcanzaron a los laicos, aunque sólo fuera porque conde-

naba su participación directa en los actos litúrgicos que preconizaba Quesnel, y, en relación con lo anterior, el uso de la lengua vulgar en la liturgia. Hasta las vísperas de la Revolución francesa, la bula *Unigenitus* pesó sobre la Iglesia de Francia como una maldición. Fue el motivo de una alianza implícita entre una parte del clero, que sólo exteriormente había capitulado, ciertos grupos de intelectuales laicos y, sobre todo, algunos miembros del Parlamento. Nacida de la alianza entre la Curia romana y el galicanismo regio, la bula *Unigenitus* se convirtió en terreno conflictivo entre los sentimientos galicanos del bajo clero de las parroquias y del galicanismo parlamentario. A la larga contribuyó a minar el poder de la corona; no hay que olvidarse de ella a la hora de elucidar las causas que influyeron en la caída de la monarquía. En cierto sentido, los Borbones fueron artífices de su propia destrucción.

Por los mismos años se manifestó un fenómeno de convulsiones sorprendentes que, para algunos, era la sanción sobrenatural de la constancia de los apelantes. El diácono François de Pâris había sido venerado en vida como un santo; junto a su tumba y las de algunos otros apelantes que habían perseverado hasta la muerte en su negativa a aceptar la bula se produjeron entre 1727 y 1730 algunas curaciones, sobre todo de parálíticos y ciegos, calificadas de milagrosas. A causa de todo ello, el cementerio de San Medardo se convirtió en centro de peregrinaciones. A partir de julio de 1731 se produjeron en un número cada vez mayor de visitantes ciertos fenómenos morbosos, convulsiones y estados nerviosos, que tendían a convertirse en epidémicos. En consecuencia, el cementerio fue clausurado por un decreto real. Pero con ello no se eliminaron las masivas manifestaciones, que se siguieron desarrollando por toda Francia en parques públicos o privados durante más de treinta años, aunque con grandes intervalos y en lugares muy distantes entre sí. Al principio iba claramente asociado al jansenismo, si bien a la larga se fue perdiendo esta relación hasta desaparecer. Por su carácter enigmático, este convulsionismo hace pensar en fenómenos más o menos parecidos entre los pseudomísticos alemanes a finales del siglo xvii y los metodistas ingleses después de 1730.

A pesar de haber sido oficialmente reprimido, el jansenismo perduró en Francia como un movimiento de carácter puritano y antijesuítico. En 1728 creó un semanario, las *Nouvelles ecclésiastiques*<sup>4</sup>, teóricamente clandestino, pero protegido por muchos magistrados. Se imprimió en París hasta 1795. Durante decenas de años fue también puntualmente difundido en los Países Bajos del Norte, al principio con la intervención de los cistercienses emigrados que se habían establecido en Rynwyk, cerca de Zeist (Utrecht). En 1796 se reanudó su edición en Utrecht, pero hubo de cesar definitivamente en 1803.

En algunas diócesis, Sens y Auxerre entre ellas, el jansenismo contó durante mucho tiempo con la protección del obispo y de sus más próximos consejeros; pero a mediados de siglo, como resultado de la política inexorablemente antijansenista del cardenal de Fleury, esta situación se fue liqui-

dando poco a poco en todas partes. Únicamente en el sur, la necesidad de un buen entendimiento entre la Corona y el Parlamento obligaba a elegir la vía de un «jansenismo moderado». A pesar de todo, al amparo del galicanismo de ciertos magistrados, el jansenismo sobrevivió en los ambientes laicos, por influencia de sacerdotes que se las ingeniaban para presentar el episcopado como algo esencialmente superfluo y sostenían que ningún obispo tenía derecho a limitar los poderes del sacerdote en materia de absolución. Esta tendencia, activamente propagada después de 1740 y puesta en práctica sin duda alguna en diferentes lugares, explica que ciertos obispos, siguiendo el ejemplo de Christophe de Beaumont en París, prohibieran a sus sacerdotes atender a los moribundos e inhumar los cadáveres en sagrado sin la presentación de un billete de confesión. El Parlamento de París se opuso a estas prohibiciones. Durante años, la Corona y el Parlamento mantuvieron una verdadera guerra a propósito de los billetes de confesión. Al principio, el rey apoyó decididamente a los obispos. Durante la guerra de los Siete Años (1756-1763) y los desastres financieros que trajo consigo, el rey creyó necesario complacer al Parlamento, lo que explica la moderación que se produjo entre 1755 y 1757. Se impuso a los dos partidos, obispos y jansenistas, un silencio absoluto acerca de la bula *Unigenitus* y se prohibió exigir los billetes de confesión.

Durante este período se fundó en la parroquia de San José, en París, una especie de escuela superior de Derecho canónico en que pusieron cátedra los canonistas jansenistas expulsados de la Sorbona<sup>5</sup>. Este instituto sólo vivió algunos años, pero el mero hecho de que pudiera existir es ya significativo. Se ha adelantado, no sin motivos, la hipótesis de que el armisticio de los treinta años que precedieron a la Revolución habría favorecido una expansión sorda del jansenismo. Creo que se exagera bastante. Sin embargo, parece innegable que precisamente la amalgama de sentimientos richeristas y jansenistas que fomentaban algunos párrocos permitió que, de manera sorprendente, la *Constitution civile du clergé* fuera fácilmente adoptada por la Constituyente. También pueden verse rasgos jansenistas en el abate Henri Grégoire, más tarde obispo constitucional de Blois, que se hizo defensor en la Constituyente de la fe cristiana contra las novedades de Cloots, de Robespierre y de los teofilántropos.

Se ha venido creyendo que durante el siglo XVIII el jansenismo no tuvo importancia alguna. Esta opinión ha sido atacada desde diferentes ángulos en el curso de los últimos años. Para empezar, se ha insistido mucho recientemente en el parentesco espiritual, a base de rigorismo agustiniano y de anti-jesuitismo, entre los medios eclesiásticos de Francia y de Italia durante el siglo XVIII, como se ha podido comprobar, incluso en los Estados de la Iglesia. El contagio de las doctrinas de Jansenio y de Richer se mantuvo también vivo en Italia, y puede incluso considerársele como uno de los factores que iban preparando el terreno a las ideas del *Risorgimento*<sup>6</sup>. Por otra parte, también durante el siglo XVIII el jansenismo favorecía la idea ecuménica, con-

cretamente al establecer relaciones con los anglicanos y los ortodoxos rusos. No ha habido inconveniente en señalar la importancia creciente del jansenismo en Italia y en el Imperio alemán, especialmente en los Estados hereditarios austríacos, pero al hacerlo se ha ampliado tanto la significación del término, que apenas le queda ya nada de su sentido primitivo. Es indudable que se dan rasgos comunes entre el jansenismo y otros movimientos más recientes, como el febronianismo y el josefinismo; pero ello no debería impedirnos ver que, por ejemplo, el famoso sínodo de Pistoia, celebrado en 1786, tenía un carácter completamente distinto en muchos aspectos. Evidentemente, la proximidad resulta siempre sensible en cuanto a los programas negativos: todo el que se opusiera a la supremacía de la Curia romana era declarado jansenista por Roma, pero sin motivo válido. Ello equivalía, por parte de la Curia, a una simplificación, como el declarar jansenistas las reformas litúrgicas preconizadas y en parte puestas en práctica en Pistoia y en numerosas iglesias alemanas simplemente porque el jansenismo quesneliano había tratado de conseguir abiertamente que hubiera una participación más directa de los fieles en la liturgia utilizando el francés para el «ordinario de la misa» y recitando el canon en voz alta. Algunos suprimían todas las imágenes de la iglesia y reducían el altar a una simple mesa de ofrendas; algunos distribuían la comunión a los laicos bajo las dos especies. Esencialmente, todo esto nada tiene en común con Jansenio.

Aparte de todo ello, parece poco exacto ver en el jansenismo el origen de las revoluciones políticas y sociales de finales del siglo XVIII, juzgando además importantísima su participación en el avance de la incredulidad. Quien tuviera una mentalidad jansenista se hallaba más alejado que los jesuitas de los «filósofos» que creían en una moral común a todos los hombres. En las proposiciones de Quesnel condenadas por la bula *Unigenitus* se tiene ante los ojos un programa que constituye en múltiples aspectos la contrapartida exacta del racionalismo y del deísmo. Dígase otro tanto de la *Aufklärung* religiosa en Alemania: para hacerla derivar del jansenismo es preciso dejar a un lado su dimensión esencial. Parece, por consiguiente, que no puede hablarse de una historia del jansenismo fuera de Francia, como no sea en los Países Bajos; únicamente cabe señalar en Italia la persistencia de unos sentimientos afines que ya hemos señalado, así como la existencia de cierto puritanismo y rigorismo religioso, frecuentes en las comunidades relegadas a la clandestinidad, en las misiones de Inglaterra, Escocia, Irlanda y en la diáspora de Alemania del Norte.

## 2. EN LOS PAISES BAJOS

Puede decirse con toda justicia que el solar natal del jansenismo son los Países Bajos del Sur, a pesar de que Jansenio era holandés. Durante el siglo XVII, el episcopado de las provincias meridionales fue en gran mayoría

favorable a la llamada doctrina estricta en materia de gracia, que era profesada en la Universidad de Lovaina por muchos teólogos, especialmente Gomarus Huygens, Johan Opstraet, Lancelot Havermans, Jean Hennebel y François de Viane. La protección de los arzobispos Jacques Boonen y Alfonso de Berghes favoreció durante largos años la difusión de los sentimientos jansenistas y sus consecuencias en moral y en espiritualidad. Algunas abadías y conventos de los Países Bajos del Sur, sobre todo las casas y las escuelas de los oratorianos, se convirtieron en auténticos semilleros de jansenismo y en asilo de los emigrados franceses a finales de siglo.

A pesar de la guerra encarnizada que se hacía a la «secta», por obra de una asociación secreta formada bajo la dirección de los jesuitas, que no siempre fue llevada de la manera más edificante, pues se llegaba incluso algunas veces a la mentira y la calumnia, el jansenismo no cesaba de ganar terreno. Entre 1702 y 1706, gracias a la colaboración del arzobispo Precipiano con las autoridades francesas, este estado de cosas cambió radicalmente, como ya hemos visto. Por la misma época, el príncipe-obispo de Lieja, Joseph-Clément de Bavière (1694-1723) pensaba y actuaba en el mismo sentido. Thomas-Philippe, cardenal de Alsacia (1716-1759), que sucedió a Precipiano en la sede de Malinas, prosiguió la política de su antecesor. Con el apoyo de las autoridades austríacas exigió que todos los sacerdotes se sometieran a la bula *Unigenitus*, medida que trajo consigo la dimisión de numerosos sacerdotes y de algunos profesores de la Universidad de Lovaina. El principal fue el cano-nista Zeger Bernard van Espen (1646-1728), que conocía a fondo la historia de las antigüedades cristianas, tenía un pensamiento claro y el arte de las fórmulas frías y bien equilibradas, cualidades todas ellas raras normalmente entre los jansenistas. Fue el padre de aquel jansenismo jurídico que podríamos definir como un episcopalismo radical, que discute al obispo de Roma toda primacía que no sea la de honor, propugnando un conciliarismo que haría al papa inferior al concilio. Van Espen fue autor del *Ius ecclesiasticum universum*, obra publicada por vez primera en 1700 y reeditada después muchas veces, que durante mucho tiempo se tuvo como una autoridad y extendió su influencia a toda Europa; fue la Biblia de los episcopalistas y punto de partida del febronianismo.

Con sus principios provocó el giro fatal que habría de tomar el jansenismo en la Misión holandesa. Personalmente habría de ser también su víctima, pues por ella perdió su cátedra en la Universidad; en 1728 se vería incluso obligado a emigrar, juzgando su seguridad personal amenazada por el cardenal de Alsacia. Tenía entonces ochenta y dos años. Se refugió en Maestricht, donde una parte del clero le recibió con grandes muestras de honor. Luego fijó su residencia en Amersfoort, en el seminario del «Clero viejo-episcopaliano» (Oud-Bisschoppelijke Clerezie), es decir, los Viejos Católicos, donde murió aquel mismo año.

En la historia del jansenismo, la Misión de Holanda ocupa una posición privilegiada a causa del cisma de Utrecht, que confundió incluso a los verda-

deros jansenistas franceses al rechazar su pretensión en el sentido de permanecer legítimamente en comunión con la Iglesia católica. Quienes pretendían que no existía tal jansenismo, sino todo lo más un movimiento jansenista dentro de la Iglesia, hablaban del clero viejo-católico como de «esa desdichada Iglesiasita de Utrecht»<sup>7</sup>. Esta debía su existencia a una serie de pretensiones canónicas, no dogmáticas, si bien su origen se hallaba evidentemente en este terreno. En la segunda mitad del siglo xvii las disputas sobre la doctrina de la gracia y sus consecuencias estaban a la orden del día en la Misión de Holanda lo mismo que en Francia o en los Países Bajos del Sur. Además, las fomentaban las relaciones, siempre tensas, que reinaban entre los vicarios apostólicos, obispos *in partibus infidelium*, y el clero regular de su misión, los jesuitas sobre todo, que mantenían la pretensión de no estar sometidos bajo ningún concepto a la autoridad del vicario apostólico. Este motivo, acompañado del deseo de afirmar su prestigio en general, incluso ante las autoridades civiles, dictó su conducta a los vicarios apostólicos sucesivos. Dependían directamente de la Congregación de Propaganda Fide y de su representante, el nuncio en Bruselas, y trataban de hacerse reconocer por la Santa Sede como ordinarios con el título de arzobispos de Utrecht. Se habían formado un consejo asistente y asesor, que hizo cuanto estuvo en sus manos por ser reconocido como capítulo metropolitano con derecho de elegir al arzobispo. En estos intentos, los vicarios apostólicos y los canónigos *in spe* chocaban cada vez con la oposición de los jesuitas; a partir de comienzos del siglo xvii aproximadamente, éstos no cesaron de minar en sus informes a Roma el crédito de los jefes de la Misión de Holanda y su clero secular. En las últimas décadas del siglo añadieron a todo ello una nube de quejas sobre la difusión de errores referentes a la gracia y el rigorismo en moral. Algunas de estas recriminaciones estaban desprovistas de fundamento, y algunas hasta resultaban calumniosas, pero otras ofrecían la prueba irrecusable del estrecho parentesco espiritual que unía a los sacerdotes holandeses de alto rango con los jansenistas belgas y franceses. Es indudable que los dos últimos vicarios apostólicos del siglo xvii, el sabio Jean van Neercassel (1662-1686) y el insignificante Pierre Codde (1686-1704), mantuvieron contactos cordiales y activos con Port-Royal y otros centros jansenistas de Francia y de los Países Bajos del Sur. Uno y otro dispensaron abiertamente su protección a Arnauld, Gerberon, Quesnel y algunos otros refugiados o exiliados franceses y belgas.

Acusado con tal motivo por los jesuitas de la Misión y por ciertos embajadores de príncipes católicos acreditados en La Haya, Pierre Codde fue llamado a Roma en 1700 por la Propaganda Fide. Después de un proceso que se prolongó durante todo un año, se acordó mantener al obispo en sus funciones, pero a condición de que firmara sin restricciones el formulario de Alejandro VII. Por consejo de Quesnel, se negó a ello. Las consecuencias de este consejo fueron funestas. En 1702, Codde fue suspendido en sus funciones; una vez comprobada su obstinación, fue privado definitivamente

de ellas en 1704. Indignada por el trato infligido a su pastor supremo, la gran mayoría del clero secular de la Misión empezó por negar su sumisión a todos los sucesores nombrados por la Propaganda Fide. Sin embargo, a la larga, este grupo de oponentes quedó reducido todo lo más al quince por ciento del cuadro misionero secular, agrupado en torno a una corporación sacerdotal que desde algún tiempo se venía autotitulando capítulo metropolitano de Utrecht. El obispo misionero Dominique Varlet, emigrado de Francia a causa de sus sentimientos jansenistas, confirió el episcopado al electo Cornelius Sttenoven en una capilla privada de Amsterdam. Estos fueron los comienzos de un cisma que se ha prolongado hasta nuestros días.

La comunidad surgida de esta manera se componía al principio de un centenar escaso de sacerdotes, de los cuales algo más de la mitad eran franceses y belgas. A ellos se unieron en seguida algunos pequeños grupos de religiosos procedentes de Francia y de los Países Bajos austríacos, ya mencionados, capuchinos de París, cistercienses de Luxemburgo, cartujos de París y un cierto número de benedictos y carmelitas, todos ellos apelantes. Durante el siglo XVIII, las comunidades se fueron disolviendo, y el número de sacerdotes se redujo a unos cuarenta, pero se confirió el episcopado todavía a tres de ellos. También fue disminuyendo sin interrupción el número de los fieles laicos, cuyo total no pasaba de los diez mil en 1800. Sin embargo, la pequeña colectividad no perdía la esperanza de jugar un importante papel en su día. La prueba es el concilio de Utrecht, celebrado en esta ciudad el año 1763. Los jefes del clero viejo-católico pretendían dar a entender a Roma y al mundo que aquel clero era perfectamente ortodoxo en cuanto a la doctrina, incluso en lo referente al primado del papa. Una de las tesis aprobadas declara que el obispo de Roma ejerce por derecho divino, como sucesor de san Pedro, el mismo primado que éste ejercía sobre los restantes apóstoles, y que este primado no implica solamente una preeminencia honorífica, sino una autoridad real en materia de doctrina y de disciplina. Los sacerdotes reunidos, tres obispos y diecinueve curas sufragáneos, expresaron su misión a los derechos de Trento y aceptaron la profesión de fe de Pío IV; declararon que tenían por cismática a la Iglesia ortodoxa griega y expresaron su desaprobación con respecto a ciertos escritos de origen jansenista que manifestaban desviaciones acerca de los puntos señalados.

El espíritu que revelan las actas de este concilio de Utrecht es lo bastante positivo como para explicar que Clemente XIII pudiera admitir en principio su utilidad como punto de partida para la reunificación. Ciertos arzobispos franceses, concretamente el de Sens, Loménie de Brienne, estrechamente relacionado con la corte, hicieron condenar casi inmediatamente el documento. Evidentemente, en este asunto entraron en juego, sobre todo, las consideraciones políticas. Estas fueron también las razones que impulsaron al gobierno francés en sus gestiones para obtener de Roma un anatema pontificio. Algunos eminentes jesuitas apoyaron estas tentativas. Por su parte, Clemente XIII encargó a una comisión de cardenales que hiciera una



investigación. Apoyándose en su informe, pronunció una condenación en la bula *Non sine acerbo*, de 30 de abril de 1765. Si se tiene en cuenta que por entonces eran mínimas las diferencias que separaban de Roma a la Iglesia de Utrecht, es de lamentar que no se oyera a los miembros más conciliadores de la Curia, deseosos de utilizar las actas del concilio como base de discusión. La bula, que en su estilo habitual hablaba de «corrupción, de audacia impía, de endurecimiento en la malicia, de rebelión y de orgullo», provocó una exasperación que no ha podido mitigarse en los dos siglos transcurridos.

### 3. EN ALEMANIA

El richerismo y el jansenismo impulsaron también a un sabio más reciente, que había seguido entre 1719 y 1724 los cursos de Van Espen en Lovaina, Nikolaus von Hontheim (1701-1790), inmortalizado bajo el pseudónimo, aún no explicado, de Justinus Febronius. En 1763 publicó con este nombre una obra que se hizo famosa, *De statu Ecclesiae et legitima potestati Romani Pontificis*, compuesta como añade el subtítulo, *ad reuniendos disidentes in religione christianos*. Desde el punto de vista del contenido no resulta un libro logrado; en cuanto a la claridad y el equilibrio interno, queda muy por detrás del libro clásico de Van Espen. Sin embargo, se convirtió en la biblia del febronianismo, movimiento que después de un breve período de viva actualidad dejó traslucir muy pronto su carácter esencialmente negativo. Cierto que se inició en el momento oportuno, pero no acertó a ejercer una influencia positiva en la historia interna de la Iglesia y de sus relaciones con el Estado. Su llamamiento a los soberanos temporales quedó, por decirlo así, sin respuesta. Hasta José II se hizo el sordo a la llamada que Febronius le dirigió. No es cierto que entre la obra de Von Hontheim y la supresión de los jesuitas, ocurrida diez años después, exista la relación que algunas veces se ha pretendido establecer. Las campañas contra la Compañía parecen haberse limitado a los países latinos, y resulta inverosímil que los Borbones y sus consejeros sufrieran la influencia de Febronius. Es cierto que la obra tuvo mucho éxito en los países latinos; en un plazo corto aparecieron, además de la alemana, traducción francesa, española, portuguesa e italiana, cuya difusión fue apoyada por personalidades oficiales en España, Portugal, Venecia y Módena<sup>8</sup>. Pero esto no quiere decir que las autoridades oficiales precisasen la influencia de Febronius para emprender la lucha contra los jesuitas y la Curia romana; la lucha había empezado mucho tiempo antes. Incluso el josefinismo de los dominios hereditarios austríacos, que no fue una invención de José II, como veremos, era anterior a Febronius. La obra de Von Hontheim resultó casi insignificante por sus efectos, aunque se le debe otorgar no pequeña significación como signo claro de los tiempos.

El autor era un noble luxemburgués bien acomodado; elevándose esca-

lón a escalón en la jerarquía de la Iglesia, llegó a ocupar en 1748 el puesto de obispo coadjutor de Tréveris. Gracias a sus extensos estudios en teología, Derecho canónico e historia de la antigüedad cristiana, y merced a un conocimiento del mundo y de los hombres agudizado desde muy pronto por los largos viajes y los estudios cursados en diferentes Universidades, entre ellas la de Leiden<sup>9</sup>, se convirtió ciertamente en uno de los grandes eruditos de su época. Sin embargo, poseía un espíritu más brillante que profundo, y su carácter parece haber sido poco enérgico. La obstinación con que se dedicó a desautorizar su propio famoso libro, la deslealtad con que intentó escudarse detrás de sus colaboradores, la retractación que publicó a instancias del arzobispo elector de Tréveris, Clemente Wenceslao de Sajonia, y, finalmente, la obra ambigua que publicó en 1781, *Justicia Febronii commentarius in suam retractationem*, demuestran con toda certeza que Von Hontheim no era un hombre de una sola pieza. Esto no quiere decir, sin embargo —como supuso la Curia romana, que puso su obra en el *Indice* en 1764—, que la intención apostólica afirmada en el título sirviera para encubrir unas miras subversivas. Por el contrario, la correspondencia particular del coadjutor de Tréveris durante los años precedentes a la publicación demuestra que la unión de los cristianos, en el sentido de retorno de la cristianidad reformada a la Iglesia de Roma, era su más ardiente deseo. Esto, por lo demás, puede ser compatible con los principios episcopalianos, que debió de hacer suyos ya desde el tiempo que estuvo junto a Van Espen y que luego se confirmarían, sobre todo, debido a las relaciones con el jurista Jakob Georg von Spangenberg, consejero del arzobispo elector Franz Georg von Schönborn, y con el propio arzobispo. Por otra parte, no hay que perder de vista el hecho de que en las cancillerías de los obispos renanos era tradicional la oposición a la política centralizadora de la Curia romana. Estos obispos materializaron en 1673 su postura con la declaración *Gravamina*. En ella se plantean las mismas objeciones con que el absolutismo monárquico en gestación tropezaba en todos los países de Europa. Los arzobispos de Colonia, Maguncia y Tréveris reclamaban para sí los mismos derechos y privilegios que habían sido reconocidos a sus predecesores y que eran sistemáticamente conculcados por la Curia.

A pesar de tales semejanzas, hay que reconocer una diferencia capital. En el pensamiento de Von Hontheim no están en juego unos privilegios violados, sino unos derechos que deberían poseer por naturaleza las Iglesias nacionales. Aquí se manifiesta la influencia de Lovaina y Leiden; en ambas escuelas se intentó durante el siglo XVIII establecer un nexo armonioso entre el Derecho natural y el absolutismo del Estado. Este es el rasgo que confiere al febronianismo su modernidad y su aspecto democrático en el sentido del despotismo ilustrado, mientras que en la declaración *Gravamina* sólo se trasluce el conservadurismo feudal. Von Hontheim, más que a la declaración *Gravamina*, se acerca a los esfuerzos realizados en diversas ocasiones durante el siglo XVIII por los obispos de Alemania tratando de mitigar el

dirigismo de la Curia romana mediante unas «capitulaciones imperiales». Se llamaba «capitulaciones» o «juramentos» a las condiciones, especificadas en artículos de capítulo, de las que se hacía depender el voto acordado al candidato al imperio, o, *mutatis mutandis*, a un obispado o incluso a la sede apostólica. En consecuencia, los obispos interesados exigían que en las capitulaciones imperiales se incluyera la condición de que el electo pusiera interés en limitar las intervenciones de la Curia romana. Al ser elegido el emperador Carlos VII en 1741, el jurista ya citado, Von Spangenberg, abogó en vano en nombre de su mandante, Von Schönborn, para que se incluyera este voto en las «capitulaciones». Se ha dicho que expresó su decepción dando a conocer su esperanza de ver surgir «un sabio sacerdote» que pusiera límites a la competencia pontificia y denunciara los abusos de la Curia romana<sup>10</sup>. Se ha afirmado, no sin fundamento, que esta aspiración debió de servir como punto de partida a Von Hontheim. En tal caso se habría tomado veinte años para cumplir su tarea.

Para explicar el febronianismo se pueden aducir también motivaciones propias de la nación alemana, ya que ninguna Iglesia dependía tanto de Roma como la de los países germánicos. El regalismo de los reyes españoles y el galicanismo de los franceses impedían a la Curia intervenir directamente, como era casi lo normal en Alemania, poniendo también un límite a las obligaciones financieras. Teniendo en cuenta además las concesiones que el irenista Benedicto XIV había hecho a los soberanos de España, Portugal, Nápoles y Saboya, los obispos-príncipes alemanes tenían motivos para estar quejosos. Los nuncios del papa en Colonia y Viena actuaban de ordinario a favor del bajo clero, de los regulares y de los simples fieles como una especie de instancia de apelación contra las medidas adoptadas por los obispos; por otra parte, en sus informes periódicos transmitían a veces críticas y quejas cuyo origen no era fácil descubrir. Todo ello causaba en los ambientes diocesanos una indignación creciente. También de estos sentimientos se hizo intérprete Febronius. Ello es verosímilmente lo que explica que la mayoría de los obispos alemanes —dieciséis sobre veintiséis— se negaran a publicar la condena de su libro por el papa; Febronius era un fiel intérprete de sus ideas y no podían desautorizarlo. Sería tanto como invertir los términos de la relación el afirmar que fue Febronius el que convirtió al episcopado alemán a sus ideas. Como se ha hecho notar con toda razón, el pensamiento febroniano había tomado cuerpo entre los obispos alemanes ya antes de que Von Hontheim mandara su libro a la imprenta<sup>11</sup>.

Comparando la obra de Febronius con las actas del concilio celebrado aquel mismo año de 1763 por los Viejos Católicos, se tiene la sorpresa de comprobar que los «cismáticos» de Utrecht son notablemente más favorables al papa que el coadjutor de Tréveris; una más de esas revelaciones que sólo tristeza pueden inspirar al cristiano de nuestros días. Lo que Febronius pretendía era un retorno a la constitución de la Iglesia tal como la veía él realizada en el primer siglo después de Cristo: un obispo de Roma al que

todos los demás obispos consideraban su jefe, pero al que no se reconocía ningún poder directo fuera de su diócesis, y a quien no correspondía decidir en materia de fe o de costumbres. El supremo poder doctrinal y disciplinar es ejercido por la Iglesia como colectividad; con este principio, Febronius se mantiene en la línea «democrática» de Richer. Enseña un episcopalismo absoluto al pretender que todos los obispos, como sucesores de los apóstoles, tienen las mismas competencias no sólo en lo que concierne a la potestad de orden, sino también a la de jurisdicción. No hay que engañarse; se trata de un poder episcopal ilimitado; en cuento a los regulares, no puede hablarse de ninguna exención. De este episcopalismo se deriva, a su vez, un conciliarismo absoluto, de manera que siempre queda la posibilidad de apelar contra cualquier sentencia del papa al concilio ecuménico. En su larga dedicatoria a Clemente XIII, el autor le invitaba a renunciar espontáneamente a todos los derechos usurpados por la Santa Sede en el curso de los siglos, a fin de evitar que se los arrebatasen por la fuerza los soberanos temporales, a los que según Febronius corresponde, en virtud de su majestad soberana, la competencia suprema en todos los «asuntos exteriores» de la religión. Apelar a los príncipes temporales, en consecuencia, era la conclusión lógica de todo este alegato. En general, despertó escaso eco entre los interesados, pues reforzar el poder episcopal no podía parecerles una solución ideal. Muchos de ellos preferían una situación en que, ejerciendo cierta presión sobre la Santa Sede, podían tener sujetos a los obispos de su territorio.

Clemente Wenceslao de Sajonia, arzobispo elector de Tréveris, y superior inmediato de Von Hontheim, por consiguiente, se sumó a la minoría de obispos alemanes que hizo publicar el decreto pontificio condenando a Febronius. Más tarde conseguiría incluso que se retractase, si bien se negó a destituirle de su cargo como deseaba el papa. A pesar de todo, este arzobispo, príncipe de Sajonia por su nacimiento, era un típico episcopalista, siendo uno de los cuatro obispos-príncipes que firmaron en 1786 la «Puntualización» de Ems. Esta convención se tuvo con motivo de haberse creado una nueva nunciatura en Alemania, la de Munich; era, por otra parte, el término lógico de una larga evolución, que puede percibirse con claridad, al menos desde el siglo xv, por testimonio de los concilios de Constanza (1414-1418) y Basilea (1431). Después del concilio de Trento rebrotaron en numerosas ocasiones el conciliarismo y un episcopalismo más o menos pronunciado. Los tres siglos que median entre el concilio de Trento y el Vaticano I no fueron, como han creído muchos católicos del siglo xix mirando los hechos superficialmente, un avance rectilíneo hacia el reconocimiento de la potestad suprema y de la infalibilidad del soberano pontífice. Es innegable esta orientación general, pero nunca fue aceptada sin discusiones. La oposición, aparentemente ocasional, que representan los nombres de Sarpi, Richer, Bossuet, Van Espen, puede ser considerada como una cadena ininterrumpida de no conformismo. Lugar importante ocupan en esta cadena los

*Gravamina* de la nación alemana, renovados numerosas veces. Se inician mucho antes del concilio de Trento; al principio se originan, sobre todo, en Maguncia, y afectan principalmente a las usurpaciones pontificias con menoscabo de la jurisdicción episcopal; después de Trento se refieren cada vez más a la intervención de los nuncios. Casi desde su fundación, la nunciatura de Colonia resultó molesta a los tres arzobispados de Renania (Colonia, Maguncia y Tréveris). En 1673, los tres arzobispados en funciones redactaron un documento con sus recriminaciones titulado *Gravamina*, en que se pedía a la Santa Sede que renunciara a la práctica de las facultades quinquenales concedidas por ella a los obispos, reconociendo que los ordinarios poseen esos poderes de pleno derecho. Resulta, pues, que no hay diferencias esenciales entre los *Gravamina* de 1673 y la «Puntualización» de Ems un siglo después.

Esta última había tenido un precedente más cercano en los *Avisamenta* de Coblenza en 1769. Este documento se redactó con motivo de una adaptación alemana, publicada en 1768, del tratado de Belarmino *De potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus*, cuyo original data de 1610. Esta obra reconocía al papa el derecho a desligar en determinadas ocasiones a los súbditos del juramento de fidelidad que habían prestado a su príncipe, y sentaba la tesis de que los obispos investidos de un poder temporal necesitan el consentimiento del papa para ejercer en derecho aquel poder. Muchos príncipes alemanes trataron de oponerse a esta tendencia, especialmente los tres electores renanos. Enviaron al emperador José II los *Avisamenta* redactados en Coblenza, rogándole que los presentara al papa. José II se negó, pero dejó a los obispos en entera libertad para que hicieran llegar a Roma directamente el documento. No llegó a realizarse el envío; Clemente Wenceslao de Sajonia, elector de Tréveris, se opuso a ello por estimar que el momento no era oportuno. Puede que la razón que lo aconsejaba fuera el relevo que acababa de producirse en el trono pontificio el año 1769. Pero se mantuvieron las objeciones, como habría de verse en 1786.

En 1784 erigió la Santa Sede una nunciatura en Munich con el pleno consentimiento del duque de Baviera Carlos Teodoro. Los duques de Baviera se sentían descontentos desde antiguo al ver una gran parte de su territorio sometida a la jurisdicción espiritual de obispos extranjeros, concretamente del obispo-príncipe de Salzburgo en Austria y, por lo que se refiere al Palatinado, de los de Maguncia y Tréveris. Los duques habían tratado de convencer en muchas ocasiones a la Santa Sede de que se creara un episcopado nacional bávaro. Poco después de ocupar el trono de Baviera en 1777, Carlos Teodoro reiteró esta petición. Parece que puso por motivo el peligro que amenazaba a la Iglesia de su país por parte de los obispos febronianos. Pío VI rechazó su demanda, pero respondió hasta cierto punto a estos deseos creando una nunciatura en la capital bávara e incluyendo en su jurisdicción Baviera y el Palatinado. No les faltaban razones a los arzobispos de Salzburgo, Maguncia y Tréveris para ver en todo ello una manera disfrazada

de sustraer aquellos territorios a su jurisdicción. Además había buenos motivos para pensar que el duque emplearía sus relaciones constantes con el nuncio para reforzar su propia intervención en la Iglesia de su territorio. De estas consideraciones surgió la «Puntualización» de Ems: esfuerzo deliberado de los obispos para reducir a la nada la actividad de los nuncios y aumentar considerablemente su propia competencia. Fue redactada en Bad Ems, junto al Lahn, al este de Ehrenbreinstein, por los cuatro representantes de Maximiliano Francisco de Austria, hijo de María Teresa y arzobispo de Colonia; de Clemente Wenceslao de Sajonia, pariente cercano de los Habsburgo y de los Borbones, arzobispo de Tréveris y que acumulaba otras varias diócesis; de Federico Carlos José von Erthal, arzobispo de Maguncia, y el del conde Jerónimo Colloredo, arzobispo de Salzburgo, un fanático iluminado. Los cuatro plenipotenciarios firmaron el documento en nombre de los arzobispos el 25 de agosto de 1786.

El texto, compuesto de veintitrés artículos, constituye un verdadero programa del principio episcopalista. Entre otras cosas, reclama para los obispos el derecho de ejercer sin restricción alguna todas las potestades que hasta entonces tenían que serles otorgadas por el papa. Desea que la Santa Sede renuncie a todo derecho de colación de oficios y a casi todas las pretensiones financieras que iban anejas; que la actividad de los nuncios se limite estrictamente al terreno de la diplomacia; que nunca se publiquen los breves y bulas papales sin consentimiento del obispo; que todos los monasterios y conventos queden sujetos a la jurisdicción episcopal. Los arzobispos dieron conocimiento del escrito a José II, pensando que podrían contar con su aprobación. El emperador hizo esperar mucho tiempo su respuesta. Esta terminó por llegar, pero eludía los problemas y se limitaba a insistir únicamente en que los arzobispos consultaran a sus sufragáneos. De ahí parece deducirse que éstos se habían quejado ante el emperador o ante otras autoridades temporales de la arrogancia de los arzobispos. No hay que ver en ello, indudablemente, una tendencia «ultramontana», sino el temor, en modo alguno injustificado, a que la «Puntualización» pudiera conducir al dominio absoluto de los arzobispos. Puestos a elegir, los obispos preferían depender directamente del papa a verse sometidos a los arzobispos. Los delegados de Prusia y Baviera adoptaron en la dieta posiciones contra los cuatro arzobispos (de los que tres eran electores); Prusia lo hacía seguramente por instigación de los obispos sufragáneos amenazados, del nuncio en Munich, Soglia, y del nuncio en Colonia, Pacca.

Fueron, sin duda, estos nuncios lo que hicieron llegar a Pío VI el texto auténtico de la «Puntualización». Pero pasó mucho tiempo antes de que la Santa Sede reaccionara. Hasta 1789 no se publicaría, en nombre del mismo papa, la refutación, titulada *Responsio ad metropolitanos Moguntinum, Trevirenses, Coloniensem, Salisburgensem super nuntiaris apostolicis*. Ante esta declaración pontificia, Clemente Wenceslao de Sajonia retiró su firma. Los otros tres arzobispos, por el contrario, se mantuvieron en su convicción

y empezaron a aplicar las reformas que propugnaban; prohibieron a sus párrocos que solicitaran del nuncio las dispensas matrimoniales y resolvieron por propia autoridad los casos reservados al papa. El arzobispo de Maguncia, Von Erthal, de tendencia radical, instituyó una comisión con vistas a preparar un sínodo que habría de regular la aplicación de los principios adoptados; entre tanto, introdujo ciertas modificaciones en las normas litúrgicas. Pero al estallar la Revolución francesa, con la amenaza que inmediatamente hizo pesar sobre los territorios de los tres arzobispos renanos, todos estos proyectos hubieron de pasar a segundo plano. Maximiliano Francisco de Austria, arzobispo de Colonia, consiguió, a pesar de todo, tanto a la muerte de su hermano José II, en 1790, como dos años más tarde, al morir también su otro hermano, Leopoldo II, que se insertara en las capitulaciones imperiales la obligación de que el nuevo emperador intentara la abolición de toda competencia jurídica de las nunciaturas. Pero muy pronto, en 1803, la reforma constitucional de Ratisbona pondría fin a todo poder temporal de los príncipes de la Iglesia en el Imperio alemán y, al mismo tiempo, al abuso inveterado de conferir las diócesis a hijos de reyes, más interesados en política que en religión y, muchas veces, carentes de todo respeto hacia la Santa Sede.

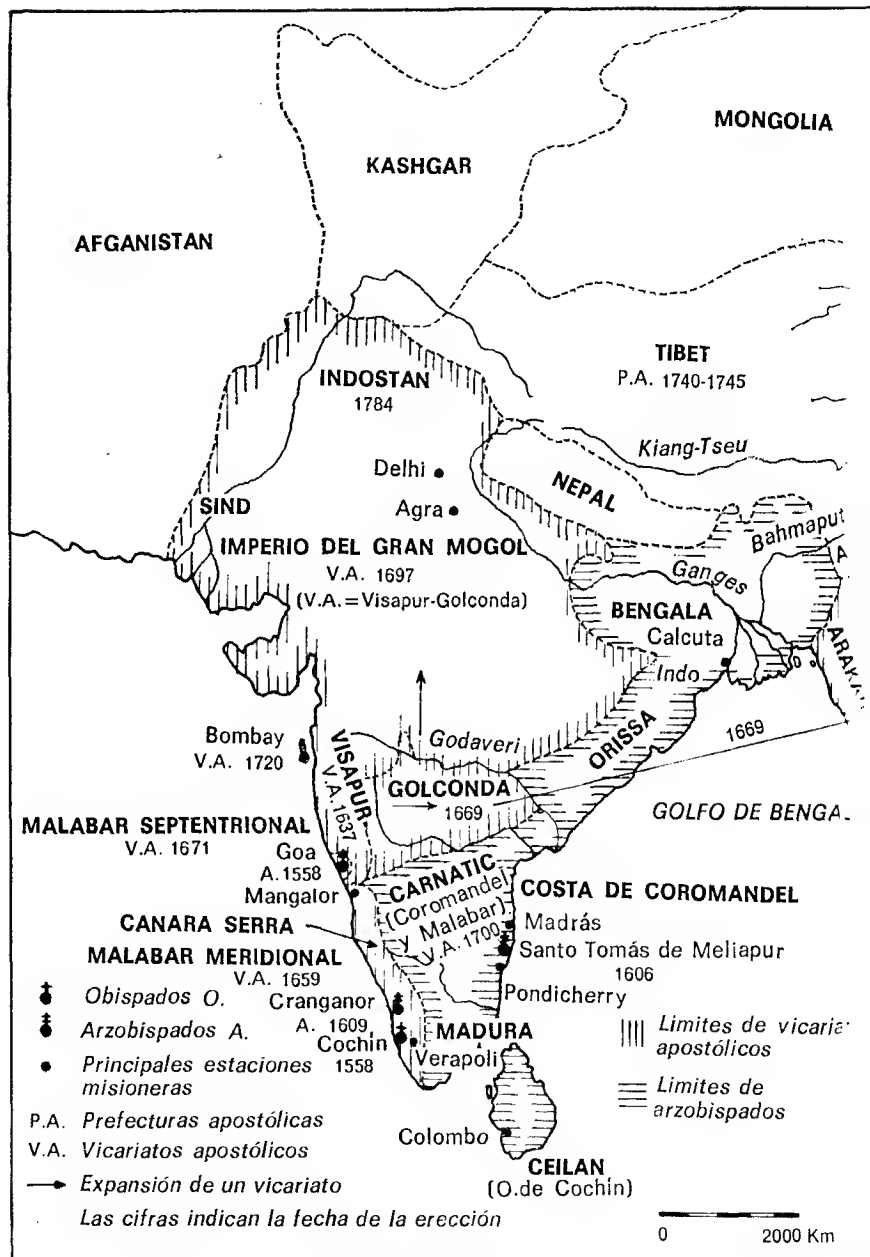
## CAPITULO IV

### *AMBIENTE DOCTRINAL Y FORMAS DE PIEDAD*

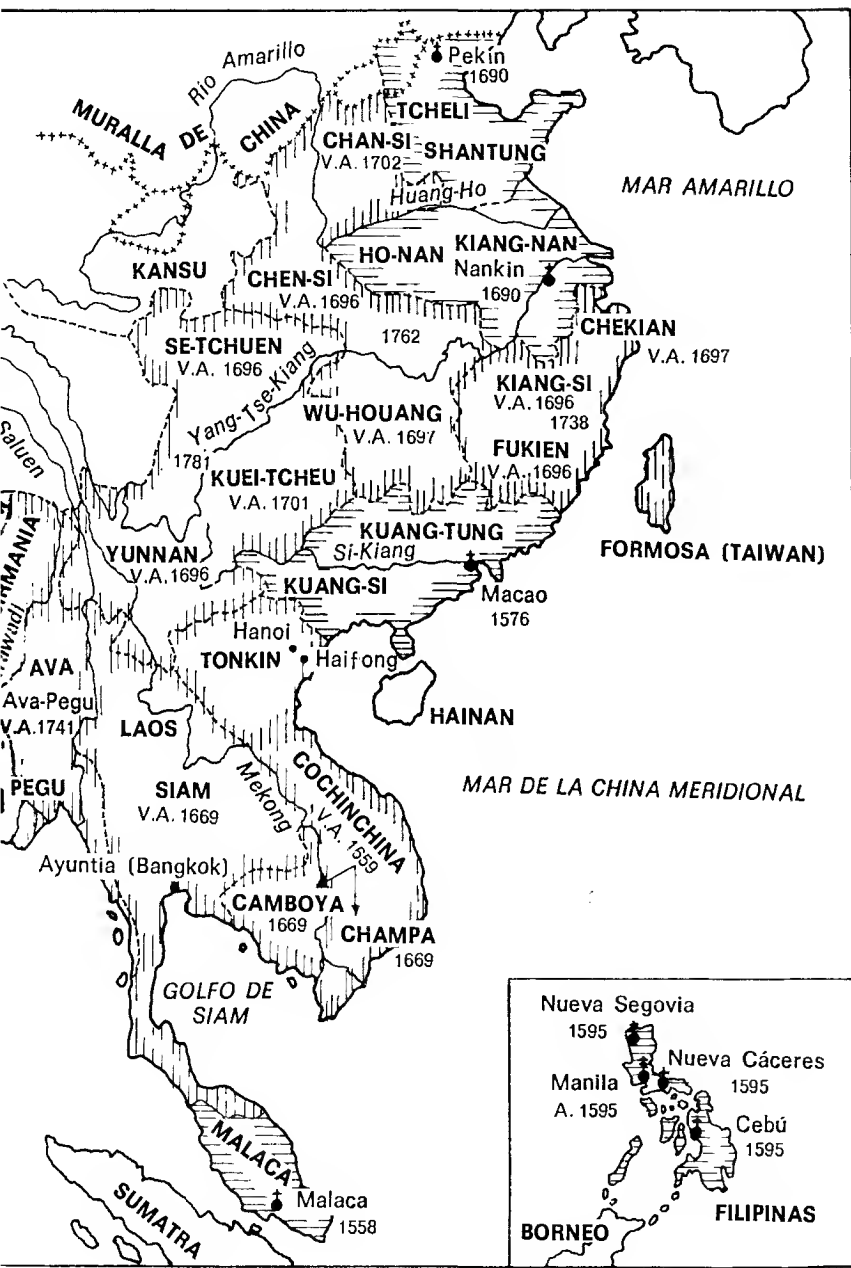
#### 1. LOS JESUITAS

El concilio de Trento situó a los jesuitas en primera línea, y en ella se mantuvieron durante toda la Contrarreforma. Por su firmeza en defender y aplicar la doctrina «optimista» de la gracia, así como por su apoyo al absolutismo papal, influyeron decisivamente en la vida de la Iglesia y en la piedad durante el siglo xvii. No fue menor su influjo, al menos indirecto, en la política europea como confesores de las cortes católicas. Consiguieron además un monopolio en el terreno de la enseñanza que les hizo pesar mucho en el mundo intelectual católico de numerosos países. Lucharon sin compromiso con los errores y las novedades peligrosas en general y siempre salieron triunfantes. Merece la pena subrayar todo esto, sobre todo teniendo en cuenta que a la Compañía de Jesús nunca le faltaron feroces adversarios en la Iglesia, quienes insistentemente, y no sin cierto fundamento, apelaban a la tradición. Estos adversarios se encontraban, sobre todo, en las órdenes monásticas, cuyo origen se remonta a la Edad Media, especialmente las más antiguas, como los benedictinos y los cistercienses. Entre los más recientes fueron principalmente los oratorianos franceses y belgas los que con frecuencia adoptaron una posición diametralmente opuesta a la de la Compañía. Otro tanto hay que decir a veces de los agustinos, sobre todo en Italia. Los jesuitas dieron a la ascesis cristiana la base racional y la estructura sistemática de que prácticamente carecía, o poco menos, durante la Edad Media. La piedad que practicaban y predicaban los jesuitas se distinguía por su sentido práctico y la preocupación por el fin a alcanzar, así como por la búsqueda deliberada de la disponibilidad al servicio de la Iglesia entendida como jerarquía y como sociedad. Gracias a los jesuitas, la Iglesia posterior al concilio de Trento produce la impresión de ser más activa, más intensamente presente, más decidida que en la Edad Media. En la Iglesia de los tiempos modernos perderá terreno la vida contemplativa en provecho de la vida activa. Un historiador alemán ha encontrado una fórmula feliz para describir este cambio: el contenido ritmo espiritual de los be-





**DIVISION ECLESIASTICA DEL SUDESTE DE ASIA**



nedictinos fue superado y sustituido casi en general, en lo que respecta a la práctica de la devoción, por el paso más nervioso de los jesuitas <sup>1</sup>.

Hubiera sido un milagro que semejante cambio de ritmo se realizara sin choques ni protestas, sobre todo teniendo en cuenta que el ministerio de los jesuitas tendía a la vulgarización, pues su trabajo procuraba deliberadamente extender los frutos de la redención lo más posible, de modo que toda la humanidad participara de ellos. Se les reprochaba el buscar las conversiones en masa y atender más a la cantidad que a la calidad. Esta conquista del mundo emprendida con energía, estas formas nuevas de devoción católica, entre ellas las congregaciones marianas y todo tipo de cofradías, este culto afectivo a los santos, que venía a acentuar aún más la abundancia lujuriente del barroco; todo este asalto al cielo chocaba con fuertes críticas y provocaba reacciones de inquietud e indignación. Las quejas se referían al carácter cada vez más externo y menos bíblico que adoptaba la devoción católica por influjo de los jesuitas; se afirmaba que los árboles ocultaban el bosque y los santos distanciaban del santo sacrificio <sup>2</sup>. Se decía que la acción de los jesuitas desvirtuaba la vida religiosa, sobre todo por su prodigalidad en la distribución de la gracia y por la moral laxista que venía a hacer posible esta práctica. En este ambiente echaban sus raíces reacciones como el bayanismo o el jansenismo. A pesar de todo, la Compañía salía triunfante de todos sus oponentes; a comienzos del siglo XVIII, su posición en la Iglesia parecía inexpugnable. Medio siglo más tarde, el aspecto de las cosas cambió radicalmente, y la Compañía, acorralada, luchaba por sobrevivir.

En las obras escritas por sus propios hijos, esta disminución catastrófica de su crédito suele presentarse como consecuencia de una conspiración satánica de los jansenistas y los filósofos. Pero como semejante conspiración no tiene visos de ser normal, habría que darle alguna explicación; aparte de esto, un odio ciego, sin motivo alguno que revele alguna culpa por parte de la víctima, es una explicación que el historiador no puede dar por buena, del mismo modo que tampoco le dejan satisfecho las matanzas de inocentes en las obritas teatrales para los colegios. Hasta quienes tienen por absurda la idea de que los jesuitas hayan sido víctimas de sus propios errores han de reconocer que si la historia ha de ser una tarea con sentido tendrá que buscar las causas de los acontecimientos. Cuando se emprende esta tarea se ponen de manifiesto varias de las causas que influyeron en la pérdida de prestigio de la Compañía. Hay una que salta a la vista: el firme compromiso de fidelidad que la Congregación había tomado con respecto al absolutismo, su inflexible oposición a toda «democracia», lo mismo a la que derivaba de una tradición feudal conservadora durante los siglos XVI y XVII que a la democracia de «la ciudad» y de la «voluntad general del pueblo» durante el XVIII, la obligaron a compartir la decadencia y en seguida la ruina de la realeza autocrática. Como confesores de los reyes, como educadores de los príncipes y de los hombres políticos de elevada posición, los jesuitas ocupaban un puesto destacado en la estructura de un régimen carac-

terizado por el poder personal. Pero cuando Luis XV se vio obligado en Francia a poner «buena cara» al galicanismo parlamentario, cuando los reyes de España, Portugal y Nápoles, personalmente insignificantes casi todos ellos, cedieron a la influencia de unos consejeros con rasgos de déspotas ilustrados, los jesuitas se vieron relegados; lo que aún quedara de su antigua posición influyente sólo servía para excitar entre los nuevos gobernantes unos deseos que podían llegar hasta el afán de «aplantar a la infame». Es posible que los jesuitas lograran mantener durante bastante tiempo en unos términos razonables el galicanismo regio y el regalismo ibérico; al hacer tal cosa entregaban, muy a su pesar, a la Iglesia en manos de la arbitrariedad regia, de la que ellos mismos serían víctimas muy pronto.

Incluso se ha llegado a decir que su triunfo en la lucha contra las fuerzas reunidas del galicanismo richerista y del jansenismo quesneliano hizo sonar la hora fatal de los jesuitas. Cuando el jansenismo francés pactó con el galicanismo de los parlamentos, a los jesuitas no les quedó otro apoyo que el trono. Esta evolución empezó a esbozarse a partir de la muerte de Luis XIV, en 1715; primero el regente y luego Luis XV († 1774) no se mostraron ni mucho menos tan hostiles a los jansenistas como el antiguo rey. El cardenal Fleury († 1743) mantuvo, sin duda, hasta donde le fue posible la línea de conducta antijansenista, pero él mismo, a la larga, impondría ciertas reservas a propósito de la bula *Unigenitus*. Después vino la hegemonía de las amantes durante más de treinta años; la Pompadur y la Du Barry sentían por los jesuitas un odio mortal. El galicanismo parlamentario, que avanzaba sin ruido, minaba las convicciones de la corte. Se llegó a la creencia de que la Compañía venía perturbando desde hacía más de un siglo la unidad de la Iglesia galicana. A partir de 1750 aproximadamente, los jesuitas encontraron cada vez menos apoyo en Francia; no habría de pasar mucho tiempo hasta el momento en que los Borbones, instalados sobre el trono de Francia, España y Nápoles, empezaran a perseguir inexorablemente a la Compañía.

Si ésa es la causa general, todavía se pueden citar otras más concretas. Una de ellas consiste en lo que me atrevería a llamar el complejo de Narciso de los jesuitas, la exaltación de la Compañía hasta extremos absurdos, como juzgar crimen de lesa majestad la más pequeña crítica, la convicción de que todos sus miembros integraban la minoría selecta de la Iglesia. Es exacto, seguramente, que los seguidores de san Ignacio habían conquistado con una celeridad pasmosa el primer puesto en casi todos los terrenos: en la ciencia, en la polémica, en la enseñanza, en las misiones... Este hecho explica una excesiva estimación de sí mismos, debilidad excusable, pero fuente inevitable de envidia y odio. Tener toda la razón, como les ocurrió a los jesuitas en su lucha con los jansenistas, a la larga sólo puede traer graves daños. Por el contrario, a veces una derrota crea un mártir. La destrucción de Port-Royal es lo que más contribuyó a la gloria de este monasterio. De ahí viene la caricatura que presenta a los jesuitas como monstruos de malicia. Los

jansenistas nunca dejaron de reprochar a los jesuitas el practicar metódicamente el espionaje y la delación, así como el recurrir a las famosas «restricciones mentales», pero lo cierto es que no tenían mucho derecho a hacer tal cosa, pues los mismos jefes jansenistas, Quesnel<sup>3</sup> entre ellos, no eran menos expertos en tales maniobras.

Tampoco puede negarse la baja que se produjo en el aprecio de su enseñanza. Seguían manteniendo la *Ratio studiorum* de 1599 y en sus colegios desoyeron por mucho tiempo las aspiraciones de una época que esperaba su salvación de un conocimiento más profundo de las ciencias de la naturaleza. Otras instituciones más recientes, como los colegios de los oratorianos y los eudistas, por el contrario, acertaron a adaptarse con mayor flexibilidad cuando, gracias al impulso de Colbert, el estudio de las ciencias exactas alcanzó un magnífico desarrollo, del que son testimonio las obras de Christiaan Huyghens, Girard Desargues, Denis Papin y otros muchos. La misma preponderancia de los jesuitas en la enseñanza académica, en teología, filosofía y derecho canónico fue cada vez más atacada hacia mediados del siglo XVIII por culpa de una esclerosis que hacía cada vez más difícil las adaptaciones necesarias. Es innegable que a lo largo de ese siglo no se produjo entre ellos mismos una renovación en el estudio de las ciencias sagradas; generalmente se atrincheraban en la polémica y la apologética, si bien es verdad que la propia Iglesia se divorció de su época en el terreno de la ciencia.

La Compañía sufrió además durante el siglo XVIII algunos penosos descalabros que dañaron su reputación. En primer lugar se produjo la desdichada querrela de los ritos o de la adaptación, que se mantuvo enconadamente durante más de un siglo y fue zanjada al final en contra de sus principios y métodos. Se había planteado en China a partir de la entrada pacífica del jesuita italiano Matteo Ricci hacia finales del siglo XVI, que había logrado ser tenido en una alta estimación por la corte imperial de Pekín. Contando con que el tiempo trabajaría a su favor, este jesuita y algunos compañeros suyos habían practicado una predicación cristiana que mostraba hacia el confucianismo una complacencia sincretista. En concreto juzgaban que después de la conversión al cristianismo podía permitirse el culto a los antepasados y a los ídolos domésticos. De esta forma se llegó a formar en China, al cabo de medio siglo, un contingente de varios centenares de miles de católicos pertenecientes, sobre todo, a la clase de los mandarines. Pero en 1633 el papa Urbano VIII puso fin al monopolio de los jesuitas en China y dio comienzo una lamentable división. En la misión penetraron los dominicos y franciscanos españoles, siendo acogidos con escaso entusiasmo por los jesuitas, portugueses en su mayor parte. Los recién llegados se opusieron cada vez más resueltamente a un método misionero que, en su opinión, iba encaminado a obtener unos éxitos numéricamente importantes, pero a cambio de unas concesiones peligrosas.

Las autoridades chinas, mezcladas en el conflicto por los jesuitas, em-

prendieron la persecución contra los dominicos y franciscanos. Los superiores de ambas órdenes hicieron llegar a Roma su protesta. Inocencio X (1644-1655) condenó la práctica acomodaticia en 1645, pero en 1656 su sucesor, Alejandro VII, redujo prácticamente a la nada esta condenación. El conflicto se prolongó con creciente violencia cuando entraron a tomar parte en la misión de China los seculares franceses, procedentes casi todos ellos de ambientes próximos al Oratorio de Bérulle. Estos sacerdotes, casi todos más o menos inclinados al jansenismo o, en todo caso, al rigorismo, pusieron como principio de toda predicación del evangelio la negativa a cualquier adaptación. De esta forma, la funesta querrela de los ritos vino a añadirse al conflicto entre jesuitas y jansenistas, entre laxistas y rigoristas. La actitud de Roma varió según los pontificados: Clemente X (1670-1676) emitió una nueva sentencia en favor de la acomodación, pero la querrela, cada vez más explosiva, hizo que Inocencio XII (1691-1700) creara una comisión especial de cardenales para el estudio de la cuestión. Hasta el pontificado siguiente, el de Clemente XI (1700-1721), la comisión no logró dar por finalizado su informe, cuya conclusión era desfavorable a la acomodación. Antes de pronunciar una sentencia definitiva, Clemente XI encargó a un legado especial, Charles de Tournon, patriarca titular de Antioquía, que llevara a cabo una investigación sobre el terreno, otorgándole además amplios poderes para decidir.

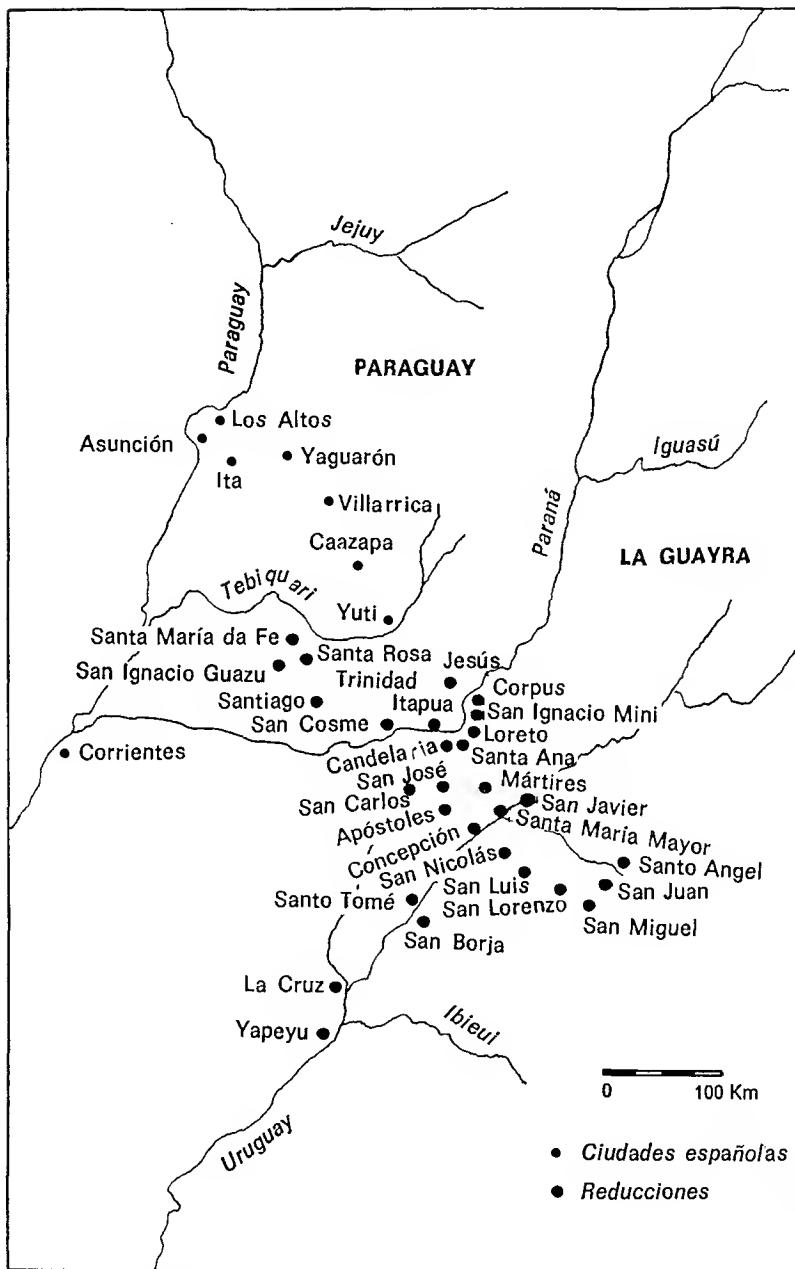
Mientras tanto, en la misión del Malabar, en la India, se planteaba un problema parecido. También en este caso habría de decidir Tournon, que terminaría por prohibir en 1707 toda acomodación. Clemente XI confirmó estas decisiones mediante un decreto en 1710, pero cediendo terreno ante las innumerables protestas y prevenciones que le llegaron, no permitió que se publicase. A pesar de todo, cinco años más tarde, el 19 de marzo de 1715, promulgó la constitución *Ex illo die*, obligando a todos los misioneros de China a prestar juramento de que rechazarían cualquier acomodación. La mayor parte de los jesuitas que se hallaban en China prestaron el juramento; sin embargo, utilizando todos los medios a su alcance, muchos siguieron presionando sobre los papas posteriores para lograr su anulación. Algunos esperaban que las ideas abiertas de Benedicto XIV habrían de producir un cambio de frente, pero esta esperanza resultó fallida. Mediante una bula del 11 de julio de 1742, *Ex quo singulari*, este papa, generalmente mal dispuesto con relación a los jesuitas<sup>4</sup>, confirmó íntegramente la decisión de 1715. De esta manera se puso fin a una querrela que tenía dividida a la Iglesia, pero fue a costa de un golpe mortal asestado a las misiones de Asia. Habrían de pasar casi dos siglos antes de que la Iglesia —bajo Pío XI— revisara el decreto de 1742, de tan fatales consecuencias.

El conflicto suscitado a propósito de las famosas reducciones del Paraguay fue otro golpe muy duro contra la Compañía. Por Paraguay se entendía en los siglos XVII y XVIII una extensión de terreno mayor que la república de este nombre en la actualidad. Comprendía casi toda Argentina

y otros importantes territorios de Brasil, Uruguay y Bolivia. Esta zona había sido conquistada por los españoles a mediados del siglo XVI y su evangelización corrió a cargo de los dominicos, los franciscanos, los agustinos y, finalmente, los jesuitas. Fueron éstos los que consiguieron poner fin a la explotación de los indios por los colonos y a la abominable caza de esclavos. Informado por el padre Acquaviva, general de los jesuitas, de aquellos abusos que esterilizaban el trabajo de los misioneros y hundían a los indígenas en la más profunda miseria, el rey Felipe III confió hacia 1610 a los misioneros jesuitas un territorio que se extendía a lo largo del río Paraná. Así surgieron las reducciones, enclaves y oasis en el territorio colonial español. A mediados del siglo XVII comprendían más de treinta. Eran totalmente administradas por los jesuitas; en ellas no podían poner pie ni los soldados ni los funcionarios españoles; la población estaba sujeta únicamente a un ligero tributo para la corona española.

Las reducciones se desarrollaron hasta convertirse en una especie de teocracia comunista en que los padres se reservaban el gobierno y la justicia, aunque concediendo a los consejos formados por los indígenas cierta participación. Todos los indígenas habitaban casas exactamente iguales en aldeas constituidas según el mismo plano. La vida, tan reglamentada como en un colegio de jesuitas, y la religión tenía en ellas tanta importancia como en uno de éstos. El relato de un siglo de vida en estas reducciones, tal como se desprende de los escritos hagiográficos de los jesuitas, presenta los rasgos de un idilio. La verdad es que este gobierno paternal de los jesuitas sólo podía aplicarse a una población primitiva, dócil, que no había alcanzado aún la madurez, y comparándolo con los métodos utilizados por la colonización, en casi todas partes habrá que considerar privilegiados a estos indios. Esto, sin embargo, no implica un elogio sin reservas de los jesuitas, que habían hecho asunto personal de la misión hasta el punto de rechazar obstinadamente cualquier ingerencia de las autoridades civiles o militares.

El idilio terminó en 1750, cuando un acuerdo fronterizo entre España y Portugal hizo pasar trece reducciones a poder de los portugueses. Éstos empezaron en seguida a ocuparse directamente del país y de sus habitantes, pensando sobre todo en las minas de oro que esperaban ser puestas en explotación. La sublevación de los indios contra los funcionarios y militares portugueses fue atribuida a una agitación fomentada por los jesuitas, que fueron por tal motivo expulsados y sustituidos en su ministerio sacerdotal por los dominicos y los franciscanos. Pero el nuevo régimen se redujo al sistema habitual de explotación sin escrúpulos. En pocas décadas quedó aniquilada la prosperidad que allí reinaba anteriormente. En las reducciones que aún quedaban bajo dominio español, la expulsión de los jesuitas significó también una desgracia para los indígenas. La Compañía fue víctima de una obra de civilización cristiana que no tiene equivalente en el mundo: este es su gran mérito. Pero, sin haberlo merecido, este acontecimiento causó un daño irreparable a su situación en España y Portugal.



**LAS REDUCCIONES DEL PARAGUAY**



Las pérdidas sufridas en China y en Paraguay tuvieron no pequeñas repercusiones financieras. Puede verse en ello alguna relación con el comprometedor asunto del padre de Lavalette, quiebra financiera que dio el golpe de gracia a la Compañía en Francia. A fin de sostener las finanzas de su misión, el padre Antoine de Lavalette, superior de la misión de Martinica, se había aventurado, según todos los indicios con autorización de sus superiores, a ciertas empresas comerciales, que terminaron en una especie de monopolio del comercio marítimo con la isla. En cierta medida, este caso tiene directa referencia con lo que se ha llamado la «decadencia espiritual» de los jesuitas en la América latina del siglo XVIII. Con motivo de la guerra naval, tan adversa a Francia entre 1755 y 1763, los ingleses se apoderaron de todos los navíos con sus cargamentos. De ahí se siguió una quiebra de muchos millones que causó no pequeño escándalo. Los principales acreedores eran armadores de Marsella, que hicieron responsable a la provincia jesuítica de Francia. Al negarse ésta, el asunto fue denunciado ante el parlamento de París, que pronunció sentencia en el mes de agosto de 1762 y que, junto con los demás parlamentos franceses, procedió a confiscar todas las casas y bienes de la Compañía en Francia. Luis XV trató de sustraerse a la presión de los parlamentos, pero a finales de 1764 cedió ante la opinión pública sobreexcitada, es decir, ante una acumulación de odio que se desencadenó por todas partes y en la que participaban los parlamentos, las Universidades, los «filósofos» y los «apelantes». Y por decreto del 26 de noviembre de 1764 suprimió la Compañía en Francia y en las colonias francesas. Desde el punto de vista financiero, la supresión resultó provechosa para la tesorería, que andaba en apuros, pues los bienes confiscados representaban un valor de al menos sesenta millones de francos, pero significó un grave estancamiento en el desarrollo de la enseñanza. Indudablemente, los benedictinos, oratorianos y sacerdotes seculares se aprestaron a reanudar la labor de los jesuitas. Además, de los tres mil jesuitas franceses, algunos centenares se hicieron secularizar declarando que se sometían al decreto y que aceptaban una pensión del Estado, con lo que pudieron proseguir su labor docente, pero de momento reinaba un gran caos. A la larga, y en compensación, la enseñanza salió ganando al producirse una necesaria readaptación a las nuevas necesidades, por lo que se venía clamando desde hacía mucho tiempo. Todo este trabajo se volvió aún más difícil por el hecho de que entre 1765 y la Revolución muchas otras órdenes y congregaciones se vieron obligadas a resolver graves problemas internos surgidos por las dificultades del reclutamiento y por la relajación de la disciplina. El gobierno creó una «Comisión de los Regulares» con la que colaboraron pacíficamente muchos obispos; mediante fusiones y supresiones redujeron en el espacio de diez años el número de conventos en un 15 por 100 aproximadamente, reduciéndolo de casi tres mil a poco más de dos mil quinientos.

Entre tanto, también en España y Portugal se iniciaba la agonía. En este último país, bajo el piadoso y tranquilo Juan V, los jesuitas habían

ejercido una gran influencia, pero todo cambió con el incapaz José I (1750-1777), hijo y sucesor del anterior, totalmente dominado por sus ministros, sobre todo por el marqués de Pombal, que gobernó de 1756 a 1777 como dictador todopoderoso. No carecía de talento y merece elogiarse su obra como reformador de la administración, pero resulta el menos simpático entre los déspotas ilustrados de Europa en aquella época, comportándose como un tirano que no duda en utilizar cualquier medio conducente al fin propuesto. Con un estilo muy parecido al del jurista español Rafael Macanaz, se sirvió del «patronato regio» otorgado por Benedicto XIV a Portugal para someter totalmente la Iglesia al Estado. Chocó entonces con los jesuitas y decidió aniquilarlos. Para ello contó con la colaboración de algunos obispos portugueses y de cierto número de dominicos. Los miembros de la Compañía fueron alejados poco a poco de la corte, de las escuelas y de otros cargos semioficiales. Habiéndose producido en 1758 un atentado contra la vida del rey, lo atribuyó a las maquinaciones de los jesuitas. Ya anteriormente, con motivo del terremoto que destruyó gran parte de la ciudad de Lisboa, el día de Todos los Santos de 1755, causando más de treinta mil víctimas, por haber dicho varios padres desde el púlpito que aquel acontecimiento era un castigo de Dios por la política antirreligiosa del gobierno, castigó a los que así habían procedido con la pena de muerte. Entre 1757 y 1761 hizo ejecutar a más de ochenta jesuitas, uno de los cuales fue quemado vivo. En 1759 suprimió la Compañía, confiscó todos sus bienes, metió en prisión a varios centenares de sus miembros e hizo deportar a mil de ellos a los Estados de la Iglesia por mar, desembarcándolos en la costa italiana.

En este último punto sirvió Pombal de modelo a España. En este país reinó hasta 1759 el rey Fernando VI, que, pese a la piedad que le caracterizaba, era dominado por la influencia del anticlerical jurista Macanaz, que elaboró un proyecto por el que se consiguió en 1753 de Benedicto XIV un concordato que pronto habría de resultar funesto para la Iglesia de España. Bajo el sucesor de Fernando VI, su medio hermano Carlos III, previamente rey de Nápoles, el poderoso ministro Aranda acentuó la lucha contra Roma y contra los jesuitas. En 1766 acusó a los padres de la Compañía de predicar la sublevación entre el pueblo. Las persecuciones a que fueron sometidos los jesuitas terminaron con su expulsión por un decreto de 1767. También fueron desterrados sus miembros de las colonias, siendo sustituidos generalmente por franciscanos, orden que gozaba de gran favor con Carlos III, que era terciario de la misma. Durante el año 1767 fueron deportados a los Estados de la Iglesia más de cinco mil jesuitas españoles. Los gobiernos de Parma y Nápoles siguieron este ejemplo. Esta invasión de jesuitas en el pequeño territorio pontificio, pobre y ya sobrecargado de conventos, puso al papa en una situación insostenible.

A partir del último cuarto de siglo, la actitud de la Santa Sede para con los jesuitas, generalmente favorable, empezó a fluctuar, sobre todo a causa de las intrigas políticas que se desarrollaban con motivo de los cónclaves.

Los papas, con afinidades que podríamos llamar «berullianas», como Clemente IX e Inocencio XI, se mostraban en general reservados con respecto a la Compañía. El segundo de ellos llegó a pensar seriamente en suprimirla; al prohibirle recibir novicios demostró su intención de impedir que se propagara. Durante el siglo XVIII fue en aumento la reserva, llegando en ciertos papas a la aversión.

Inocencio XIII reprochó públicamente más de una vez a los jesuitas su doblez y su desobediencia en la querrela de los ritos. También Benedicto XIV se expresó con frecuencia en términos muy críticos con respecto a ellos; hacia el final de su vida acogió muy favorablemente las objeciones que contra la Compañía suscitaban los reyes de Portugal y de España. Por el contrario, bajo el pontificado de Clemente XIII (1758-1769), el problema de los jesuitas pasó a ser una cuestión de vida o muerte, pero el papa no estaba dispuesto a hacer ninguna concesión; en su encíclica *Apostolicum pas-cendi munus*, de 1765, identificaba literalmente la causa de los jesuitas con la de la Iglesia<sup>5</sup>. A pesar de todo, cuando murió, la situación se había vuelto insostenible: los jesuitas exiliados afluían por millares a los Estados de la Iglesia. Además de esto, Francia y Nápoles recurrían a los viejos métodos de presión y ocupaban porciones de los territorios pontificios para obligar al papa a un acuerdo. Clemente XIV, hombre de carácter apocado, fue elegido en aquellas circunstancias por presión de franceses y españoles; no le quedaba más remedio que capitular; ya fue mucho que su breve *Dominus ac Redemptor*, por el que suprimía la Compañía, no apareciese hasta el 21 de julio de 1773, es decir, cuatro años después de su subida al trono. Si el mismo papa estaba firmemente resuelto a suprimir la Compañía, y si además, como parece, aparte de los gobiernos también le empujaban a ello incesantemente los dominicos y franciscanos de los países borbónicos, las fuerzas contrarias que actuaban en Roma eran todavía considerables. Por otra parte, parece que el papa temía encontrar una fuerte resistencia en María Teresa y en el hijo de ésta, José II. Pero pronto pudo comprobar que se había engañado en este punto: la emperatriz declaró que no pondría obstáculo alguno a la supresión<sup>6</sup>.

Ciertos cardenales insistían en la conveniencia de convocar un concilio, sosteniendo más o menos la tesis de que el papa no podía suprimir un orden religiosa. Esta idea, que salía a relucir una y otra vez durante el siglo XVIII, ya había sido insistentemente rechazada por Benedicto XIV. Parece, sin embargo, que Clemente XIV acogió con alivio la sugerencia de que se hiciera recaer sobre un concilio la responsabilidad del acto inevitable. En cualquier caso, el retraso en tomar la decisión no puede explicarse como un cambio de idea; así lo demuestra la correspondencia que sostuvo con los soberanos de la casa de Borbón, en la que designa a los jesuitas con términos francamente insultantes. Llegó incluso a escribir, en noviembre de 1769, a Carlos III de España que estaba poniendo todo cuidado en la redacción de los motivos del decreto de supresión, a fin de que el mundo supiera la sabi-

duría con que habían actuado los príncipes al expulsar de sus Estados a los «peligrosos jesuitas rebeldes», y llegaba a prometer al rey que próximamente sometería a su consideración el proyecto de un «breve»<sup>7</sup>. Así se hizo, efectivamente, en febrero de 1773; también los reyes de Francia y Portugal recibieron el texto del borrador para que dieran su opinión<sup>8</sup>. Esta actitud del jefe de la Iglesia difícilmente podría calificarse con otro término que el servilismo.

El «breve» de supresión es un documento cuidadosamente estudiado, que emplea términos mesurados y dignos al exponer los defectos de la Compañía, pero falto de sinceridad al no aludir más que de pasada a las presiones que se habían ejercido sobre la Santa Sede. Lo verdaderamente vergonzoso fue el trato infligido por orden del papa al anciano general de los jesuitas, Lorenzo Ricci (1703-1775), y a algunos de sus principales consejeros. Fueron privados inmediatamente de su libertad y encerrados en el castillo de Santángelo a finales de septiembre; en estos hechos hay que ver la influencia extranjera, sobre todo de los españoles. Se instruyó contra ellos un proceso canónico, apoyado en gran número de acusaciones que resultaron todas ellas sin fundamento. En consecuencia, la sentencia fue absolutoria, pero mientras tanto, el general había muerto en prisión.

Lo curioso es que la supresión se llevó a cabo en todos los países católicos por obra de los respectivos gobiernos con mayor o menor entusiasmo; se dice que María Teresa lo hizo con lágrimas en los ojos<sup>9</sup>, pero esta fábula edificante es pura leyenda y, además, absurda; sin embargo, la supresión provocó las protestas de dos soberanos no católicos, Federico II de Prusia y Catalina II de Rusia, que prohibieron la publicación del «breve» en sus países y ordenaron a los jesuitas allí establecidos que prosiguieron su tarea. Vale la pena leer el motivo que da Federico el Grande de esta actitud en su correspondencia con Voltaire; es una muestra de su humor sardónico, por no decir diabólico. «Mis hermanos los reyes católicos, cristianísimos, fidelísimos y apostólicos —escribe—, han expulsado a los jesuitas. Yo, heretiquísimo, acojo a todos los que puedo. De esta manera mantendré esta raza. Muy pronto vendrán esos reyes católicos a preguntarme si me queda algún jesuita para ellos. Pero entonces yo se los venderé muy caros: un padre rector por no menos de trescientas coronas; por un padre provincial pediré por lo menos seiscientas...».

Por lo demás, no resulta difícil encontrar la explicación de la conducta adoptada por los soberanos de Prusia y Rusia. En ambos países se trataba de fundaciones recientes. La Compañía no se había establecido en ellos a lo sumo hasta finales del siglo XVII, cuando el duque de Sajonia, Augusto II (1679-1733), convertido al catolicismo, subió al trono de Polonia. En este país, donde los católicos eran mayoría, los jesuitas habían logrado en menos de tres cuartos de siglo una sólida posición. Una estadística de 1759 nos informa de que por aquellas fechas una décima parte de todos los jesuitas, es decir, más de dos mil, trabajaban en Polonia. Entre 1710 y 1750, el nú-

mero de casas había pasado de veinte a sesenta<sup>10</sup>. Su labor había sido fecunda. Ateniéndose al método que aplicaban en todas partes, hasta en China, colaboraban estrechamente con el soberano, colaboración que les resultaba especialmente fácil con los déspotas. De esta manera, en el espacio de medio siglo habían logrado elevar notablemente el nivel cultural de la nobleza polaca gracias a sus colegios, «occidentalizándola» sistemáticamente. Acababa de tener lugar el primer reparto de Polonia: Prusia y Rusia se habían anexionado los correspondientes fragmentos del Reino. Una acertada visión de las circunstancias hizo comprender a los soberanos no católicos interesados el desastre que resultaría de la retirada de tan beneméritos padres. Esta misma razón era válida para Silesia, anexionada por Prusia en 1742 y que también contaba con una mayoría católica. Pío VII legalizó en 1801 la permanencia de la Compañía en estas regiones. Este fue el punto de partida para su restauración en 1814.

El aniquilamiento de la Compañía, que con tanto empeño procuraron España y Portugal, es uno de los hechos más lamentables de la historia moderna. De ahí se siguió una tremenda desorganización: la destrucción de más de seiscientas casas, la expulsión de unos veinte mil religiosos, la mitad de los cuales eran sacerdotes, el cierre de varios centenares de escuelas, el abandono de territorios enteros de misión. A pesar de todo, no hay que presentar este hecho como un escándalo. El crédito de la Compañía estaba entonces muy deteriorado por culpa de deficiencias sobre manera reales. Lo desastroso fue el servilismo con que el papa ejecutaba cuanto le imponían las potestades seculares.

## 2. LA VIDA RELIGIOSA

Durante el siglo XVIII, la vida cristiana no produce una impresión de heroísmo, ni siquiera de fervor. En virtud de su teoría del amor puro desinteresado, el quietismo entrañaba un peligro de graves consecuencias; el jansenismo, que no se atrevía a acercarse a Dios sino con temor y temblor, suscitaba graves objeciones; todo ello, sin embargo, no debe impedirnos reconocer que los anatemas lanzados contra su radicalismo exclusivista abrieron el camino a una insulsa mediocridad, al gusto de lo cómodo, a la idea de que la felicidad eterna no sólo es accesible a todos, sino que no exige ni esfuerzo especial ni mortificación. Ocurría como si el siglo XVIII hubiera suprimido cualquier impulso en el catolicismo: por temor al quietismo se suprime toda mística; para no caer en el rigorismo, la vida se desliza hacia el laxismo. Ciertos autores culpan a los «filósofos» de esta tibieza religiosa. Parece que con ello no se hace otra cosa que jugar con las palabras. En efecto, cuando se atenúa el entusiasmo de la práctica religiosa, cuando se enfría el fuego que caldeaba los corazones, se han sentado las condiciones propicias para un deísmo vacío, fe sin altura ni profundidad, tan tolerante como difusa.

Por su sensación de minuciosidad, la vida devota del siglo XVIII hace pensar en los jardines de Le Nôtre. Se desprende de ella un aire de orden, corrección, suficiencia burguesa, a semejanza del neoclasicismo francés en literatura, que creaba dramas bien contruidos y carentes de pasión. Responde a la arquitectura imponente y a la pintura de un siglo cuya media fue elevada, pero en el que resulta raro el genio. Es la devoción del justo medio y de las pequeñas obligaciones. No es de extrañar que las almas apasionadas buscaran en seguida una vía de escape. Semejante devoción no podía ofrecer nada a quienes, como decía santa Teresa, están hechos para algo grande en el odio o en el amor, para ser grandes pecadores o grandes santos. Cuando se contempla retrospectivamente aquel panorama es inevitable pensar en las palabras del *Apocalipsis*: «Porque no eres ni frío ni caliente, sino tibio, estoy para vomitarte...» (Ap 3,16). Pero había algo peor: es evidente que en los ambientes más elevados, en la corte, entre la aristocracia, con mucha frecuencia entre los obispos y otros eclesiásticos de posición elevada, la práctica religiosa tenía todo el aspecto de un convencionalismo vacío; aquellos hombres se parecían demasiado a los «sepulcros blanqueados, hermosos por fuera, pero cuyo interior está lleno de huesos y de toda clase de corrupción» (Mt 23,27).

En la Iglesia de la Contrarreforma, sobre todo por influjo de los jesuitas, se había prestado más interés a la vida activa que a la contemplativa; a la larga se llegó a subestimar la vida monástica tradicional y a no comprenderla ya siquiera. Las órdenes monásticas ofrecen durante el siglo XVIII una impresión general de estancamiento y desánimo. Tampoco influyeron en esto sustancialmente las medidas tomadas por diferentes soberanos contra los monasterios, como si con ellos se hubiese minado alevosamente una vida floreciente; la propia falta de vitalidad en el ambiente monástico fue una de las causas que provocaron aquellas medidas. Durante la primera mitad del siglo XVIII se había desarrollado a la vista de todos, tanto en Europa como en los países de misión, una lucha encarnizada contra los jesuitas, en la que miembros de distintas órdenes habían jugado papeles destacados. Vino luego una etapa de atomización, sin que en ello interviniera a veces autoridad alguna. Hasta mediado el siglo XVII se habían fundado todo tipo de órdenes o congregaciones, que jugaban un papel en la predicación, el ministerio, la enseñanza o las misiones; a lo largo del siglo se vio agotado este impulso, a la par que las instituciones ya existentes producían un número relativamente escaso de hombres o mujeres valiosos, aparte de que disminuían las vocaciones.

Hasta los años que precedieron inmediatamente a la Revolución no se produce, al menos en Francia, una clara recuperación; los trabajos recientes parecen demostrar un aumento de vocaciones en la mayor parte de las congregaciones masculinas y femeninas, así como una renovación del fervor. En esta misma época se forma la generación de hombres que asegurarán la permanencia del catolicismo a través de la crisis revolucionaria y que harán

posible el resurgir del siglo XIX, pero es evidente que la Revolución se produjo antes de que esta recuperación lograra dar todos sus frutos y modificar profundamente los problemas que tenía planteados la Iglesia.

Es cierto que en el ambiente de los antiguos cistercienses había surgido, hacia finales del siglo XVII, la estricta observancia de los trapenses (del nombre de la abadía de La Trapa, en el departamento del Orne, al nordeste de Alençon), pero la nueva orden tuvo una mínima difusión. Definitivamente aprobada por Clemente XI en 1705, a finales del siglo XVIII sólo contaba con tres monasterios escasamente poblados: La Trapa misma y otros dos fundados en Italia en 1705 y 1717 respectivamente. El padre de los trapenses, el mundano convertido Armand de Rancé (1626-1700), por sobrenombre el «Abad Tormenta», se parecía a uno de aquellos santos violentos con los que no se puede discutir; se opuso al cultivo de las ciencias en su orden, lo que difícilmente podía favorecer su expansión en el Siglo de las Luces. Mantuvo una viva polémica con el sabio benedictino de San Mauro, Jean Mabillon (1632-1707). Los hijos espirituales de ambos la prosiguieron con encono hasta casi mediados el siglo XVIII; nueva circunstancia que sólo podía servir para mermar el prestigio de la vida monástica. Fue su exceso de heroísmo espiritual lo que cerró el camino del apostolado a los hijos del «Abad Tormenta»; a la inversa, las abadías de la común observancia languidecían por falta de ardor. La historia del siglo XVIII, por lo que se refiere a cierto número de casas célebres, es la de su envejecimiento y despoblación. Un simple hecho resulta elocuente al respecto: hacia 1770 había en Francia cuatrocientas doce abadías benedictinas, conjuntos imponentes que comprendían iglesias monumentales, casas abaciales que parecían palacios, refectorios suntuosos, pero estaban ocupadas corrientemente por menos de diez moradores, que se limitaban a vegetar con unas rentas extravagantes. En los restantes países latinos, lo mismo que en Austria y en Baviera, esta lamentable decadencia saltaba menos a la vista, pero no dejaba de ser lo bastante notoria como para explicar la creciente hostilidad contra los conventos.

En contrapartida, la fundación de los redentoristas en el segundo cuarto del siglo XVIII significa una feliz excepción, pero durante ese siglo su influjo quedará limitado a Italia. Su fundador fue Alfonso María de Liguorio (1696-1787), gentilhombre italiano, abogado y más tarde sacerdote desde 1726, consagrado obispo en 1762. Consiguió gran fama como predicador, haciéndose oír incluso en las plazas públicas de Nápoles; se sintió especialmente llamado a la evangelización del pueblo humilde, que permanecía en un lamentable abandono en gran parte de Italia, era muy ignorante en religión y en algunos sitios casi había vuelto a caer en el paganismo. El abandono del ministerio directo entre los sencillos y, sobre todo, los pobres fue una de las más graves lagunas de la Iglesia a lo largo del siglo XVIII. Alfonso logró notables mejoras predicando sobre todo en Nápoles, su ciudad natal, y en los alrededores de Salerno hacia 1730. Aparte de una pastoral mejor

adaptada, propugnaba unas relaciones más estrechas entre el hombre y Dios. De esta aspiración surgió la reforma, a la que él contribuyó, de una congregación contemplativa femenina que ya existía desde 1721. En 1731, gracias a la intervención de Alfonso, pero sobre todo por iniciativa de un sacerdote, Tommaso Falcoja, que habría de tomar también parte importante en la creación de una congregación masculina, adoptó una nueva regla y tomó el nombre de redentoristas; durante el siglo XVIII sólo contó con dos pequeños conventos dentro de Italia.

Para llevar a cabo su ideal sacerdotal, Alfonso reunió en 1732 cuatro sacerdotes, que formaron en Scala, cerca de Nápoles, una comunidad religiosa; se sometieron a una nueva regla redactada por él y aprobada en 1749 por Benedicto XIV. Entre 1752 y 1755, la expansión se limitó a cuatro conventos en el reino de Nápoles; desde 1755 hasta la muerte de Alfonso se añadieron otros cuatro en los Estados de la Iglesia. Los príncipes regalistas de Nápoles impidieron su expansión. Fernando IV, especialmente, que reinó de 1759 a 1825, estaba bajo la influencia de su ministro Bernardo Tanucci, anticlerical agresivo y enemigo mortal de los jesuitas. Este último veía en los redentoristas unos jesuitas disfrazados y los odiaba a muerte. No logró ahogar el instituto, pero consiguió que los conventos del reino de Nápoles rompieran todo vínculo con los de los Estados de la Iglesia y con su fundador. Ayudado por algunos miembros influyentes de estas comunidades, logró incluso influir peligrosamente en la actitud de los padres de Nápoles con respecto a la política del gobierno.

Los mismos conventos de los Estados de la Iglesia causaron muchas preocupaciones al fundador. Las discordias llegaron a ser tan graves, que la Santa Sede intervino para sustraer en 1780 estas casas a la jurisdicción de Alfonso. El fundador murió cerca de Nápoles el 1 de agosto de 1787, a la edad de noventa y un años, como un desconocido. El propio papa Pío VI, que había separado al fundador de su propia congregación en 1780, hizo instruir en 1793 el proceso de canonización, que desembocó en su beatificación en 1816 y la canonización en 1839. Es probable que a ello contribuyeran sus méritos como renovador de la teología moral más que el éxito de su congregación.

Los triunfos de ésta no se producirían hasta el siglo XIX, cuando ingresaron en ella otros miembros distintos de los italianos. El primero fue el austríaco san Clemente María Hofbauer, celoso, infatigable, no siempre discreto, y caritativo. El año mismo de la muerte de san Alfonso fundó el primer convento de redentoristas fuera de Italia, en Varsovia. Hasta después de 1800 no se harían otras fundaciones, partiendo de aquélla, en Alemania del Sur, Austria, Suiza, Portugal y Bélgica. Con sus misiones populares impresionantes, así como mediante los retiros sacerdotales, los redentoristas habrían de contribuir notablemente a revitalizar el ministerio pastoral en la época de la Restauración.

Aparte de los redentoristas, no hay otros institutos regulares de impor-



tancia duradera fundados durante el siglo XVIII, exceptuando, a nivel modesto, los monfortianos, los pasionistas y los padres del Espíritu Santo.

El primero fue fundado en 1721 en Saint-Laurent-sur-Sèvres, en la Vendée, por un sacerdote secular francés, san Luis María Grignon de Montfort (1673-1716). A ello le impulsaron las mismas consideraciones que habían orientado a san Alfonso: el empobrecimiento religioso de regiones enteras por culpa de la falta de ministerio eficaz. Grignon, por consiguiente, tuvo como objetivo primordial la evangelización de los pobres, pero esta obra no alcanzó una proyección que superara lo meramente regional hasta el siglo XIX.

Los pasionistas fueron fundados en 1725 por el italiano Francesco Danei, conocido bajo el nombre de san Pablo de la Cruz, canonizado en 1867 por Pío IX. También este instituto tenía como objetivo principal intensificar el apostolado entre el pueblo. Hasta la muerte de su fundador, ocurrida en 1775, limitó sus actividades a Italia, donde tenía por entonces catorce modestos establecimientos. En 1781 fundaron otras casas en Bulgaria y Valaquia, con lo que se inició su actividad misionera.

La tercera congregación, la del Espíritu Santo, fue fundada en París en 1703 por Claude Poullart des Places, y tenía como finalidad orientar hacia el sacerdocio a los jóvenes pobres. A esta labor se atuvo durante todo el siglo XVIII, y regularmente formaba para el sacerdocio a unas decenas de jóvenes en su casa de París. Además, algunos miembros de la congregación dirigían seminarios diocesanos en Francia. Muchos sacerdotes formados por los padres del Espíritu Santo habían sido destinados a las misiones cuando la congregación adoptó a comienzos del siglo XIX como objetivo principal las tareas misioneras.

### 3. ESTANCAMIENTO CIENTIFICO, ARTISTICO Y LITERARIO

El siglo XVIII se nos presenta original en extremo y entusiasta en cuanto se refiere a la exploración de la naturaleza y al afán de experimentar las fuerzas recién descubiertas; sin embargo, en el terreno de las ciencias humanas fue en general una estéril época de epígonos. Lo mismo hay que decir, dejando aparte raras excepciones, en cuanto a las ciencias eclesiásticas. Estancamiento, esclerosis y decadencia marcan a las ciencias sagradas y dominan las Universidades, las escuelas monásticas y los seminarios. El siglo XVIII tenía en alta estima al erudito insaciable, omnisciente, versado en todas las materias y sin profundidad en ninguna. Faltaban los héroes y los genios. La época se caracteriza por la aparición y el desarrollo del género enciclopédico. Este siglo no produjo un Miguel Angel, un Rembrandt, un Cervantes o un Shakespeare y ningún teólogo inmortal, salvo, quizá, san Alfonso, cuyo gran mérito consiste en haber renovado la teología moral.

Por sus publicaciones sobre derecho canónico, originales y en ciertos

aspectos hasta revolucionarias, Próspero Lambertini adquirió una duradera reputación; ya hemos hablado de él bajo el nombre de Benedicto XIV al ser elegido papa. Después de él puede citarse, en la misma especialidad, al jesuita Francisco Zaccharia (1714-1795), el más competente y autorizado entre los adversarios de Febronius; era, por lo demás, el tipo del polígrafo por la variedad de sus eruditos estudios sobre muchas disciplinas teológicas y sobre historia de la literatura.

El benedictino francés Agustín Calmet († 1757) publicó estudios escriturísticos apreciables y algunas síntesis de historia de la Iglesia, entre ellas, una *Histoire universelle* en diecisiete volúmenes.

La historia de la Iglesia fue, por lo demás, asiduamente cultivada casi durante todo el siglo, en especial la primera mitad, por los seguidores de Jean Mabillon (1632-1707), benedictino creador de la diplomática y la paleografía científicas. Fueron hechas muchas ediciones de fuentes, entre otros, por el cardenal Giuseppe Orsi, dominico († 1761), que casi durante toda su vida se preocupó de la historia de la Iglesia en la antigüedad, y publicó sobre este tema una obra en veinte volúmenes, aparecidos en parte después de su muerte. Otros se dedicaron también a tareas útiles en esta misma materia: el agustino español Enrique Flórez († 1773), autor de una obra clásica en veintinueve volúmenes, *España Sagrada*; los benedictinos austríacos Bernhard y Hieronymus Pez (muertos respectivamente en 1735 y 1762), fundadores de la historiografía de los benedictinos de Alemania; el arzobispo Giovanni Mansi († 1769), miembro de la Congregación de los clérigos regulares de la Madre de Dios, que editó las actas de los concilios en treinta y un volúmenes *in folio*, colección monumental, bien que desde el punto de vista moderno no sea lo bastante crítica; finalmente, los hermanos Pietro y Girolamo Ballerini (muertos respectivamente en 1769 y 1783), sacerdotes seculares que consagraron su vida principalmente a editar las fuentes de la Iglesia antigua; mérito suyo especial fue demostrar la inautenticidad de las decretales pseudoisidorianas.

En cuanto a otros terrenos, se dedicó cierta actividad a la teología, sobre todo con vistas a la apologética y la polémica. Muchos adquirieron renombre en estas materias, entre otros, el sacerdote francés Nicolas Bergier († 1790), que en otro tiempo colaboró en la *Encyclopédie* de Diderot, pero pasó en seguida a refutar los errores de su época y polemizó con d'Holbach, Voltaire y Rousseau. Igualmente el jesuita belga François-Xavier de Feller († 1802), infatigable polígrafo, vehemente adversario de las Luces y de la Revolución, modelo, por consiguiente, aunque poco ejemplar, de los apologistas del siglo XIX.

En el terreno piadoso, la gran especialidad del siglo XVIII fue la vulgarización. En todos los países aparece gran número de libros piadosos, aunque escaseasen entre sus autores los espíritus originales. El jesuita Giambattista Scaramelli (1752) escribió un *Directorio ascético*, muy usado y frecuentemente traducido, y también un *Directorio místico*. El franciscano san Leo-

nardo de Puerto Mauricio († 1751) intervino mediante sus palabras y sus escritos en favor de una piedad específicamente eucarística; propugnaba la repetida asistencia a misa y la comunión frecuente. El capuchino Gaetano Maria de Bérghamo († 1753), autor de una voluminosa obra espiritual, se esforzó sobre todo en fomentar la devoción de la Pasión de Cristo. San Alfonso predicaba sobre todo la vida eucarística profunda y, además, la devoción a la Santísima Virgen.

Por las desviaciones del quietismo, como ya se ha visto, la mística había caído en descrédito. Por otra parte, se diría que lo más lógico es que el siglo de la razón estuviera animado de un cierto espíritu «antimístico». Tan sólo en algunas familias religiosas se mantenía discretamente una corriente mística: entre los carmelitas, por ejemplo, entre los jesuitas franceses con el padre Milley y, sobre todo, el padre de Caussade, sin que faltara cierta oposición dentro de la misma Compañía; también entre las monjas carmelitas y las visitandinas podría hablarse de tendencias parecidas, pero esta corriente mística sólo se manifestaba excepcionalmente por algún tratado o libro de devoción; la mayor parte de las veces estos textos circulaban en manuscritos para eludir las sospechas y la censura. De manera general, la vida católica prescindió de la mística durante el siglo XVIII, y así seguiría mucho tiempo después.

¿Qué podía esperarse de la piedad y del celo religioso de los laicos en un siglo en que las vocaciones a la vida religiosa disminuían constantemente y en que la decadencia afectaba a las diferentes órdenes y congregaciones? De hecho, pocos fueron los indicios impresionantes que pudieran observarse desde fuera. A pesar de todo, durante el siglo XVIII subsistían en Francia e Italia, al igual que en diversos puntos de los dominios hereditarios de Austria, algunas asociaciones, generalmente dirigidas por sacerdotes seculares y más raramente por regulares, en que los laicos tomaban muy en serio los intereses de la Iglesia y de la vida religiosa, con un empeño que casi constantemente corría el riesgo de sobrepasar un tanto los límites de la sana devoción.

El modelo de estas organizaciones era la sorprendente y siempre enigmática Compañía del Santísimo Sacramento, de la que ya se habló en el volumen dedicado a la Contrarreforma, a cuyo espíritu de santificación, de defensa católica y de conquista respondía directamente; su programa era la práctica de las obras de misericordia, la piedad personal, la cruzada en favor de la moralidad pública, la preocupación intensa por la ortodoxia, la lucha contra el protestantismo y la dedicación misionera. Paralelamente a esta Compañía, suprimida poco después de 1660 a consecuencia de la intervención de las autoridades religiosas y civiles, inquietas por su carácter secreto y sus implicaciones políticas manifestadas en determinadas actitudes, se desarrollaron otras asociaciones como «Los Buenos Amigos» o «Los Amigos de los Amigos», conocida esta última desde sus comienzos por las iniciales «AA». Nacieron de una iniciativa tomada en 1650 por dos sacerdotes, Vincent de

Meur y Jean Bagot<sup>11</sup>. En el Centro y Mediodía de Francia, estos AA desplegaron hasta finales del siglo XVIII aproximadamente una actividad salvable en ciertos aspectos, sobre todo en favor de las misiones, pero con los inconvenientes propios de las sociedades secretas. Por sus actividades, los AA hacen pensar muchas veces en las conferencias de san Vicente de Paul promovidas durante el siglo XIX por Ozanam y sus discípulos, o en los grupos «ecclesia» de la actualidad, pero en otros aspectos se parecen un poco a las células «integristas» de los años 1910<sup>12</sup>.

En la segunda mitad del siglo XVIII empezaron a pulular las sociedades secretas; los AA y las organizaciones similares adquirieron entonces los rasgos de una especie de masonería blanca, incluso fuera de Francia. Tal fue el caso de un antiguo oficial, Nikolaus von Diessbach SJ, nacido en Austria, pero que trabajó en Italia. Resulta curioso observar la presencia frecuente de militares convertidos en estos movimientos que tendían al extremismo. Diessbach fundó en Turín el año 1788 una sociedad secreta, la *Amicizia cristiana*, en que se reunieron varios sacerdotes y laicos fervorosos dispuestos a combatir el febronianismo y el racionalismo. Trabajando en secreto, distanciándose frecuentemente de los obispos sospechosos de simpatía por la Ilustración, esta sociedad se propagó fundando clandestinamente sus células. Una filial, creada en la capital austríaca en 1789, se convirtió en cuartel general de la lucha contra el josefinismo. De este ambiente procedía san Clemente Maria Hofbauer. En Francia, sobre todo en el Sur, los AA consideraban la lucha contra los filósofos como su principal tarea. No siempre pusieron en este combate la clarividencia, el tacto y el amor a la verdad estricta que hubiera sido de desear. Sin embargo, es preciso reconocerles un mérito: durante la violenta persecución de la Revolución formaron células de heroica fidelidad religiosa entre las que el «Resurgir» habría de reclutar sus mejores elementos.

Mientras que la «Compañía» fomentaba la devoción al Santísimo Sacramento, otras asociaciones propagaban la devoción a la Santísima Virgen en distintas formas, pero que en general seguían los caminos ya conocidos. La novedad del siglo XVIII, prácticamente la única, es la devoción al Sagrado Corazón. No fue en realidad un descubrimiento de este siglo, sino que se remonta al XIII con los escritos de las santas Gertrudis de Helfta y Matilde de Hackeborn. En el siglo XVI se desarrolló sobre todo en los ambientes relacionados con los cartujos; en la Francia del siglo XVII, san Juan Eudes fue su ardiente propagador. Hacia finales de ese siglo, las apariciones a santa Margarita María de Alacoque (1647-1690), religiosa visitandina de Paray-le-Monial, dieron impulso a una expansión más general, favorecida sobre todo por los escritos de los sucesivos confesores de la santa, principalmente el jesuita Jean Croiset († 1738). Sin embargo, durante varias décadas la Compañía de Jesús como tal se contó entre los adversarios de la divulgación del culto al Sagrado Corazón. En todos los países fueron muchos los que se oponían a ella al principio. Pero hacia mediados del siglo esta devoción

alcanzó un gran florecimiento en Polonia, principalmente gracias a los jesuitas. En no pocos sitios más se fueron atenuando las objeciones contra ello por esta misma época. El último general de los jesuitas durante el siglo XVIII, Lorenzo Ricci, recomendó expresamente el culto del Sagrado Corazón. Parece ser que Clemente XIII aprobó oficialmente este culto en 1765, sobre todo a instancias de los obispos polacos. A partir de entonces se produjo un rápido desarrollo; sin embargo, el mayor apogeo no tendría lugar hasta el siglo siguiente por impulso de Pío IX y León XIII.

Al igual que las ciencias eclesiásticas, el arte sagrado ofrece durante el siglo XVIII escasas muestras de originalidad en su expresión o en su concepción; a lo sumo alcanza una brillante maestría de oficio. Es lo que ocurre también fuera del sector del arte sacro: el arte del siglo XVIII se caracteriza por una manera elegante fundada en una sólida técnica. No hay genios, aunque en todos los países pululan los maestros expertos en su oficio. Algunos de ellos dejaron para siempre las huellas de su estilo en numerosas ciudades europeas a las que dieron un aspecto impresionante, como Viena y otras muchas ciudades de Austria y Alemania del Sur. La arquitectura, la escultura y la pintura prueban hasta qué punto y a pesar de toda clase de injusticias sociales fue el siglo XVIII una era de gran prosperidad en que papas, obispos, monarcas y burgueses acomodados rivalizaron en la pasión de edificar. Los países germánicos e Italia en especial impresionan todavía hoy por la cantidad de magníficos palacios construidos en aquella época y adornados por una sorprendente abundancia de obras artísticas, entre ellas los lienzos inmensos y los grupos escultóricos exuberantes. Durante la primera mitad del siglo prevalece lo barroco, con su gusto por la monumentalidad; en la segunda se alcanza su punto culminante con la graciosa exuberancia del rococó, que provoca la reacción de sobriedad neoclásica. Pero esta reacción tuvo escasas influencias en el arte de las iglesias, si exceptuamos Francia. Del siglo XVIII datan numerosas iglesias famosas hoy en Italia, como San Juan de Letrán, Santa María de los Angeles y la fachada de Santa María la Mayor en Roma; incontables iglesias de Austria y Baviera, entre ellas cierto número de grandes abadías, como Klosterneuburg, San Florián y Melk. En la arquitectura, la escultura y la pintura del siglo XVIII, rutinarias en general, el arte barroco de Alemania del Sur forma una especie de oasis de espontaneidad. En los restantes países de Europa se construían menos iglesias; los grandes arquitectos, como el alemán Conrad Schlaun, trabajaban en palacios y palacetes de recreo barrocos, que habían de reemplazar a los castillos medievales. Como consecuencia, en escultura y en pintura los temas mitológicos desplazarían a los motivos religiosos.

En música, sin embargo, todavía ocupa el primer puesto, aunque provisionalmente, el culto religioso. Las misas, motetes y otras composiciones de iglesia suponen el mayor volumen dentro de la producción del siglo XVIII. En las catedrales, en las capillas de las cortes soberanas, en los templos luteranos de los países germánicos la música alcanza su apogeo, y de ello son testimo-

nio las obras inmortales de Bach, Mozart y Beethoven. A decir verdad, la ópera va adquiriendo cada vez más importancia, así como la orquesta profana, cuya influencia sobre la música religiosa no siempre es beneficiosa, como se puede comprobar fácilmente en las misas de Mozart y Beethoven, modelos clásicos de estilo sinfónico.

Finalmente, en el ámbito de la literatura, la religión seguía constituyendo una fuerza inspiradora para la lírica y la epopeya, al igual que para el drama, aunque en menos proporción, pero de todos modos no hay autores dotados de genio como los del siglo XVII. La elocuencia sagrada, que en Francia había alcanzado su cumbre con Bossuet, Fénelon y Bourdaloue, se pierde cada vez más en la retórica del rococó. Durante el siglo XVIII se pone de moda otro género literario, la novela. En Francia se eleva a la categoría de obra de arte con Lesage, Marivaux y el abate Prévost; en Inglaterra, con Defoe y Swift. Durante la segunda mitad del siglo alcanza un gran desarrollo con las novelas sentimentales de Richardson, Rousseau, Goethe y sus discípulos, y en los Países Bajos del Norte con Wolff y Deken. Casi todas estas obras reflejan una sociedad cristiana; en cierto sentido, la religión aparece normalmente en todas ellas, pero lo habitual es que sea en la versión simplificada del deísmo en curso, es decir, bajo la forma de sentimiento religioso sin dogma. La inmensa influencia que tuvo Fénelon durante el siglo XVIII va en esta misma dirección: los temas fenelonianos son interpretados frecuentemente en el sentido del deísmo y de una vaga religiosidad, en lo que se muestra patente cuál era el espíritu de aquel siglo. Chateaubriand, que habría de ofrecer a la religión católica una especie de homenaje de reparación literaria, pertenece ya al siglo XIX; con él empezará el resurgir.

#### 4. ENTRE LOS REFORMADOS

Al igual que sucedió en la Iglesia católica, tampoco para las reformadas fue una época de prosperidad el siglo XVIII, si bien entre ellas fue menos general la esclerotización. Efectivamente, en la naturaleza misma del protestantismo y en la línea del principio del libre examen va implícita la consecuencia de que la diversidad y el particularismo tengan entre los protestantes predominio sobre la tendencia a la unidad; ello significa que en aquel ambiente todos los caracteres pueden desarrollarse y entregarse a la experimentación sin que lo impidan los anatemas, si bien es verdad que esas tendencias chocan de ordinario con la oposición de las Iglesias estatales en estrecha colaboración con los poderes temporales; con frecuencia son objeto de persecución y prácticamente siempre y en todas partes quedan reducidas a la condición de «cenicientas de la cristiandad»<sup>13</sup>. Para completar lo que ya llevamos dicho acerca del protestantismo en otros lugares de esta misma obra, daremos ahora un resumen de lo que fue la evolución de la piedad en las Iglesias reformadas.

La Iglesia reformada de los Países Bajos había sido durante el siglo XVII el foco de un calvinismo rígido, teatro de la lucha entre los gomaristas estrictamente dogmáticos y los arminianos de tendencias más humanistas; por este motivo atrajo sobre sí la atención de todo el mundo cristiano. Después del triunfo de la tendencia ortodoxa en el famoso sínodo de Dordrecht (1618-1619), perdió el impulso que la había caracterizado hasta entonces, y hasta el orgullo de un saber en que todos reconocían la expresión de la fe y del pensamiento calvinista. Sus contactos con los correligionarios de otros países se volvieron cada vez más vagos. Las Facultades de teología de sus Universidades dejaron de producir hombres de fama y autoridad mundiales; las que en otro tiempo fueron polémicas seguidas con apasionamiento se convirtieron ahora en simples querellas de campanario. Teóricamente, 1619 fue la fecha en que se vio establecida más sólidamente que nunca en su situación de primera fila; de hecho, no sólo nunca consiguió la categoría de Iglesia de Estado, sino que hubo de tolerar que las comunidades disidentes —luteranos, anabaptistas y remonstrantes— la combatiesen abierta e impunemente, y que estas últimas produjesen proporcionalmente un número mayor de personalidades notables. A la larga, la vida de la nación parecía discurrir en gran parte al margen de la Iglesia reformada oficial; ciertamente era así por lo que se refiere a la vida cultural y cada día lo fue más por lo que respecta a la vida religiosa.

La Universidad de Leiden, fundada en 1575, nunca logró proporcionar a la teología el puesto de primera fila que le habían asignado los redactores de su acta de creación. En compensación, la Facultad de teología de la Universidad de Utrecht, fundada en 1631, se convirtió en una especie de centro mundial del calvinismo, merced sobre todo al gran sabio Gisbert Voetius (1589-1686). Su fama le vino de su polémica contra el catolicismo y contra la filosofía cartesiana; sin embargo, a pesar de ser vigilante guardián de la ortodoxia calvinista, tendía a realizar una síntesis de la estricta certeza doctrinal y de una devoción de rasgos pietistas. Consideraba que su tarea fundamental era impregnar toda la vida, privada y pública, de la disciplina doctrinal y moral del calvinismo, pero no lo consiguió. A su muerte, el calvinismo se veía ya relegado a la posición defensiva que lo caracterizó durante todo el siglo XVIII. Tuvo que defenderse día tras día sobre todo de las sectas de tendencias místicas y cristiano-comunistas que se desarrollaron intensamente en torno a 1700; a continuación y conforme avanzaba el siglo, hubo que luchar contra la infiltración deísta en el mismo reducto calvinista.

La libertad de conciencia legalmente reconocida a las sectas de que acabamos de hablar permitió a éstas encontrar en las Provincias Unidas un ambiente especialmente favorable. Los socinianos y otros antitrinitarios de Alemania del Este y de Bohemia encontraron allí un refugio seguro, lo mismo que los judíos polacos, rusos y portugueses, así como los jansenistas y hugonotes franceses. Jean de Labadie, un antiguo jesuita, y la exmonja Antoinette Bourignon, ambos refugiados franceses, y quizá más aún la personalidad con-

movedora del oratoriano Christian de Cort encarnan el parentesco espiritual entre estas sectas nuevas y el quietismo de los ambientes católicos franceses. Daniel Zwicker personifica la comunidad con los antitrinitarios de Europa oriental; Judith Zinspenning, la influencia de los cuáqueros ingleses; Johannes Gichtel, Gerhard Tersteegen y los «colegianos» de Rynsburg reunidos en torno a Spinoza, la del pietismo que se desarrollaba con una lujuriente diversidad sobre el terreno del luteranismo alemán.

En Alemania y en Escandinavia el luteranismo era la religión del Estado, situación que implicaba, como en el caso anglicano, un riesgo de formalismo y esclerosis al que el calvinismo se veía expuesto en menor grado. Del reflejo defensivo contra este peligro surgió en el siglo XVII un sincretismo del que puede considerarse padre espiritual a Georg Calixtus († 1656). Su principio del *Consensus quinque saecularis*, que consistía en reducir a las tradiciones de los cinco primeros siglos de la Iglesia el bien común de todas las Iglesias cristianas, minaba la creencia en la necesidad ineludible de la Reforma y en lo beneficioso del monopolio luterano. Este sincretismo halló un enérgico propagandista en un pastor de Leipzig, Adam Bernd (1676-1748); el irenismo propugnado por Leibniz († 1716) y sus adeptos lo puso nuevamente de actualidad.

Esa insatisfacción ante el tradicionalismo obtuso de una Iglesia bien establecida es la raíz de la proliferación exuberante del pietismo alemán. Philipp-Jakob Spener († 1705) pasa por haber sido su primer propagandista; a su intervención se debió que sus contemporáneos introdujeran el término «pietismo»<sup>14</sup>, que se aplicó desde entonces —como ocurre con casi todos los términos de este género— a un espectro en que se funden insensiblemente todos los matices del arco iris. Hay verdaderos «perros guardianes» de la ortodoxia, como el holandés Voetius ya citado, que pudieron ser llamados pietistas con todo derecho, pero entre los pietistas del siglo XVIII había también una nube de ardientes profetas que excluían de la religión casi todo contenido dogmático, como el conde Zinzendorf y Lavater, por ejemplo.

No es difícil ni ciertamente injusto señalar, en medio del hervidero pietista del siglo XVIII en el ámbito luterano, ciertas excrecencias morbosas: los excesos de la glosolalia, frecuentemente acompañados de convulsiones, como vimos a propósito del origen del metodismo inglés y junto a la tumba de un jansenista francés, así como la combinación de una devoción ardiente con una sensualidad sin frenos, tan típica del falso misticismo. Este pietismo fue tomando por momentos el aspecto de una epidemia que causó numerosas víctimas en varios lugares, haciendo que las autoridades civiles y religiosas se vieran precisadas a intervenir con medidas preventivas y represivas en defensa de la sana devoción. Fenómenos de este tipo se produjeron más o menos netamente en Wurtemberg, en Pomerania y en el valle del Wupper, así como en diversos puntos de Polonia, Dinamarca y Suecia. En este último país, hacia mediados del siglo XVIII, un naturalista, Emmanuel Swedenborg (1688-1772), se hizo heraldo de una nueva especie de pietismo, del que ha-



bría de surgir la «Iglesia de la nueva Jerusalén». Se trataba de una extraña amalgama de panteísmo, interpretación alegórica de la Biblia y racionalismo. En la misma Suecia se extinguió después de un breve éxito; se ha mantenido hasta nuestros días en algunas parroquias aisladas de Inglaterra, Estados Unidos y Australia.

Otro brote del pietismo subsiste hasta nuestros días y goza de una alta estima universal por su práctica verdaderamente heroica de la caridad hacia el prójimo, por ejemplo, en el cuidado de los leprosos de Surinam y en el trabajo misionero entre los esquimales: se trata del movimiento de los *Herrnhuters*, confirmado más que creado por un conde sajón, Nikolaus von Zinzendorf (1700-1760) al reorganizar los grupos de hussitas perseguidos (1727). Al igual que el movimiento desencadenado hacia la misma época por el piadoso eclesiástico anglicano John Wesley (1703-1791) —«la sombra de un santo católico», según Newman—, el metodismo, los *Herrnhuters* o «Hermanos moravos» tienen un gran mérito histórico: haber sido los más sólidos representantes de lo que en el primer capítulo de este volumen llamábamos «la contracorriente pietista del siglo XVIII», y haber impedido felizmente el triunfo de un deísmo puramente racionalista. Puede que tengan algún fundamento los historiadores católicos al calificar despectivamente al pietismo como *schwärmerische Massenerhebung* (movimiento alucinante de masas<sup>15</sup>), pero ninguna desviación, ningún rasgo morboso debe impedirnos ver sus valores permanentes.

## CAPITULO V

### LA «ILUSTRACION» CATOLICA

#### 1. LA «ILUSTRACION» Y LA REFORMA INTERIOR DE LA IGLESIA

Hasta el siglo xx en ningún país y en ninguna época se habían visto sometidas la Iglesia y la religión a una duda tan implacable como en Alemania bajo la influencia de la *Ilustración*. Aplicada a cualquier otro país, esta expresión de «*Aufklärung* (Ilustración) católica» carecería de significado real. En los países latinos, si alguien estaba en desacuerdo con la Iglesia, se salía de ella y la combatía desde fuera con toda la acrimonia de la apostasía. En Alemania, cuando alguien encontraba algo que criticar en la Iglesia y en el clero, se preparaba a la lucha para corregirlo desde dentro, según el proverbio: «Quien bien te quiere te hará llorar». Aquí tenemos una profunda diferencia entre la *Aufklärung* de los países germánicos y las «Luces» o «Ilustración» de Francia y de los restantes países latinos. De ahí también que —salvo esporádicas excepciones locales— la Iglesia hubiera de adoptar en los países latinos la actitud de la roca en medio de las olas, mientras que en Alemania se aplicó a hacer su examen de conciencia, poniendo fin a la mediocridad de los estudios sagrados que había sido general y característica del siglo xviii. Todo cambió: ciencias teológicas y estudios sagrados, teología moral y pastoral, formación de los sacerdotes y vida conventual, ministerio pastoral aplicado a los problemas sociales y económicos, liturgia, práctica de las devociones y las llamadas costumbres piadosas populares (*volksfrommes Brauchtum*), reforma de la enseñanza religiosa, en combinación con una reforma general de toda la enseñanza y de acuerdo con las nuevas exigencias pedagógicas. Con piedad y respeto, todas estas disciplinas pasaban a ser objeto de serias investigaciones y de una intensa discusión. En Austria, en Baviera, en las diócesis electoras, la Iglesia vivió durante un largo medio siglo bajo el signo de una viva controversia, furiosa algunas veces. Hay una relación entre este deseo general de renovación, que chocaba con la Curia romana, y las aspiraciones de los gobiernos a instaurar una Iglesia nacional y un régimen episcopalista. Tratar el josefinismo y el febronianismo desgajándolos de este contexto sería tanto como deformar sus intenciones.

Durante el último cuarto del siglo xviii se produjeron en otros lugares

ciertos fenómenos semejantes. Quizá prueben que el Espíritu sopla donde quiere, pero fueron simples brotes sin consecuencias; en el caso más característico es preciso reconocer una relación con los avances que se produjeron en Austria, nos referimos al sínodo de Pistoia, en Toscana, del año 1786. Toscana fue en cierto sentido el campo de experimentación de las preocupaciones que sentían los Habsburgo con respecto a la Iglesia y la religión. Ordinariamente, los historiadores se han limitado a señalar en esa empresa temeraria de Pistoia sólo la parte débil, el cúmulo de pretensiones episcopalistas y las intervenciones al estilo de «mi hermano el sacristán», sin que reparasen en las tentativas muy avanzadas de reforma en los distintos terrenos de la vida de la Iglesia. Los preceptos litúrgicos de Pistoia se inspiran en la intención de devolver a la Eucaristía su rango privilegiado con respecto al culto de los santos, practicado con excesiva exclusividad<sup>1</sup>. Son testimonio de la misma exactitud de puntos de vista, de la misma sana aspiración a unas reformas que tanto llamaban la atención en Alemania entre los llamados «progresistas», cuyos esfuerzos se condenaban sin ninguna matización. Pero también hay una gran diferencia: en Italia, los padres Pistoia no encontraron ningún eco, ni siquiera el inmediato; en los países germánicos, por el contrario, la *Aufklärung* produjo en amplios círculos de la población religiosa, suscitando un movimiento que influyó al menos durante varias décadas en la vida de la Iglesia, influencia profunda que todavía es perceptible. La *Aufklärung* católica renovó metódicamente los estudios teológicos, aportándoles unas características peculiares y de especialización; tropezó con oposiciones encarnizadas, de las que son testigos todavía en los países latinos los restos de rencor y de desprecio; sin embargo, terminó por hacer escuela en todo el mundo. En cuanto a sus objeciones (sus *gravamina*) en materia de liturgia y de devociones populares, hoy basta con decir que, a juzgar por el concilio Vaticano II, han pasado a ser patrimonio común de una parte considerable del mundo católico. A todo lo que ha rechazado o emprendido la *Aufklärung* católica podría aplicarse el juicio de un teólogo moderno: «No puede juzgarla equitativamente quien no haya tomado conciencia de los excesos contra los que reaccionó»<sup>2</sup>.

Los llamados progresistas eran, sobre todo, en un primer momento, varios protestantes, como Jerusalem, Spalding, Semler. La mayor parte de ellos admitía, además de la religión natural innata en el hombre, una revelación, pero ésta sólo servía para confirmar la primera y, por consiguiente, venía a resultar superflua. No es sorprendente que la segunda generación se deslizara hasta caer en el deísmo. En estas condiciones, muchos estimaban que para los católicos habría de resultar sumamente peligroso establecer relaciones con ellos. La audacia con que los pioneros de la *Aufklärung* católica pisaban un terreno sembrado de trampas ha sido juzgada durante mucho tiempo desfavorablemente por los historiadores; esto es cierto por modo especial con respecto a su audacia en avanzar por el terreno de la tolerancia, del interconfesionalismo, del movimiento ecuménico; los ultra-

montanos del siglo XIX tacharon esta actitud de loca utopía y hasta de traición. Es posible, por otra parte, que este movimiento manifestase ahí precisamente su lado débil. Todavía hoy podemos comprobar hasta qué punto resulta difícil mantener el justo medio en materia de interconfesionalismo y lo mal que lo entienden ciertos autores, sacerdotes o laicos. De todas formas, hoy vamos de sorpresa en sorpresa, reconfortantes unas y decepcionantes otras, al hojear los principales órganos de la *Aufklärung* católica: la enérgica «Oberdeutsche Literaturzeitung», por ejemplo, o la «Linzer Monatsschrift»; igual ocurre al repasar otras publicaciones efímeras, como los «Beiträge zur Verbesserung äusseren Gottesdienstes» de dos teólogos de Maguncia que se inclinaban hacia el radicalismo, Blau y Dorsch, o los folletos publicados por algunos, al igual que no pocos libros que hoy reposan olvidados en las bibliotecas. Se encuentran allí mezcladas muchas ideas que en nuestros días han vuelto a circular como nuevas y audaces: por ejemplo, críticas contra las devociones tradicionales, contra el excesivo culto a los santos, contra las peregrinaciones y las indulgencias, contra la comunión distribuida fuera de la misa, contra las misas ininteligibles o celebradas simultáneamente en dos o tres altares de la misma iglesia; también aparecen alegatos en pro de una piedad más bíblica, cierta contención en el culto al Santísimo reservado, a los santos, propugnando la administración del bautismo en el curso de una celebración parroquial, las reuniones interconfesionales de oración, la práctica religiosa conjunta, la formación parcialmente común de sacerdotes católicos y pastores protestantes, la difusión conjunta de la Biblia, la introducción de la lengua vulgar en el culto. Este último deseo, inspirado seguramente, al menos en parte, por las tendencias democráticas, nacionalistas y tolerantes, fue también una expresión de las aspiraciones episcopalistas a la casi total autonomía de las Iglesias nacionales.

No todo el contenido del programa de la *Aufklärung* merece desaprobación o crítica. Uno de sus mayores méritos consiste en haber contribuido enérgicamente a mejorar la instrucción popular, introduciendo además en ella una enseñanza religiosa mejor organizada. En una época en que Basedow, Salzmann, Francke y Pestalozzi creaban una nueva escuela popular, fue una bendición que un hombre como el abate Overberg renovara oportunamente en la zona de Münster la instrucción religiosa al adoptar un nuevo método. También tuvo este movimiento el gran mérito de someter a una revisión total el programa de los estudios sagrados, lo que concordaba con su intención más amplia de mejorar todas las ramas de la enseñanza; de esta forma infundió nueva vida a una escolástica petrificada y a una casuística superficial. La condenación del quietismo y del jansenismo parecía haber esclerotizado la práctica de la teología o al menos haberla vuelto muy tímida, haciendo que se limitara a seguir escrupulosamente los caminos seguros de la tradición, evitando todo cuanto fuese originalidad o crítica. La *Aufklärung* vino a remover las aguas tranquilas, cosa que sus contemporáneos, en general, le reprocharon; no se puede negar que causó cierto malestar; es lo que

sucede siempre que se rompe un dique. Lo ocurrido es que todo el último cuarto del siglo XVIII manifiesta la impetuosidad de una generación que rompe las ataduras demasiado estrechas que la ahogaban desde mucho antes. En literatura, con las novelas de Rousseau —*Julie ou la nouvelle Héloïse*— y de Goethe —*Las Cuitas del joven Werther*— y la obra de sus discípulos, el sentimiento rompe el dique de un clasicismo petrificado; la Revolución es la traducción política de esta revancha tumultosa; también los teólogos emancipados se lanzan al asalto; no es de extrañar que algunos de ellos tropezaran y otros se extraviaran. Por otra parte, la misma *Aufklärung* no superó el nivel de la vulgarización en materia de teología dogmática; ningún autor llegó a crearse una reputación duradera. A pesar de todos sus méritos, su rasgo distintivo sigue siendo una cierta falta de profundidad.

Podemos ver el origen de esta evolución en la reorganización de la Universidad de Viena en 1753, sustraída al influjo de los jesuitas y sometida totalmente al Estado. Fue ante todo obra personal de un holandés, Gerard van Swieten (1700-1772), célebre médico personal de María Teresa. Normalmente se le juzga jansenista, pero en su país nunca lo había sido, ni había tenido nada en común con los primeros jansenistas, mientras que con los de la etapa siguiente sólo le unía su aversión hacia los jesuitas y la Curia romana. Si bien las reformas que introdujo en la Facultad de medicina merecen ser elogiadas sin reservas, la nueva orientación dada a los estudios jurídicos se prestaba a ciertas críticas. La Facultad de derecho de Viena se convirtió en el semillero de los partidarios austríacos de las Iglesias nacionales (*Staatskirchentum*); se debió, sobre todo, al profesor Paul-Joseph von Riegger (1705-1775), a quien fue encomendado el derecho canónico.

Este enemigo encarnizado de la Compañía de Jesús se había propuesto extender al derecho canónico la teoría de un derecho puramente natural. Esta tesis, así como la defensa, que se difundió con ardor, del *placet regio*, hicieron de él en los países germánicos el gran defensor de los derechos de los soberanos temporales sobre los asuntos sagrados. Esta teoría, muy compleja, les reconocía el derecho a ser consultados antes de que las autoridades de la Iglesia tomaran una decisión, a fin de evitar que causara cualquier perjuicio al Estado; la necesidad de su *placet* para la publicación de todo documento o decisión del papa; un patronato universal extendido a todos los beneficios; el derecho a disponer de los bienes de la Iglesia y de sus rentas. Sus principales alumnos y discípulos, más tarde colaboradores en la Facultad, fueron Carlos Antonio de Martini (1726-1800) y Joseph von Sonnenfels, judío de origen. El primero, que mantenía como axioma la subordinación de la Iglesia al Estado, fue educador y principal maestro de José II y de Leopoldo II, el inspirador del sínodo de Pistoia, y de Maximiliano Francisco de Austria, último arzobispo elector de Colonia y último obispo-príncipe de Münster, que como tal defendió siempre la «Puntualización» de Ems de 1786.

La Facultad de teología logró mantener durante más tiempo que las restantes cierta independencia del Estado. Estaba totalmente en manos de los

jesuitas. Desde 1760, con la enérgica colaboración del cardenal Migazzi, arzobispo de Viena, los jesuitas fueron despojados de su monopolio, y la Facultad pasó a depender directamente del Estado. La emperatriz encargó a un abad benedictino, Franz Stephan Rautenstrauch (1734-1785), que redactara el proyecto de un nuevo plan de estudios para esta Facultad. Terminado en 1774, fue publicado bajo el título de *Proyecto de reorganización de las escuelas de teología en los dominios hereditarios imperiales y reales*. Fue puesto en práctica inmediatamente. En 1782, José II encargó al mismo benedictino que confeccionara un programa de estudios para los «Seminarios generales» que pretendía establecer. Este programa se caracteriza por su espíritu fundamentalmente científico. Al restringir mucho la importancia dada a la teología neoescolástica puramente especulativa, da un amplio margen al estudio de las fuentes bíblicas y patrísticas. Introduce el método histórico en las ciencias sagradas, eleva la historia de los dogmas y la historia de la Iglesia al rango de disciplinas autónomas e introduce la teología pastoral como nueva asignatura, cosa que iba muy de acuerdo con las nuevas tendencias de la vida de la Iglesia. Experto en esta materia, Rautenstrauch escribió un manual que fue impuesto a todos los Seminarios generales, así como un manual de derecho canónico que también compuso. Este benedictino, consejero de José II para los asuntos eclesiásticos, fue nombrado presidente de la «Comisión de asuntos del culto» establecida en la corte por el emperador; consideraba la reforma —urgente, por otra parte— de la formación sacerdotal como su vocación específica. De manera general, los benedictinos, adversarios de los jesuitas desde la época de la crisis jansenista, que además tenían muy pocas simpatías hacia la Curia, se mostraron muy abiertos a la *Aufklärung* en los países germánicos. Entre los progresistas católicos se encuentran muchos de ellos.

En los países dependientes de la casa de Wittelsbach, el electorado de los duques de Baviera y también en el Palatinado desde 1777, la *Aufklärung* hizo su aparición con Maximiliano III José (1745-1777); su ministro Kreittmayr había seguido estudios durante algún tiempo en las Universidades de Utrecht y Leiden; partidario decidido a la Ilustración, logró reformar totalmente la constitución bávara según las ideas del despotismo ilustrado. Con relación a la Iglesia, ello equivalía a subordinarla progresivamente al Estado. Se impuso el *placet regio*; poco a poco, el Estado se fue adueñando de toda la enseñanza. La Universidad de Ingolstadt había sido fundada en 1472; su Facultad de teología había pasado a manos de los jesuitas en el siglo XVI; en 1752 fue privada de su autonomía. A partir de la supresión de la Compañía de Jesús en 1773, Ingolstadt se fue convirtiendo cada vez más en un centro de la *Aufklärung* católica. En esta evolución influyó mucho un antiguo jesuita, Benedikt Stattler (1728-1797); sus cursos de filosofía eran una batalla constante contra Kant, pero enseñaba la teología y el derecho canónico según el espíritu febroniano. El más célebre de sus alumnos fue Sailer, del que hablaremos más adelante.

La Facultad de Derecho se convirtió en un semillero de anticlericalismo por influjo del profesor Adam Weishaupt, enemigo encarnizado de los jesuitas. En 1776 fundó la orden de los «Iluminados», que puede considerarse una imitación de la francmasonería anglosajona, con la que compartía la afición a la clandestinidad y al ceremonial solemne. Se había propuesto combatir la ignorancia y el fanatismo, así como promover la ilustración y la tolerancia; su pasión por Rousseau y sus llamadas a retornar al estado natural la convirtieron en una de las formas de la *Aufklärung* que reconocían una importancia primordial al sentimiento. En los Estados de Alemania del Sur, así como en Alemania occidental, la orden reclutó muchos partidarios en las cortes principescas, en la nobleza y en el clero; Nicolaï, Herder, Goethe, Novalis y Metternich, entre otros, formaron parte de ella; también, según algunos, el famoso Sailer, del que hablaremos luego. Desde 1777, el ducado estuvo gobernado, al mismo tiempo que el Palatinado, por el duque Carlos Teodoro († 1799), un pródigo sin cualidades ni principios, que empezó por imitar a su predecesor, pero que no tardó en dar marcha atrás. En 1785 prohibió la orden de los Iluminados; aquel mismo año permitió a la Santa Sede establecer una nunciatura en Munich con la intención, sobre todo, de presionar, mediante este órgano, a los obispos extranjeros, de los que dependían ciertas partes del ducado. Con las nuevas orientaciones, por tanto, se reforzaban en vez de aminorarse las intervenciones del Estado.

Las Facultades de Teología de Bamberg y de Würtzburgo, situadas ambas en territorio del arzobispo elector de Maguncia, se contaron también entre los centros de la teología de la *Aufklärung*. El elector Friedrich-Karl von Erthal, su coadjutor Karl-Theodor von Dalberg y el primer ministro Friedrich Stadion estaban imbuidos de estas ideas. El primero formó parte de los redactores de la «Puntualización» de Ems; el segundo, miembro de la orden de los Iluminados, era un febroniano convencido. Würtzburgo, sobre todo, se convirtió en un foco de episcopalismo por influjo de J. K. Barthel, que desde su cátedra de derecho canónico jugó el mismo papel que Riegger en Viena. Uno de los más entusiastas discípulos de Barthel fue el benedictino Gregor Zallwein, que ocupó la cátedra de derecho canónico en Salzburgo y desarrolló su labor docente en la misma línea de Van Espen.

Otro terreno predilecto de la *Aufklärung* católica fue el culto propiamente dicho, y fue en ese punto donde se pusieron de manifiesto sus más graves defectos. Su concepto de la religión alcanzó una forma extrema en la fórmula desarrollada por Kant en su *Religión dentro de los límites de la razón pura*, según la cual, el hombre, para agradar a Dios, no tiene que hacer otra cosa que cumplir sus deberes naturales. Todo cuanto venga a añadirse después es «pura ilusión y falsificación de la religión»<sup>3</sup>. Para quienes pensaban así, el término mismo de servicio religioso resultaba anacrónico. Había algunos católicos, como el antiguo jesuita Sebastián Mutschelle (1749-1800), que parecieron lograr una interpretación de las ideas kantianas aceptable para un católico, pero la mayoría se daba cuenta de la imposibilidad del intento

y combatía el kantismo. A pesar de todo, ni ellos mismos podían sustraerse a su influjo o, dicho de otro modo, se mostraban muy a su pesar próximos a este espíritu. Este parentesco se hace evidente de diversos modos: en la tendencia a identificar religión y moral; en que ponen en primer plano y acentúan exclusivamente los elementos eudemonistas, utilitarios, de la religión, relegando a segundo lugar el misterio y los efectos de la gracia operados por los sacramentos y sacramentales; destacan el *opus operantis* y dejan en sombras el *opus operatum*. De esta forma, no veían en la Iglesia sino una institución dedicada a la educación moral. No reconocían a los ministros la función de mediadores entre Dios y el hombre; como ocurría en el ministerio de la palabra en los templos protestantes, el sacerdote era simplemente un educador y un maestro del pueblo. En esta perspectiva, el sermón resultaba más importante que el santo sacrificio. El sacerdote era moralizador más que distribuidor de la gracia y ministro de los sacramentos. El mismo sermón debía perder su carácter dogmático, reduciéndose a una pedagogía, frecuentemente trivial, desde el momento en que la fe cristiana dejaba de ser una doctrina de salvación que determinaba las relaciones entre el hombre y Dios para convertirse en un vínculo de la sociedad humana y en garantía de su prosperidad moral y material. La predicación, por consiguiente, pasó a ser educación. Fácil resulta reconocer los rasgos del pastor «ilustrado»; se trata, evidentemente, de una caricatura, pero que está muy cerca de la realidad: hablaba con no poca frecuencia de la utilidad de la vacuna contra la viruela, de la mejor forma de abonar los campos, de la botella de Leiden, del pararrayos, de la astronomía, de la finalidad del ciclo del agua que se evapora y vuelve a caer en forma de lluvia, de la cría de los ganados, de la gravedad y de la máquina de vapor. Estas mismas críticas podrían hacerse a algunos sacerdotes; la prueba está en Sailer, que recomienda a sus colegas no emplear el tiempo en explicar durante el sermón «cómo debe cocer su pan el panadero, moler su trigo el molinero, trabajar su campo el agricultor»<sup>4</sup>.

El culto, por consiguiente, se caracterizaba por haber abandonado casi totalmente aquello precisamente que era su razón de ser: glorificar a Dios. Tenía que renunciar a toda pretensión de influir en Dios mediante ofrendas o plegarias. Al culto apenas le quedan rasgos teocéntricos y cada vez resulta más antropocéntrico; su único objetivo consiste en corregir al hombre, enseñándole a conocerse mejor. A juzgar por todo lo que se permitían por propia iniciativa los obispos alemanes en las reformas, muy avanzadas a veces, que prescribían, por todo lo que afirmaban o recomendaban los sacerdotes de tendencia extremista en obras publicadas con aprobación eclesiástica, parece que la opinión de Roma y hasta su autoridad apenas contaban para nada en opinión de muchos. Efectivamente, se publicaron gran cantidad de libros que debieron de causar la desesperación del Santo Oficio. Franz Berg (1753-1821), por ejemplo, sacerdote y profesor de la Universidad de Würtzburgo, no debía de creer en el carácter sobrenatural del cristianismo, a juzgar por muchas de sus expresiones: en los sacramentos, incluso en la eucaristía,



entre ellos están, por ejemplo, Beda Pracher, Jean-Baptiste Graser, Blau y Dorsch, ya citado, el benedictino Leonhard Werkmeister y, sobre todo, Guy-Antoine Winter, indudablemente el mejor cualificado de todos ellos. Se oponían a la recitación en voz baja de las oraciones de la misa, llegando a proponer que toda ella fuera pronunciada en alta voz, incluso el canon; en cuanto a las misas celebradas simultáneamente en diferentes altares, tachaban de abusiva esta práctica. Fueron más lejos y reclamaron el total abandono del latín eclesiástico, que se aboliera por completo el culto al Santísimo reservado y las bendiciones con el Santísimo; también pedían una importante abreviación de las plegarias de la misa y su adaptación a las necesidades del hombre moderno. La mayoría criticaba también la recitación del breviario, que algunos juzgaban superflua y hasta nociva, pues llevaba a la rutina y a la repetición mecánica del Padrenuestro. Todos estaban también de acuerdo en reclamar una reducción enérgica del número de las fiestas de precepto y criticaban las peregrinaciones, con frecuencia poco edificantes, a los santuarios de imágenes milagrosas, tan abundantes por todas partes.

Las más altas autoridades de la Iglesia no siempre mostraban un interés vivo hacia estos problemas. La mayor parte de las sedes episcopales seguían ocupadas por nobles o por gentilhombres que, no habiendo recibido una verdadera formación sacerdotal ni habiendo ejercido jamás el ministerio pastoral, dejaban que se cuidaran de estos asuntos sus subalternos. Una excepción era el prelado Karl-Theodor von Dalberg (1744-1817), ya citado, que a partir de 1787 fue coadjutor de los obispos de Maguncia, Worms y Constanza; lo mismo se puede decir de su vicario general Konstanz-Ignaz-Heinrich von Wessenberg (1774-1860). Sobre todo, este último, episcopalista extremado, y por ello mismo nacido demasiado tarde, fue muy lejos en las reformas que emprendió. Había sido discípulo del sabio Sailer, pero no tuvo la discreción ni, sobre todo, la flexibilidad necesarias para seguir el movimiento de su época, que había convertido a su maestro en una de las personalidades más destacadas del «giro histórico». Las opiniones de Wessenberg, recogidas en una disertación fechada en 1801, *El Espíritu de la época (Der Geist der Zeit)*, ofrecen la prueba de una falta total de sentido de las circunstancias. Inaccesible a la influencia del naciente «despertar de la fe», Wessenberg, vicario capitular de sedes vacantes, se mantuvo tercamente en sus antiguas concepciones, incluso después de la Restauración, cuando la marea de la *Aufklärung* estaba ya en franco retroceso. Por tal motivo la Santa Sede le obligó a retirarse, sin permitirle que continuase ejerciendo sus funciones.

Protagonista incansable de una renovación, buscó, ante todo, la fuerza que habría de darle un clero inbuido de sus ideas. Era preciso, ante todo, que este estuviera al corriente de su época y del estado de la ciencia, que fuese capaz de ocupar decorosamente un puesto en los ambientes intelectuales y académicos. Daba a entender a sus seminaristas la próxima supresión del celibato obligatorio. Consiguió elevar notablemente el nivel intelectual

de su clero. Sin embargo, los sacerdotes formados según su modelo sólo sentían menosprecio hacia la piedad de las poblaciones rurales, hacia el gusto barroco con que los campesinos seguían adornando sus iglesias, hacia su celo por erigir pequeñas capillas junto a los caminos, hacia sus devociones a las imágenes milagrosas, hacia su afición por las procesiones y las peregrinaciones; de ahí que estos sacerdotes logaran escaso éxito en el ministerio parroquial y que con frecuencia provocaran verdaderos desastres por su precipitación. El mismo Wessenberg publicó una serie de decretos suprimiendo no pocas costumbres populares tradicionales, como las procesiones de penitencia y las jornadas de oración con motivo de las cosechas. Se opuso a la confesión frecuente, al rezo del rosario, al mantenimiento de las cofradías piadosas; miraba mal todos los conventos, especialmente los de las órdenes mendicantes. Por lo demás, la vida religiosa había caído en descrédito entre los hombres de la *Aufklärung*, sobre todo la vida contemplativa; en algunos de ellos, la aversión se había convertido en verdadero odio. Un autor, sin duda alguna especialmente «ilustrado», definía al monje de la manera siguiente: «animal antropoide sediento, cubierto de un capuchón y que aúlla por la noche»<sup>7</sup>.

Wessenberg llegó a componer una colección de cánticos y un libro de oraciones en que predominaba la fría razón. Prohibió el empleo del latín en la administración de los sacramentos, compuso una misa en alemán en que no se limitaba a traducir el texto, sino que lo expurgó y adaptó además a las exigencias de la época, y hasta redactó un ritual con este mismo espíritu. Compuso también un breviario en alemán que constituye un testimonio elocuente de su gusto por la sobriedad y la adaptación. Introdujo estas reformas sin consultar para nada a Roma; también concedía todo tipo de dispensas extraordinarias por su propia cuenta y autorizaba que se bendijeran en la iglesia los matrimonios mixtos, incluso sin las promesas de dar una educación católica a los hijos. Una tolerancia que podría juzgarse exagerada le llevó a promover la construcción de escuelas e instituciones protestantes y crear fundaciones para la formación de pastores luteranos.

Añadamos, para terminar, unas palabras sobre la enseñanza del catecismo. Lo que se dijo de los libros de oraciones puede aplicarse también a algunos catecismos. A la *Aufklärung* alemana se debe históricamente, sin duda, que la instrucción religiosa de la juventud se acomodase a la evolución de la enseñanza pública, lo que no dejó de ser, como ya indicamos, un fenómeno perfectamente sano y natural. Durante dos siglos, el libro de enseñanza había sido el catecismo de san Pedro Canisio; en la segunda mitad del siglo XVIII hubo de ceder el puesto a unos manuales mejor adaptados a las exigencias nuevas de la pedagogía; en ello no ha de verse únicamente un síntoma de debilitamiento de la fe. La lengua misma en que se presentaban las verdades de la fe necesitaba a mediados del siglo XVIII una renovación urgente y una adaptación a los cambios producidos en el lenguaje, como la construcción de las frases, la evolución del sentido poético y, en general, la

evolución semántica de las palabras. En el dominio hereditario austríaco, así como en Silesia, un canónigo de san Agustín, Johann Ignaz Felbiger (1724-1788)<sup>8</sup> se dedicó, animado por María Teresa y Federico II de Prusia, a adaptar la enseñanza religiosa de las escuelas a las nuevas exigencias pedagógicas. Inspiró un catecismo que lleva su nombre, si no es que lo escribió él mismo. Publicado en 1765 y 1766, consta de tres pequeños volúmenes «concéntricos», y su rasgo más notable es que rompe con el sistema de preguntas y respuestas, tan desacreditado en esta época. En sus reediciones sucesivas, el catecismo de Felbiger fue adquiriendo un tinte cada vez más «ilustrado», sobre todo por el desprecio, entonces tan difundido, de la expresión dogmática y la preponderancia que otorga a la moral natural con menoscabo de la religión. Comparando sistemáticamente las sucesivas ediciones, se podría aprender no poco sobre la historia del pensamiento y del sentimiento religioso en la época de las Luces.

Más aún que en las reediciones de la obra de Felbiger, los puntos flacos de la *Aufklärung* católica se manifiestan en los innumerables catecismos publicados hacia finales del siglo XVIII en casi todas las diócesis alemanas, difundidas además por Suiza y traducidos o adaptados en los Países Bajos. Un factor que influyó en ellos lastimosamente fue la tendencia, señalada ya al tratar de los libros de misa, al interconfesionalismo. En ciertos autores se subraya —y algunos llegan a hacer una advertencia preliminar en este sentido— el esfuerzo que han realizado para escribir un catecismo que pudiera ser utilizado también por los niños protestantes. Ello explica que no se mencionara el culto a los santos ni aun los sacramentos o el sacrificio de la misa. Los autores explican muchas veces que las opiniones propias de los católicos podrán ser añadidas de viva voz por quien explica la lección. Este rasgo distingue en forma más o menos llamativa a los catecismos de los sacerdotes «ilustrados», ya citados en parte, como Mutschelle, Socher, Batz, Jais. La tendencia a borrar fronteras con una actitud irenista se llevó muy lejos en el catecismo compuesto para uso obligatorio en la diócesis de Constanza en 1806 por orden de Wessenberg. Más confusa debió de ser aún la idea de la religión que se formaría la juventud con el *Libro de Instrucción catequética* (*Katechetische Unterricht*) de un antiguo mínimo, Eulogio Schneider, que pasó algún tiempo en la corte de Carlos Eugenio, duque católico de Wurtemberg, Estado casi totalmente luterano. En la corte del duque, cabeza ligera y déspota ilustrado, el antiguo fraile era escuchado como un oráculo. Después de la Revolución francesa, Schneider se estableció en Estrasburgo, donde habría de distinguirse como uno de los jacobinos más acérrimos.

## 2. EL JOSEFINISMO

Aunque la política religiosa que se designa con el nombre de josefinismo debe su nombre al emperador José II, no fue éste su inventor. Mucho antes

que él, los soberanos austríacos albergaban pretensiones con respecto a la Iglesia y mantenían una actitud inspirada por los sentimientos erastianos. Ello es notorio ya en Fernando I (1556-1564) y en Maximiliano II (1564-1576), que se inspiraron en el regalismo vigente en España y se esforzaron sistemáticamente por aumentar su intervención directa en las designaciones episcopales. Después de la guerra de los treinta años, el irenismo llevó a algunos emperadores, especialmente a Leopoldo I (1658-1705), a tomar unas iniciativas tendentes a la unificación de las Iglesias que Roma juzgó, con razón, peligrosas para la integridad de la fe: hubo momentos en que se pensó hacer caso omiso de los decretos tridentinos. Bajo José I (1705-1711) y Carlos VI (1711-1740) se produjeron conflictos aún más graves con la Santa Sede. Con María Teresa, que gobernó los dominios hereditarios desde 1740 hasta su muerte, en 1780, si bien su hijo, el emperador José II, fue corregente a partir de 1765, la preocupación por los asuntos de la Iglesia adoptó la forma de una tutela: se pensó en crear una Iglesia nacional autónoma, en comunión con la Santa Sede, pero dependiente de la autoridad suprema del soberano temporal.

Sería inexacto establecer una comparación entre su política y la de su hijo José II. Lo cierto es que sus caracteres eran muy opuestos; a pesar de su despotismo intransigente, la madre era la amabilidad personificada y lograba captarse el efecto de los demás, mientras que el hijo era un quisquilloso insoportable. Sus métodos también diferían en parte: cuando sus altos funcionarios habían de aplicar decretos rigurosos, la madre ponía mucho cuidado en ganarse previamente su voluntad —incluso con halagos— y les recompensaba una vez cumplida su tarea; el emperador, sin embargo, los pillaba de improviso y calificaba de obstrucción cualquier intento de réplica. Pero en sus respectivas políticas no se advierte ninguna diferencia esencial: la del hijo es prolongación lógica de la observada por la madre. María Teresa no fue sólo madre de José II, sino también del josefismo. Nada hay de sorprendente en esta continuidad: para fijar la actitud de la corona, tanto en política extranjera como en los asuntos religiosos, intervino en ambos reinados el canciller Wenzel von Kaunitz-Rietberg (1711-1794); para designar el período que va de 1765 a 1780 se habla incluso de un «reinado de tres»: María Teresa, Von Kaunitz y José II.

El estadista Von Kaunitz había sido destinado en principio al sacerdocio; de este modo dispuso durante cierto tiempo de una canonjía en Münster; después estudió derecho en Viena, Leipzig y Leiden. En esta última ciudad conoció a Gérard van Swieten, al que debió su entrada en 1745 al servicio de María Teresa como médico de la emperatriz, convirtiéndose en su hombre de confianza en materias científicas y educativas. Entre 1740 y 1753 Von Kaunitz ocupó sucesivamente numerosos puestos diplomáticos; el último año fue elevado al cargo de canciller del Estado. Siendo embajador en París había allanado el camino para la inversión de las alianzas que transformaría radicalmente el panorama político de Europa y que habría de entrañar indirectamente

tamente una enorme pérdida de prestigio para la Santa Sede. En París debió de sufrir indudablemente la influencia del galicanismo, sólidamente establecido en la Iglesia, y del deísmo, que se desarrollaba fuera de ella. Uno y otro le confirmaron en la política eclesiástica nacional, que recibiría el nombre de josefinismo.

Pero Von Kaunitz no tuvo necesidad de convertir a sus ideas a la soberana. Esta había recibido durante su juventud una educación que presentaba como inadmisibles la intervención de la Santa Sede en los asuntos eclesiásticos de los dominios hereditarios; los cursos de historia recibidos del jurista Spannagel, en particular, iban en este sentido. De esta forma adoptó como norma de conducta su propia autoridad, y así se mantuvo durante cuarenta años, viviendo y actuando con la convicción de que la legislación canónica no era aplicable en sus dominios. Cuando tuvo que suceder imprevistamente a su padre, a la edad de veintitrés años, la existencia de la monarquía pareció gravemente comprometida. No encontraba hombres eminentes entre sus consejeros. Hasta su mismo esposo, al que asoció inmediatamente al poder y que más tarde se convertiría en el emperador José I, no le prestaba ningún apoyo. Sólo pasados algunos años consiguió rodearse de hombres de valía: el hábil financiero Von Haugwitz, Von Kaunitz y Van Swieten. Entre tanto, ya había conseguido triunfar de algunas dificultades realmente abrumadoras, y ello gracias a su fe en el derecho divino, a la piadosa confianza en Dios, a una conciencia muy templada y, sobre todo, a las notables cualidades de inteligencia y corazón que hicieron de ella, después de Carlos V, la figura más completa y enérgica de los Habsburgo austríacos. Durante toda su vida sacrificó a los intereses del Estado su propia tranquilidad, así como, cuando ello era necesario, la felicidad de sus numerosos hijos, pues apenas tuvo otra cosa en cuenta a la hora de concertar sus matrimonios que las razones políticas.

Su vida personal estuvo bajo el signo de una profunda devoción y se expresaba en una práctica religiosa tradicional netamente conservadora; tuvo toda clase de devociones particulares y excluía de sus capillas personales todas las novedades; ni los oficios ni las oraciones eran nunca demasiado largos para su gusto. En este punto, José II, que, por lo demás, tampoco era un hombre irreligioso, mantuvo una actitud muy distinta, cosa que no resulta excepcional en hijos de madres más o menos dadas a la beatería. La educación recibida de varios sacerdotes inclinados a la exageración debió de contribuir también a provocar ciertas medidas que tomó una vez hecho emperador: fijar la duración máxima de los oficios religiosos y prohibir ciertas bendiciones y exorcismos.

La emperatriz, convencida de que sólo la fe católica asegura la salvación, se inclinaba a la intolerancia. Se manifiesta así una importante diferencia con respecto a la flexibilidad de su marido, que había ingresado en la francmasonería, así como a la política de sus hijos, los emperadores José II y Leopoldo II y el arzobispo Maximiliano Francisco. En esto se mantuvo en la

línea de su padre Carlos VI, que había puesto a los protestantes de Bohemia ante el dilema de convertirse o emigrar, había convertido en cuarteles los templos protestantes de Silesia y había prohibido que en todos los dominios hereditarios se abriesen otras escuelas que las católicas. María Teresa prohibió a los judíos residir en Viena; obligó, con la intervención de sus dragones, a los protestantes de Carintia y Estiria a que se pasaran al catolicismo; obligó, en otras regiones de su Imperio, a los recalcitrantes, bajo la presión de las bayonetas, a asistir a misa o a reunirse para la confesión pascual, y hasta llegó a quitar sus hijos a los habitantes de Moravia que se habían pasado al protestantismo. Mientras vivió ella, nunca consiguió José II que fueran admitidos sus edictos de tolerancia; los publicó en 1781, casi inmediatamente después de su muerte. En ellos concedía, en primer lugar, la más entera libertad de conciencia; luego permitía a los griegos católicos no unidos a Roma, así como a los luteranos y calvinistas, construir por su cuenta iglesias sin campanarios y reunirse en ellas con tal de que sirvieran para atender al menos a cien familias; finalmente, reconocía a los judíos una total libertad de movimientos en los dominios hereditarios, así como el acceso a algunas profesiones, pero sin autorizarles a edificar sinagogas. Se trataba de una tolerancia muy restringida, pero a la que María Teresa se había negado hasta la hora de su muerte. Está claro que ella nunca hubiera admitido el decreto por el que su hijo mayor ordenó al clero otorgar la bendición nupcial a los matrimonios mixtos, cuyos hijos habrían de ser educados en la religión del padre y las hijas en la de la madre. Por un extraño contraste, María Teresa admitió en sus territorios la francmasonería, prohibida por la mayor parte de los príncipes católicos; se trataba indudablemente de una concesión hecha a su marido. José II, cosa curiosa, fue un enemigo declarado de la francmasonería.

Por lo demás, tanto en teoría como en la práctica de gobierno de los déspotas ilustrados, la tolerancia resulta un tanto ilógica. Los soberanos que, anticipándose a Hegel, ven en el Estado una especie de «divinidad presente» están, naturalmente, emparentados con los tiranos del espíritu, que obligan a sus súbditos a «pensar como ellos». Estiman que lo mejor, incluso en el terreno religioso, es que sus súbditos permanezcan sólidamente unidos, formando una Iglesia dirigida y mantenida por el Estado; hasta por su profesión de fe y por la práctica de su catequesis, su predicación y su culto exterior, esta Iglesia debería quedar libre de todo fanatismo merced a la vigilancia del poder civil. Una liberal tolerancia de cualquier tipo de comunión religiosa contradice y hasta paraliza esta supremacía del Estado. En este contexto, la tolerancia de José II aparece como una amable concesión, la excepción en una línea tan perfectamente coherente en otros aspectos.

También merece tenerse en cuenta que el catolicismo exclusivo de María Teresa, así como su sincera piedad, no incluía en modo alguno la docilidad para con el papa y la Curia. Como soberana de un país se creía con derecho a gobernar con absoluta independencia, en calidad de obispo supremo, la

Iglesia de sus dominos hereditarios, llegando a suprimir los monasterios, si ello le parecía útil, y a retirar las escuelas de la jurisdicción de las órdenes que ejercían un monopolio sobre ellas. No hay razón para poner en duda los argumentos de los autores que colocan a María Teresa en el número de los déspotas «ilustrados». Lo es con toda seguridad como reformadora sistemática de la justicia, de las finanzas y de la enseñanza, así como por sus intervenciones notorias en los asuntos de la Iglesia, mucho antes de haber asociado a José II al poder. Mientras ponía en práctica una política de estricta centralización no podía reconocer a la Iglesia exención alguna; si Roma planteaba objeciones en esta materia, pasaba por encima de ellas con la conciencia perfectamente tranquila. Promulgó toda una serie de leyes que limitaban mucho la libertad de movimientos de la Iglesia en sus territorios, así como la dependencia de ésta con respecto a Roma. En 1750 instituyó una comisión gubernamental que habría de ejercer una vigilancia sobre la administración financiera de todas las instituciones eclesiásticas, y en 1756 fueron sometidos también los monasterios al severo control de esta comisión.

En el decreto se justificaban estas medidas por las quejas levantadas a causa de la deficiente gestión de los superiores religiosos, de la ociosidad habitual de muchos miembros de aquellas comunidades y de los escándalos dados por algunos. La emperatriz no dudó en aplicar a fines políticos y económicos los recursos financieros procedentes de los conventos e iglesias; podríamos preguntarnos si en este sentido no llegó más lejos aún que su hijo José II, que ingresaba en la «Caja general de la Religión» todo lo que aportaban sus despiadadas confiscaciones, empleándolo en crear nuevas parroquias o en elevar los ingresos de los párrocos. La emperatriz tomaba tan en serio el bien espiritual de los religiosos, que mediante un decreto de 1770 prohibió que nadie pronunciara los votos solemnes antes de los veinticuatro años cumplidos. Al año siguiente publicó una ordenanza de desamortización que tuvo como consecuencia una reducción enérgica de los bienes eclesiásticos. Se esforzó por poner término a una serie de abusos inveterados mediante la publicación de normas sobre la exclaustración, la permanencia de los regulares fuera de sus conventos y el servicio religioso de las parroquias dependientes de las abadías. Pero la política escolar, de que se trata en otro lugar de esta obra, y cuya alma era el holandés Gerard van Swieten, desembocó, contrariamente a lo que se pretendía, en un aumento de la ociosidad de los religiosos, con tanta vehemencia recriminada. A propósito de ello no debe olvidarse que la supresión de la Compañía de Jesús en 1773 puso a las autoridades ante la necesidad ineludible de laicizar también la enseñanza superior y media. María Teresa se negó a prestar su apoyo a la campaña emprendida por los soberanos de la casa de Borbón contra la Compañía, pero tampoco quiso hacer nada para salvarla, rechazando la invitación del papa para que interviniera en favor de los jesuitas ante los reyes de Francia y de los demás países interesados. Puede suponerse incluso que acogió satisfecha esta supresión; al menos ello es cierto

por lo que se refiere a sus consejeros íntimos, concretamente Von Kaunitz. Por decreto del 13 de septiembre de 1773 declaró vigente en todos sus dominios el breve *Dominus ac Redemptor* con el que Clemente XIV había suprimido la Compañía el 21 de julio de 1773, adjudicando al Estado todos los bienes de las casas suprimidas. Una medida audaz fue la de someter a partir de 1777 todas las publicaciones pontificias al *placet regio*.

Hay que admitir, por consiguiente, que la política eclesiástica arbitraria de María Teresa desembocó en una intervención cada vez más activa del Estado. A partir de 1770 se confió esta intervención al Departamento de Asuntos Eclesiásticos, que habría de servir de modelo a las instituciones análogas de otros países, por ejemplo, al Departamento de Culto en los Países Bajos. Bajo la dirección rígida del jurista F. J. von Heinke, este nuevo departamento publicó innumerables ordenanzas en materia de política eclesiástica, casi seis mil desde el reinado de José II; reunidas, constituyen el código monumental de la perfecta Iglesia de Estado.

José II (1741-1790) tomó personalmente el poder en 1780. Hombre solitario, voluntarioso, a quien resultaba extraño todo rasgo de humor o de alegría, cuya escasa salud no parecía prometer que su reinado sería largo, se lanzó con precipitación a la que habría de ser la tarea más importante de su vida: completar la centralización del poder, emprendida en tiempos de su madre, y lograr, en este marco, la subordinación total de la Iglesia nacional al Estado. Los conventos fueron los primeros en ser objeto de su celo sin restricciones. Empezó por prohibir a las comunidades toda relación con los superiores establecidos fuera del territorio austríaco. En 1783 terminó por suprimir todos los monasterios contemplativos, cuya existencia declaró inútil. Así fue como desaparecieron totalmente de los dominios austríacos los cartujos, los carmelitas, los camaldulenses, las clarisas y las carmelitas, mientras que los benedictinos, los premostratenses y los canónigos de san Agustín, así como las correspondientes órdenes femeninas, sólo pudieron subsistir en número restringido y a condición de adoptar actividades juzgadas «útiles»: ministerio pastoral, enseñanza, servicios hospitalarios. Merece subrayarse un hecho: todos los bienes así secularizados fueron a parar a la Caja de la Religión. Recordando lo que solía ocurrir en el siglo xvi, con Enrique VIII Tudor, por ejemplo, es preciso reconocer que había una gran diferencia. Mientras que aquellos soberanos se enriquecían desmesuradamente al destruir los monasterios, José II y el mismo Estado austríaco no buscaron absolutamente ninguna ventaja financiera con las medidas de 1783. Todo se hizo en bien de la Iglesia y de la religión; la Caja de la Religión sirvió para crear nuevas parroquias, edificar iglesias y elevar los salarios de los pastores. Entre 1783 y 1790 se fundaron por decreto imperial más de ochocientas nuevas parroquias.

El papa Pío VI había tratado de adelantarse a las medidas tomadas contra los conventos con una iniciativa totalmente desacostumbrada. En la primavera de 1782 se trasladó a Viena para esforzarse por cambiar los sentimientos del emperador. Tuvo numerosas entrevistas de gran duración con



José II, pero no pudo obtener de él ninguna concesión. El despliegue externo de cordialidad y profundo respeto que marcó la visita y el viaje debió de producir incluso un efecto contrario, el de inducir a error al clero y al pueblo, lo mismo que el viaje emprendido por el emperador para devolver su visita al papa en Roma el año 1783. Entre ambos encuentros había tenido lugar la publicación de los decretos contra los conventos y diversas ordenanzas sobre el culto; debió de producirse la impresión de que las relaciones entre el papa y el emperador no habían sido afectadas por aquellas medidas. Las ordenanzas a que nos referimos limitaban el uso de cirios, fijaban el número de golpes de incensario en la misa solemne y daban otros muchos ejemplos de esta manía de mezclarse en unos asuntos que tanto excitaban el verbo sarcástico de Federico II de Prusia. Este mismo efecto produjo un decreto publicado en 1781 contra la bula *In Coena Domini*, que había sido promulgado en 1627 para ser leída todos los años el día de Jueves Santo y que contenía la lista de todas las excomuniones *latae sententiae* reservadas al papa. Clemente XIV había suprimido en 1770 su lectura anual; la orden dada por el emperador en 1781 mandando pegar una hoja sobre su texto en los rituales dio la impresión de una superfluidad ridícula.

Peores consecuencias tuvieron los decretos imperiales referentes a la formación sacerdotal y, sobre todo, la creación en 1783 de cuatro «Seminarios generales», en Viena, Budapest, Pavia y Lovaina, completados por ocho «Proseminarios», en Praga, Olmütz, Graz, Innsbruck, Friburgo de Brisgovia, Luxemburgo y dos en Lemberg, uno para el rito latino y otro para el griego. Todos los sacerdotes, incluidos los regulares, debían seguir sus cursos, al menos durante seis años. Los profesores eran nombrados por el Estado, evidentemente entre los partidarios del régimen. Se fijó minuciosamente el programa de estudios; la lista de los manuales impuestos incluía un cierto número de obras sospechosas, algunas de las cuales figuraban incluso en el catálogo del *Indice*, por ejemplo, las de Arnould, Opstraet, Quesnel, Van Espen y Febronius. Ninguna de las medidas tomadas por José II valió a su política religiosa más enemigos en vida y peor fama después de muerto que sus descabellados decretos sobre los seminarios. Exceptuando el Tirol, siempre dispuesto a rebelarse, no encontraron una viva resistencia en los dominios hereditarios, cosa que ocurrió, en cambio, en los Países Bajos meridionales, donde la centralización emprendida con tanto fanatismo por el emperador, y especialmente su manía de gobernar a golpes de decreto, sus intervenciones con respecto a los conventos, las iglesias y los seminarios, desencadenaron un levantamiento nacional que amenazó por un instante con la sombra de la secesión.

En sus provincias de los Países Bajos, María Teresa apreciaba sobre todo las ventajas de la corona y del tesoro austríaco; bajo su reinado, el Estado se dejaba llevar ya de una tendencia muy clara a intervenir cada vez con más frecuencia, ganando terreno al particularismo provincial, punto siempre muy sensible en los Países Bajos, lo mismo del Norte que del Sur. Con respecto

a la Iglesia, también aquí la emperatriz se mantuvo fiel a su idea de recortar progresivamente los privilegios e inmunidades del clero y limitar la intervención de la Curia Romana. Esta política era facilitada por el derecho a nombrar obispos que el concordato de 1559 reconocía al soberano nacional. La emperatriz disponía además del patronato sobre innumerables iglesias y de la investidura de casi todas las prebendas anejas a los cabildos. Nombró arzobispo de Malinas y primado de los Países Bajos a un austríaco, Juan Enrique Fernando, conde de Franckenberg (1726-1804), lo que permite pensar que su intención era conseguir en los Países Bajos una Iglesia tan dócil como la de Austria; aquí tuvo menos éxito de lo que podía esperar, aun teniendo en cuenta que este prelado no fue el «ultramontano» que los historiadores belgas del siglo XIX han creído ver en él. Desde la paz de Aquisgrán, la emperatriz fue poniendo fin poco a poco a todo tipo de privilegios disfrutados por el clero, sobre todo el del fuero eclesiástico, que lo sustraía a la jurisdicción de los tribunales civiles, así como a la exención de determinados impuestos. Luego extendió a las iglesias, conventos y demás instituciones eclesiásticas de los Países Bajos las leyes austríacas sobre desamortización. En 1771 retiró a los monasterios el derecho a percibir una «dote» con motivo del ingreso de los novicios; el año siguiente extendió a los Países Bajos la prohibición, promulgada en 1770 para los dominios hereditarios, de pronunciar los votos religiosos antes de cumplir los veinticuatro años; archivó las protestas de Von Franckenberg y de sus sufragáneos sin darles respuesta.

José II inauguró su reinado haciendo un viaje a los Países Bajos, apoyándose después en las impresiones recogidas para poner en vigor una reforma al estilo de los déspotas «ilustrados». Con ello provocó descontento y resistencia pasiva. Comenzó en 1781 dando órdenes a los obispos y a los representantes de la justicia para que se concediera a los no católicos plena libertad religiosa y se les prestara asistencia en la formalización de los matrimonios mixtos. También se aplicaron a los Países Bajos austríacos los decretos adoptados en Austria para suprimir los monasterios contemplativos y reformar radicalmente la formación sacerdotal. La primera serie, contra la que protestaron en vano no sólo los obispos sino también los Estados de Brabante, significó la supresión de más de ciento cincuenta conventos, de religiosas sobre todo; también en este caso los bienes expropiados fueron a parar a la Caja de la Religión.

En cuanto al decreto sobre los seminarios, en virtud del cual se creó en Lovaina un «Seminario general» y un «Proseminario» en Luxemburgo, no fue aplicado en la práctica hasta el otoño de 1786. Todos los seminarios diocesanos fueron suprimidos. Todos los obispos, excepto el de Namur, cooperaron en esta reforma y ordenaron a sus estudiantes que prosiguieran sus estudios en el seminario de Lovaina, inaugurado el 1 de diciembre de 1786 y puesto bajo la dirección de un sacerdote austríaco llamado Stöger. Comenzó con unos trescientos estudiantes; pero desde los primeros semanas éstos se declararon en huelga, hicieron destrozos en los edificios y

exigieron la expulsión de varios profesores sospechosos de febronianismo. El cardenal Von Franckenberg solicitó en vano de Viena el cese de los profesores en cuestión. Estas manifestaciones estudiantiles fueron el comienzo de las perturbaciones que no terminarían hasta la muerte de José II. Durante los meses de abril y mayo de 1787 el pueblo de Brabante se sublevó, exigiendo no sólo la supresión del seminario de Lovaina, sino también la restauración de cierto número de leyes locales sistemáticamente violadas por el emperador. Los gobernadores, María Cristina, hermana del emperador, y su marido, Alberto de Sajonia, creyeron poder alejar la rebelión a base de concesiones muy sustanciales, entre ellas el cierre del «Seminario general», pero el emperador desaprobó estas decisiones y la revuelta se reanudó inmediatamente. El seminario, que volvió a abrir sus puertas en enero de 1788, fue sistemáticamente boicoteado.

La tranquilidad fue restablecida con mano dura en el curso del año 1788. Pero en julio de 1789 estalló en Francia la Revolución, contagiando a los Países Bajos; para calmar las nuevas perturbaciones, la asistencia al «Seminario general» fue declarada facultativa en agosto de 1789 y se autorizó la reapertura de los seminarios diocesanos; dos meses más tarde fue suprimido el de Lovaina. Entre tanto había estallado la Revolución de Brabante con sus dos alas opuestas, la conservadora de Hein van der Noot, que reclamaba la vuelta a la constitución anterior a José II, y la democrática de Jan-Frans Vonck, simpatizante de la Revolución francesa. Esta oposición condujo a una guerra civil, durante la cual José II, enfermo del pecho desde hacía tiempo, murió el 20 de febrero de 1790. La formación de una triple alianza entre Inglaterra, Prusia y las Provincias Unidas y luego la actitud conciliadora del nuevo soberano, el emperador Leopoldo II, pusieron fin a la revolución. Este fue abrogando, una tras otra, casi todas las medidas de política religiosa tomadas por su predecesor.

En los dominios hereditarios austríacos, por el contrario, Leopoldo II mantuvo casi sin cambio alguno la legislación eclesiástica de su hermano. Su hijo Francisco II —que habría de ser emperador de Austria con el nombre de Francisco I— llegado al poder en 1792, intensificó incluso la injerencia del Estado. Este emperador Francisco II, escasamente dotado en cuanto a inteligencia, se sentía orgulloso de su tío José II y le hizo levantar una estatua; hasta 1820, orientado por Metternich, no consintió en atenuar progresivamente la tutela ejercida por las autoridades civiles sobre la Iglesia y el clero. Sin embargo, el concordato suscrito en 1855 entre Roma y el emperador Francisco José reconocerá todavía al soberano de la monarquía danubiana unos derechos que serán la supervivencia del antiguo sistema. Este último emperador, que en 1903 consiguió todavía influir en la elección del papa mediante el ejercicio del veto, conservaba muchos rasgos de la arrogancia josefinista con respecto al papa y a la Curia.

El josefinismo y la persona de José II despertaron una admiración sin límites entre los historiadores liberales del siglo XIX; los católicos, por el con-

trario, condenaron el sistema y la persona sin reservas. Pero a comienzos de nuestro siglo, el josefinismo contribuyó a la estima general que recuperó la *Aufklärung* católica gracias a los profesores Heinrich Schrörs y Sebastián Merkle. Otros autores más recientes, E. Winter y F. Valjavec, han descrito el josefinismo sobre todo como un movimiento de reforma emprendido en bien de la Iglesia y de la religión, para el que la Curia romana no estaba preparada o del que simplemente no adquirió clara noción. Pero el último investigador que ha escrito sobre este tema, F. Maass SJ, vuelve con cierta satisfacción a la antigua manera de considerarlo; niega especialmente que para los Habsburgo en cuestión y para sus consejeros estuvieran en primer plano los intereses de la Iglesia y de la religión. Sin embargo, el mismo autor no puede dejar de señalar los progresos realizados gracias al josefinismo, algunos de los cuales fueron duraderos: aumento considerable del número de parroquias, cosa absolutamente necesaria en algunos sitios y que el aparato administrativo de la Iglesia nunca había logrado resolver; elevación del nivel de los estudios sagrados y mejora importante de la situación material de los sacerdotes dedicados al ministerio pastoral, así como —mérito de los debatidos «Seminarios generales»— una elevación clara del nivel cultural y social del clero. Es evidente, sin embargo, que este autor no está tan bien situado para apreciar en su justo valor otros méritos como la depuración de la vida cristiana y la resistencia al absolutismo indiscriminado de la Curia romana. En conclusión, hay que insistir en lo funesto del malentendido corriente que toma el josefinismo como un invento de los laicos. El josefinismo no nació fuera de la Iglesia, sino en su propio seno; no fue inventado por los enemigos, sino por sus propios hijos: no por hombres de Estado, sino por teólogos. Fueron estos últimos los que empezaron por desplegar su celo en favor de una amplia renovación y lograron interesar en ella a los príncipes y a sus consejeros. Numerosos son los casos en que ciertos teólogos se han mostrado excesivamente radicales no sólo con respecto a María Teresa, sino también a José II. Detrás de cada decreto josefinista hay un teólogo o un canonista inspirándolo. Esto es precisamente lo que durante mucho tiempo se ha venido negando *a priori*.

## CAPITULO VI

### LA IGLESIA Y LA REVOLUCION

#### 1. EL ESTATUTO LEGAL DE LA IGLESIA Y LA NECESIDAD DE REFORMAS

Hay algo que la historia a que estamos acostumbrados olvida con demasiada frecuencia. Si la Revolución francesa se volvió contra la Iglesia, la religión y el clero, no era esa su intención original<sup>1</sup>. Sus cabezas, incluidas aquellas que habían perdido la fe en la revelación, en la felicidad o en los castigos eternos, para quienes el único objetivo era mejorar la vida en la tierra, no se proponían ante todo montar una campaña contra la religión. La convocatoria de los Estados generales en la primavera de 1789 nada tenía que ver con las aspiraciones malévolas que se daban en algunos ambientes contra la religión y la Iglesia. Todos fueron testigos de que la asamblea fue precedida de ceremonias religiosas. Hubo una procesión con el Santísimo Sacramento, portado por el arzobispo de París, Mons. de Juigné, seguido del rey y precedido de los diputados, todos los cuales llevaban un cirio encendido, incluyendo a Mirabeau y Robespierre<sup>2</sup>. A continuación se celebró una misa de pontifical. Posiblemente no podemos ver en todo ello otra cosa que una exhibición carente de sentido, una piedad de conveniencia, una hipocresía, por consiguiente; también nos deja sorprendidos saber que Voltaire había mandado construir en sus dominios de Ferney una capilla, había fundado misas y cumplía con Pascua todos los años; pero lo cierto es que aquel 4 de mayo de 1789 ni siquiera los que habían de convertirse en los famosísimos jacobinos fomentaban deseo alguno de destrucción con respecto a la Iglesia. Merece tenerse en cuenta otra observación: las teorías que la Revolución francesa procuró aplicar a la Iglesia y a la religión no nacieron en el cerebro de estadistas, sino de eclesiásticos y teólogos. Es falsa la idea de que se alzarán contra la Iglesia unos maestros perversos venidos de fuera; es ésta una de esas confusiones que habitualmente desfiguran la historia: aquellos maestros surgieron siempre en el seno de la propia Iglesia.

Si los padres de la Revolución no tenían el propósito de atacarla, eso no quiere decir, en general, que fueran partidarios de lo que ella enseñaba y prescribía, y menos aún que consideraran intangible la posición que venía ocupando dentro del Estado. En los memoriales de agravios redactados durante

los años 1788 y 1789 por orden del gobierno y para su información, aparece por todas partes un deseo unánime: que la situación de las propiedades pertenecientes a las fábricas de las iglesias y a los monasterios sea revisada en beneficio del bien público. Son quejas parecidas a las que se oía formular en otros sitios por boca de los déspotas «ilustrados» y que habían inspirado en particular la legislación de José II sobre los conventos. Las críticas consignadas en los memoriales partían de motivos válidos. Las estimaciones varían, pero puede afirmarse que al menos la sexta parte del suelo francés era, por un concepto o por otro, propiedad de la Iglesia<sup>3</sup>. Para una población total de unos veinticinco millones de habitantes, el número de obispos era de ciento treinta y cinco, entre sesenta y setenta mil el de los sacerdotes seculares, treinta mil el de los religiosos y cerca de cuarenta mil el de las religiosas. En principio, desde lo más alto hasta lo más bajo de esa escala, todos estaban exentos de impuestos, igual que la nobleza; sin embargo, en virtud de un acuerdo tomado en el siglo XVI entre la corona y el episcopado, la asamblea del clero entregaba todos los años al rey una suma reunida por capitación. En 1561 ésta había sido fijada en poco más de siete millones de francos; en 1786 seguía en esa cifra, a pesar del alza exorbitante experimentada por los demás impuestos. En contrapartida, el clero percibía un impuesto, el diezmo, cobrado al pueblo para el sostenimiento del culto. Contrariamente a lo que indica su nombre, no siempre equivalía a la décima parte de los productos de la tierra; muchas veces era una cantidad superior, que en Bretaña llegaba hasta la cuarta parte, aunque de ordinario era bastante menor, un cinco y medio por ciento generalmente. Por lo demás, esto suponía una imposición francamente elevada para aquella época, y era universalmente aborrecida.

Para apreciar lo que significan estas cifras, hay que tener en cuenta una cosa: la Iglesia, casi sin ayuda alguna del Estado, atendía al cuidado de los enfermos y de los pobres, al igual que a la enseñanza. Las cifras manifiestan la importancia de esta función pública. En vísperas de la Revolución francesa, la Iglesia de Francia soportaba la carga de más de dos mil doscientos hospicios e instituciones análogas, en los que invertía cada año al menos treinta millones de francos. La misma suma se destinaba a lo que hoy llamaríamos enseñanza media o secundaria. A pesar de todas las deficiencias que podía tener esta enseñanza, y en especial el descuido de las «ciencias exactas», esta función educadora constituye uno de los grandes méritos de la Iglesia en aquella época.

Un grave abuso en la situación material de la Iglesia era la desigualdad de rentas de las parroquias y de los párrocos, a lo que se añadía una gran diferencia en la situación del alto y del bajo clero. La mayor parte de los obispos disfrutaban de rentas elevadas; algunos de ellos, como los de París y Estrasburgo, percibían la suma desorbitante de cientos de miles de francos al año. Los abades titulares vivían frecuentemente con un lujo provocador; por otra parte, obispos y abades estaban exentos de la capitación a que nos hemos referido, cuya carga pesaba esencialmente sobre los sacerdotes dedicados al

ministerio. Estos, en las zonas rurales sobre todo, percibían unos ingresos modestos, si bien es verdad que, sobre todo gracias al diezmo, no puede decirse que estuvieran en la miseria; sus ingresos alcanzaban por término medio dos o tres mil francos, cifra que adoptaría la Constituyente para fijar los ingresos anuales después de incautarse de los bienes de la Iglesia.

En vísperas de la Revolución, los ciento treinta obispos aproximadamente eran todos ellos de familia noble; la mitad descuidaba sus deberes de residencia, permaneciendo habitualmente en los alrededores de Versalles, sin ocuparse del ministerio pastoral. Salvo honrosas excepciones, los obispos tenían escasos contactos con los párrocos y los fieles. De ahí que no se les respetase; algunos eran objeto de desprecio y motivo de escándalo, como el cardenal de Loménie de Brienne, hombre sin carácter, totalmente absorto en la política, de quien Luis XVI se preguntaba seriamente si creería en Dios; o como el cardenal de Rohan, increíblemente derrochador, que se comprometió en el asunto del collar en 1785-1786, y finalmente el obispo de Autun, Talleyrand, cínico y sin principios. Todos estos hombres formaban un episcopado cortesano, casi siempre deseosos de complacer al rey y a sus parientes, incluso a los más corrompidos. Pero iba en aumento una burguesía cuyos miembros ocupaban los puestos clave en la vida económica, aunque estaban apartados de las funciones más elevadas, reservadas a los nobles. Tal aumento minaba cada día más el prestigio de semejante episcopado, que se debilitaba tanto más cuanto que en esta misma clase de los burgueses acomodados pululaban los escépticos ilustrados que, en los salones, sólo hablaban de religión con un desprecio altanero y muchas veces obsceno.

La decadencia de los monasterios, que se fue acentuando año tras año hasta los tardíos intentos de recuperación, sólo podría explicarse, al menos en parte, por un alejamiento general con respecto a la Iglesia y la religión. Es preciso tomar nota, con relación a este problema, de un fenómeno que tiene todos los rasgos de un círculo vicioso: a medida que disminuía el atractivo, tan intenso en otros tiempos, ejercido por los claustros, decrecía también el número de miembros en las comunidades. Con ello se creaba una creciente desproporción entre las rentas de las fundaciones, la extensión de los territorios, la amplitud de los edificios y la importancia de los trabajos a realizar por una parte, y la escasez numérica y el envejecimiento progresivo de la comunidad por otra. De ahí se derivaba en todo caso una especie de derrotismo que a su vez provocaba las críticas. Esto explica las medidas acordadas por la Asamblea general del clero en 1770 para preservar a las órdenes religiosas de la ruina a que se encaminaban a grandes pasos<sup>4</sup>. Tales medidas apenas tuvieron eficacia; a instigación de algunos sacerdotes, el gobierno intervino para clausurar más de cuatrocientos cincuenta conventos y suprimir en Francia unas ocho órdenes. Al parecer, la decadencia se detuvo y hasta se logró conjurarla; ciertamente, algunas casas desaparecieron y otras sólo albergaban «comunidades esqueléticas»; las abadías cistercienses, que superaban en 1768 el número de seiscientas y en 1790 habían quedado reducidas a trescientas una,

estaban casi vacías en su mayor parte; cuando una comunidad constaba de siete miembros se estimaba muy favorecida; pero también había excepciones, como los cartujos y los trapenses y como la mayor parte de los conventos de religiosas, sobre todo, aunque no exclusivamente, las dedicadas a la enseñanza y al cuidado de los enfermos. Por lo demás, y se trata de un hecho general, se observa una recuperación en los años que precedieron a la Revolución, como se ha demostrado a propósito de los regulares de París y lo confirman otros trabajos referentes a distintas regiones de Francia: el número de vocaciones iba en aumento constante, el nivel intelectual y espiritual también experimenta una progresiva elevación; únicamente la Revolución impidió que esta mejora diera todos sus frutos; de todas formas, la fidelidad de esta nueva generación durante la crisis resultó muy notable.

Es éste un fenómeno sorprendente, como lo fue también la estima que el pueblo demostró constantemente —de la que dio pruebas incluso durante la Revolución— hacia el clero parroquial, a causa de lo elevado de la vida religiosa y la predicación de éste; todo ello nos pone en guardia ante una idea exclusivamente sombría de la Iglesia en Francia en vísperas de la Revolución. Los memoriales de agravios que ya hemos citado son testimonio a su vez, por la formulación y los motivos de sus quejas, de una estima universal hacia la Iglesia y la religión. Hay, por tanto, motivos para pensar que las medidas reclamadas respondían también a los intereses de la Iglesia y que de haberse llevado a cabo aquellos esfuerzos en el momento oportuno se hubieran podido evitar otros males mayores.

Lo que hizo que éstos resultaran inevitables fue la manera de aferrarse a sus privilegios el alto clero, negándose a toda concesión.

La gran mayoría del pueblo, incluso en las ciudades, estaba tan apegada a la fe católica y a sus ministros, que la idea de tolerancia no podía arraigar en aquel ambiente. La Iglesia galicana era la Iglesia del Estado en virtud del concordato suscrito en 1516 entre León X y Francisco I; la nación francesa, hasta la víspera de la Revolución, y a pesar del éxito de la Ilustración entre los intelectuales, no podía aceptar ninguna otra manera de entender su propio genio. Hasta 1787 era un deber de todo francés profesar y practicar la religión católica; sólo entre 1598 y 1685 el famoso edicto de Nantes había derogado esta obligación en ciertas localidades. A finales de 1787, Loménie de Brienne, el cardenal arzobispo de Toulouse ya citado, que en el terreno político demostró poseer algunos rasgos de déspota «ilustrado», obtuvo de Luis XVI un edicto que ponía en vigor la libertad de conciencia, en el que se declaraba competentes a los tribunales para registrar los nacimientos y los matrimonios de quienes, por una objeción de conciencia, no deseaban acudir a los párrocos, únicos autorizados para ejercer aquellas funciones hasta el momento. Sin embargo, los actos del culto público sólo podían ser celebrados por la Iglesia estatal. Incluso esta tolerancia, muy poco radical, provocó cierta resistencia en numerosas ciudades y pueblos de Francia. Puede que estuviera provocada por un conservadurismo inconsciente más que por una sólida convicción



bien fundada en el conocimiento de la religión; no por ello dejó de ser más terca. Toda la vida nacional francesa era católica; ni siquiera los que no podían o no querían aparecer como piadosos habrían podido imaginarse la vida sin una Iglesia omnipresente con sus sacramentos y sus bendiciones. Lejos de aspirar a la separación entre la Iglesia y el Estado, los padres de la Revolución sólo pensaban en reforzar su unión<sup>5</sup>. No parece temerario sacar de ahí la conclusión de que la nación francesa seguía en su mayor parte fiel a la religión católica, única depositaria de la salvación, incluso cuando una facción desecristianizada, procedente de la burguesía y de los ambientes intelectuales, se preparaba a explotar contra la Iglesia la penosa situación de los miserables.

Es muy de lamentar la incompreensión con que la Iglesia interpretó estos hechos.

## 2. SECULARIZACION Y CISMA

Francia se hallaba al borde de la bancarrota en 1780 por culpa de un sistema tributario anticuado, agravado además en su aplicación por unos abusos inveterados, una práctica jurídica arbitraria por culpa de los privilegios de clase, una sucesión de gobiernos débiles e ineficaces, una corte derrochadora y una administración corrompida hasta sus cimientos. En esta situación, una crisis de la agricultura y de la industria hizo que el descontento se convirtiera en desesperación. De ello son prueba las pequeñas revueltas y los saqueos en el corazón del viejo París, donde varios centenares de miles de miserables, amenazados por el hambre, se hacinaban en un reducidísimo espacio. Circulaban panfletos excitándolos, mientras que se sucedían los ministerios y con ellos los experimentos ineficaces que no producían apenas otra cosa que un aumento inquietante de la deuda pública, ya exorbitante, y una elevación crónica de los impuestos, habiendo llegado un momento en que ya no era posible encontrar quien suscribiera los empréstitos. Calonne intentó en 1787 evitar la bancarrota haciendo corresponsable solidariamente a una «asamblea de los notables» que pretendía crear y en la que se integrarían nobles y burgueses poseedores de grandes capitales. La tentativa fracasó. Calonne fue destituido y su sucesor, Loménie de Brienne, no vio otra solución que convocar los Estados generales. En 1788 fueron debatidos en una marea de folletos apasionados los distintos puntos de vista referentes a su composición, el sistema electoral, los derechos que se debían reconocer a estos representantes de la nación; el 5 de mayo de 1789 se reunieron los Estados gnerales por vez primera desde 1614.

La reunión tuvo lugar en la *Salle des Menus Plaisirs* de Versalles. Los diputados eran casi mil doscientos: unos trescientos del clero, otros tantos de la nobleza y casi seiscientos del tercer estado. La reunión, como ya hemos dicho, había estado precedida por una misa solemne. La mayor parte del clero se sentía solidaria del tercer estado. Así se desprende de los numerosos pan-

fletos procedentes de este grupo que tomaban la defensa de los derechos del pueblo oprimido, como el publicado por Emmanuel-Joseph Siéyès, vicario general del Chartres, con el título *Qu'est-ce que le tiers état?* Lo mismo indica la composición de sus delegados, de los que doscientos ocho eran párrocos, rurales en su mayor parte, frente a cuarenta y siete obispos y treinta y cinco abades. Fue precisamente este predominio del elemento «democrático» clerical lo que hizo que la balanza se inclinara a favor del tercer estado cuando éste propuso que las reuniones se celebraran conjuntamente y no por orden y también que las votaciones se hicieran por personas y no por estamentos. El clero adoptó las dos proposiciones por ciento cuarenta y ocho votos contra ciento treinta y seis: ciento cuarenta y cinco párrocos y tres obispos contra todos los demás obispos, abades y párrocos<sup>6</sup>. El rey, presionado por la nobleza, intentó inútilmente anular esta decisión. Después del famoso «juramento del *Jeu de Paume*» se inclinó ante los hechos, aceptándolos con indignación y rabia y suscribiendo las palabras del gentilhombre panfletista d'Antraigues: «Han sido estos malditos curas los que nos han traído la Revolución»<sup>7</sup>. Lo cierto, en cualquier caso, es que la mayoría del clero francés tomó partido a favor de los derechos del pueblo. Teniendo en cuenta lo que habría de suceder luego, este dato merece destacarse, cosa que suelen omitir la mayor parte de los comentadores.

En la «Constituyente» así formada, la nobleza y el clero prosiguieron sus sesiones a petición del rey. Aún entonces los clérigos colaboraron mediante concesiones que iban muy lejos. Al obrar así en ningún momento se preguntaron —actitud típica de la tradición galicana— hasta dónde aprobaría Roma esta conducta. Incluso no faltaron obispos que dieron el ejemplo de algo que parecía una generosa emulación por renunciar a los privilegios de que el clero había disfrutado hasta entonces, unos feudales, como el diezmo y el derecho de caza, y otros anejos a sus funciones, como los «derechos de estola». Se explica el entusiasmo por suprimir las «annatas» pontificias, es decir, las rentas del primer año que todo recién consagrado obispo debía ceder a Roma. Pero cuando durante la famosa noche del 4 de agosto de 1789 pusieron todos sus derechos en manos de una nación tan justa y tan generosa como lo era la francesa, según la fórmula que, muy conmovido, empleó el arzobispo de París, este gesto tan precipitado sólo puede explicarse por la atmósfera de pánico que entonces reinaba, «el gran terror»<sup>8</sup>, provocado principalmente por el asalto a la Bastilla ocurrido el 14 de julio. Poco tiempo después, los párrocos tendrían todos los motivos para lamentar la generosidad ciega que les había llevado, en un exceso de inconsciencia, a contentarse con la vaga promesa de que la nación encontraría algún otro medio para proveer a los gastos del culto, a la dotación de los sacerdotes, al socorro de los pobres, al cuidado de las iglesias, casas rectorales, seminarios, colegios, hospitales y otras piadosas instituciones financiadas hasta entonces mediante los diezmos, que en adelante pasaban al fisco. En una sola noche, la Iglesia se había desheredado y el clero quedaba a merced de la generosidad del pueblo. A finales de sep-

tiembre se hizo un segundo sacrificio: para poner remedio a la situación realmente catastrófica del tesoro, el clero consintió en entregar masivamente, como se había propuesto, todos los vasos sagrados y alhajas de oro y plata que no fueran estrictamente indispensables para el culto.

Ciertamente, la generosidad del clero estaba inspirada, al menos parcialmente, por el temor. Parece ser que los elementos más avanzados planteaban exigencias cada día más insolentes, sobre todo desde que a comienzos de octubre la Constituyente se trasladó de Versalles a París, quedando bajo la influencia directa de los clubs de jacobinos conspiradores. Este desplazamiento hacia la izquierda revolucionaria se vio favorecido además por la ausencia de un número cada día mayor de eclesiásticos: obispos y abades principalmente por consideraciones de principio, los párrocos simplemente por no dejar abandonadas durante más tiempo sus parroquias. De ahí vino que tuviera éxito una propuesta presentada por Talleyrand el 10 de octubre de 1789 pidiendo que se procediera a secularizar todos los bienes de la Iglesia. Esta vez la iniciativa venía de un obispo, pero provocó una oposición; tres semanas de discusiones, densas y muchas veces apasionadas, son la prueba de que la reflexión había vuelto por sus fueros. Sin embargo, la marea no cedía; el 2 de noviembre fue adoptado el proyecto por una amplia mayoría (568 votos contra 386)<sup>9</sup>; para el Estado suponía la obligación de velar por el culto y los demás servicios, aparte de asegurar a los párrocos un salario decoroso; se garantizarían unos ingresos anuales de 2.400 francos, lo que equivalía a las rentas medias percibidas hasta aquella época. Para algunos esto representaba una mejora muy considerable; otros, por el contrario, salían perdiendo. No es de extrañar que una fracción considerable del clero, así como numerosos laicos que permanecían fieles a su fe colaborasen en estas medidas de expropiación; téngase en cuenta que la nación francesa estaba acostumbrada desde hacía mucho tiempo a la prerrogativa, muy amplia, que tenía el rey para disponer de todos los bienes de los monasterios y las iglesias; el concordato de 1516 había creado una situación de la que el proyecto de Talleyrand podía parecer una consecuencia normal.

Un solo decreto de la Constituyente bastó para que fuera transferido al Estado un total de bienes inmuebles cuyo valor se estimaba en unos tres mil millones de francos. La situación desastrosa del tesoro obligó a la Constituyente a poner enseguida en venta casi todos estos bienes. Se empezó por una emisión de papel-moneda por valor de cuatrocientos millones, que habrían de irse retirando de la circulación conforme lo permitiera el producto de las ventas. Inmediatamente se dio comienzo a un procedimiento que no finalizaría hasta que el concordato de 1801 estuvo listo para la firma: la venta de «bienes negros», como se decía, por los agentes del Estado y las municipalidades. El Estado vivió durante diez años en gran parte gracias a su producto. La convicción universal de que no había otra salida para la crisis financiera impulsaría también a la mayor parte de los católicos a colaborar a su ejecución, si bien es verdad que esta tendencia debió de verse reforzada por el deseo de

aprovechar unas condiciones ventajosas para comprar. En pocos años, una gran parte de la clase burguesa pudo acceder de esta forma a la propiedad territorial e inmobiliaria con pocos gastos. Intencionada o no, esta manera de proceder reclutó un gran número de defensores acérrimos para el orden nuevo, pues los nuevos propietarios no podían desear evidentemente una reacción que pudiera reclamarles las posesiones recién adquiridas.

Si es posible afirmar que las medidas tomadas hasta entonces no iban contra la religión, no puede decirse lo mismo de la secularización de las órdenes religiosas y las congregaciones, aprobada por la Constituyente en febrero de 1790. En efecto, el decreto no se limitaba a suprimir los monasterios juzgados inútiles, es decir, puramente contemplativos; prohibía emitir votos que comprometieran para toda la vida y encargaba a los consejos municipales de visitar los conventos y devolver su libertad a todos los religiosos que lo desearan, reagrupando a los restantes, por estimar que las comunidades eran excesivamente reducidas, en los conventos de reagrupación, aun en el caso de que los religiosos tuvieran reglas distintas. De hecho, tal reagrupación se reveló muy pronto inviable.

Esta injerencia del poder civil, a pesar de su gravedad, apenas provocó conflicto alguno y no desencadenó ninguna resistencia. En general, el clero secular y los obispos no disimularon su aprobación, coonestada por la desproporción entre la importancia numérica de las comunidades y sus extensas propiedades, que las mantenía improductivas desde hacía mucho tiempo. Lo mismo pensaban sin duda alguna los laicos: desde el momento en que no se causaba inquietud alguna a los religiosos y religiosas que trabajaban en las instituciones benéficas y en las escuelas, no había por qué inquietarse a propósito de la supresión de unas instituciones que languidecían y no servían de edificación.

Por otra parte, para juzgar aquellos acontecimientos es preciso tener en cuenta que pueden considerarse como la consecuencia normal del espíritu que revela el siglo de las Luces; efectivamente, el josefinismo había aplicado los mismos procedimientos. No sería justo, por consiguiente, calificar de persecución religiosa sin más esta medida administrativa. Hay a propósito de esto un dato significativo: muchas órdenes, entre ellas los benedictinos, los cistercienses, los canónigos de san Agustín, llamados genovevianos, y los dominicos sufrieron una verdadera salida en masa que resultó mortal para la mayor parte de las casas. A decir verdad, la fidelidad casi unánime de los capuchinos, trapenses y cartujos y de casi todas las congregaciones femeninas ofrece un fuerte contraste. Sin embargo, el primer grupo que tanta prisa se dio en desertar y demostró tales deseos de aceptar la situación creada —de los cuarenta monjes de Cluny, treinta y ocho dejaron el hábito en el vestuario— nos da pie a preguntarnos si hubiera sido sensato seguir manteniendo tales institutos. Esta política antimonástica causó otro daño secundario, pero irreparable: la demolición desconsiderada de diversos edificios de gran valor artístico, histórico y arqueológico.

Entre tanto, los católicos habían dado un paso más perjudicial al aprobar sin previa reflexión los «derechos del hombre y del ciudadano», promulgados el 27 de agosto de 1789. El motivo de asombro no está en que proclamasen con entusiasmo, bajo los auspicios del Ser supremo, que los hombres nacen libres e iguales y que a nadie se puede inquietar por causa de sus opiniones religiosas, sino que con esta declaración renunciaban al proteccionismo del poder sin liberarse al mismo tiempo de su tutela todopoderosa según la tradición galicana. Ciertamente que en agosto de 1789 nadie podía prever las consecuencias; casi todos daban por sentado que la religión católica conservaría su antigua situación como religión privilegiada y que a los protestantes y judíos sólo se concedería una tolerancia civil. El mismo Mirabeau, que defendía enérgicamente la causa de la libertad sin límites de todas las religiones, llamaba con insistencia al catolicismo «la religión del público». Cuando el cartujo dom Gerle, curiosa mezcla de catolicismo ardiente y jacobinismo, de misticismo y racionalismo, propuso en abril de 1790 declarar la fe católica religión del Estado, su proyecto no fue admitido a discusión, pero la moción que así lo decidió declaraba que la adhesión de la asamblea a la religión católica, apostólica y romana no podía ponerse en duda. Sin embargo, la gran mayoría de los eclesiásticos presentes votó contra esta moción, lo que vino a revelar la primera ruptura entre la Iglesia y la Revolución.

La segunda habría de ser irremediable; fue ocasionada por la Constitución civil del clero, obra de un Comité eclesiástico nombrado por la Constituyente y cuya tarea habría de consistir en formular un proyecto de adaptación de la Iglesia al orden nuevo. Este proyecto fue objeto de un debate, moderado por lo demás, que duró del 28 de mayo al 12 de julio de 1790, y en el que la oposición se concentró principalmente en el hecho de la ruptura unilateral del concordato de 1516. Fue aprobado el 12 de julio. A los dos días se celebró por vez primera la fiesta que conmemoraba la toma de la Bastilla. Fue una manifestación espléndida de fraternización, cuyo punto culminante fue la santa misa celebrada en el Campo de Marte por Talleyrand, en presencia del rey y ante una multitud de casi medio millón de asistentes llegados de todas las partes del país. El rey prometió por anticipado fidelidad a la Constitución que aún estaba por elaborar. Sin embargo, fue preciso presionarle para que firmara la Constitución civil. El débil Luis XVI no tenía en aquellos años de crisis unos consejeros prudentes y desinteresados. Apenas encontraba apoyo en su esposa, la demasiado superficial archiduquesa María Antonieta. Cada decisión que debía adoptar le ponía ante las más graves angustias de conciencia. Al cabo de diez días de vacilaciones, presionado por dos obispos, Champion de Cicé y Le Franc de Pompignan, puso su nombre al pie de un decreto que, en su fuero interno, juzgaba abominable. Al día siguiente le llegaba un mensaje de Pío VI, fechado el 10 de julio, en que le pedía que no firmara la Constitución. Entonces prohibió que fuera promulgada. Pero obligado nuevamente por presiones de todas partes, terminó por doblegarse al cabo de un mes de angustia: la promulgación tuvo lugar el 24 de agosto.

La Constitución civil, dividida en cuatro títulos y destinada a formar parte de la ley fundamental del reino, que debería formularse después, es ciertamente el resultado de una buena idea de organización administrativa y legislativa; de ello no se puede dudar, ya que buen número de sus cláusulas contenía reformas saludables. Tal es el caso, entre otros, de la división del país en diócesis: en lugar de las treinta y cinco ya existentes, demasiado desiguales en extensión y recursos, se establecían ochenta y cinco, coincidiendo con los departamentos; los dieciocho arzobispados quedaban reducidos a diez. Parroquias demasiado pobladas fueron divididas y se refundieron las que lo estaban escasamente; medida saludable, lo mismo que el fijar unos ingresos iguales para todos los funcionarios eclesiásticos, desde el más alto al más bajo de la escala. Todo esto recuerda los mejores rasgos del josefinismo. Incluso la estricta obligación de guardar la residencia, bajo pena de ser retenidos los ingresos, significaba la liquidación de un abuso escandaloso. En cuanto a la abolición de todos los beneficios que no iban anejos a un cargo pastoral, entre los que se contaban, por consiguiente, todas las canonjías, indudablemente no merecía una aprobación sin reservas; sin embargo, teniendo en cuenta la situación real, representaba hasta cierto punto una sangría saludable. El punto débil era el capítulo segundo de sus cláusulas sobre los nombramientos. En adelante, los obispos serían elegidos para cada departamento por el cuerpo electoral completo, sin excluir a los no católicos. Los electores de las comunas y distritos elegirían en las mismas condiciones a los párrocos. Estos recibirían la institución de sus obispos, y éstos, a su vez, de los respectivos arzobispos. Quedaba prohibido solicitarla a la Santa Sede, quedando sujetos los obispos únicamente al requisito de comunicar al papa los nombramientos hechos.

Dejando aparte este último detalle, que sólo parece haber sido una muestra de cortesía, toda la Constitución civil equivale a una ruptura completa con Roma; es la consecuencia extrema del galicanismo, modificado según las exigencias de una revolución que pone en manos del pueblo liberado todas las competencias anteriormente atribuidas al rey. Es preciso reconocerlo: durante siglos, los príncipes habían podido designar a los obispos de su país sin provocar ningún escándalo; Pío VI toleró que Catalina II, emperatriz de Rusia, modificara de arriba abajo la distribución de las diócesis en Polonia sin consultarle; en semejantes condiciones no era obligado considerar la elección por el pueblo como una especie de injuria hecha a Dios. Por lo demás, esta forma de elección era corriente en la Iglesia de los primeros siglos, cuando nadie pensaba en una investidura por el papa<sup>10</sup>. Los juristas a quienes el Comité eclesiástico recurrió para redactar la Constitución civil pudieron pensar que llegaban así al término natural del camino cuyas etapas intermedias habían sido el episcopalismo de Zeger Bernard van Espen y el febronianismo, y que en definitiva conducía a la situación de la Iglesia desde el siglo primero. Hay que subrayar también el hecho de que casi toda la Constitución se incluyó en el concordato de 1801, exceptuando el principio autoritario resta-

blecido en el Estado y el régimen de la institución, que el concordato reservaba al papa, aunque la práctica no tardaría en imponer un cambio.

No es sorprendente, por tanto, que la Constitución civil chocara en Roma con objeciones insuperables; tan sólo hay que lamentar profundamente que Pío VI tardara tanto tiempo en ponerlas de manifiesto. Ello se debió indudablemente a que en junio de 1790 Francia era aún una monarquía, así como a consideraciones de orden político. Efectivamente, por la misma época en que fue aprobada la Constitución, se produjeron ciertas perturbaciones en el Condado Venaissín, enclave pontificio en Francia, cuyos habitantes reclamaban claramente su anexión a Francia. La Curia, por su parte, temía que la condena de la Constitución por el papa tuviera por efecto la anexión de aquel territorio, así como el de Aviñón. Estas vacilaciones son otras tantas muestras de debilidad, teniendo cuenta que en Roma se conocía la extrema claridad con que habían dado a conocer su repulsa los obispos de Francia. En octubre de 1790 treinta de los treinta y dos obispos que ocupaban escaños en la Asamblea nacional (los dos disidentes fueron Talleyrand y Gobel) publicaron una *Exposition des principes sur la constitution civile du clergé* en que protestaban contra la modificación del estatuto de la Iglesia sin previas negociaciones con la Santa Sede. Especialmente llamativa era la declaración de los obispos en el sentido de que antes de fijar su actitud deseaban conocer el parecer del «sucesor de san Pedro, que es el intérprete de toda la Iglesia». A continuación, otros noventa y tres obispos manifestaron públicamente estar de acuerdo con la declaración de los treinta obispos diputados; Roma, por consiguiente, sabía que contaba con el apoyo de ciento veintitrés de los ciento treinta y cinco obispos. Aquéllos, sin embargo, hubieron de esperar pacientemente durante cerca de otros seis meses, pues en respuesta a los obispos signatarios de la *Exposition des principes*, Pío VI no publicaría su condenación en el breve *Quod aliquantum* hasta el 10 de marzo de 1791. Aquellos prelados, junto con todos los sacerdotes y laicos que de ellos dependían, permanecieron ocho meses en la mayor incertidumbre, sumidos en dudas paralizadoras. Es cierto que un año antes, en la alocución consistorial del 29 de marzo de 1790, el papa había condenado los principios de la Revolución, especialmente la libertad religiosa, declarándola inconciliable con la doctrina católica, pero a ruegos del cardenal de Bernis, embajador de Francia en Roma, esta declaración había sido mantenida en secreto.

Pero, entre tanto, el juramento cívico impuesto en noviembre de 1790 a todos los obispos, párrocos y demás funcionarios de la Iglesia había agravado la oposición. Los eclesiásticos quedaban obligados a prometer fidelidad no sólo a la nación y al rey, sino también a la Constitución, que todavía no había sido redactada, y a la Constitución civil del clero que habría de formar parte de aquélla. La negativa significaba la pérdida del empleo. Dejemos de lado toda clase de puntos oscuros; lo cierto es que sólo cuatro obispos prestaron el juramento; entre los párrocos lo prestó la mitad, si bien con ciertas restricciones en muchos casos. En consecuencia, casi todas las sedes episcopales

y millares de parroquias se encontraron repentinamente sin titulares. Durante meses se celebraron elecciones todos los domingos por toda Francia. Los sacerdotes elevados al episcopado por este método fueron siendo consagrados poco a poco, los primeros por Talleyrand, obispo de Autun; a finales de abril de 1791 sesenta sacerdotes así consagrados ocuparon sus puestos; a finales de mayo estaba completa toda la organización.

La rapidez con que todo se llevó a cabo no deja de ser curiosa. A menos que admitamos que hubo un número tan excesivo de Judas; a menos que se prescindiera totalmente del hecho de que en 1801 la Santa Sede mantuvo en sus puestos a muchos de estos obispos cismáticos, entre los que hubo un buen número de hombres notoriamente piadosos, es preciso suponer que el galicanismo tradicional estaba tan profundamente arraigado en el clero, que a los ojos de muchos la autoridad papal, en la medida en que no se limitaba a lo estrictamente dogmático, no existía realmente. Además, es preciso no perder de vista que Roma seguía guardando silencio.

La sentencia pontificia llegó después de realizarse toda aquella reorganización. Demasiado tarde para atajar el mal, que ya estaba hecho; pero provocó inmediatamente la anexión de Aviñón y el Condado Venaissin, así como la ruptura de relaciones diplomáticas entre Roma y París. El embajador de Francia era el cardenal de Bernis, de setenta y cinco años de edad; como tantos otros prelados del Antiguo Régimen, era un espíritu superficial; su ascenso se debió al influjo de Mme. de Pompadour; anteriormente había demostrado un celo perseverante para lograr que fuera suprimida la Compañía de Jesús. Cuando fue llamado a París, no obedeció; se quedó en Roma bajo la protección del papa y allí murió en noviembre de 1794.

Más grave aún que la ruptura de relaciones diplomáticas con Roma fue evidentemente la escisión que se produjo en la Iglesia de Francia, dividida en Iglesia constitucional e Iglesia romana, atendidas respectivamente por el clero juramentado y el clero que rechazó el juramento o —en la jerga del gobierno— refractario. Los escritores del siglo XIX vieron en los juramentados unos traidores o al menos unos hombres sin carácter; pero este juicio sin matices ya no se puede sostener. Muchos sacerdotes prestaron juramento con esta restricción: «en la medida en que ello no me suponga un conflicto con mis convicciones religiosas». En estrecho contacto con las autoridades locales bien dispuestas y con sus feligreses, estaban decididos a no abandonar a su rebaño, persuadidos de las funestas consecuencias que hubiera tenido al cabo de breves años la interrupción del culto, especialmente de la administración del bautismo, de la penitencia, del matrimonio y de los últimos sacramentos. En este sentido, lo que ocurrió en otros sitios bajo circunstancias análogas sólo sirvió para darles claramente la razón.



### 3. GUERRA A LA RELIGION

La historia de la Iglesia en Francia hasta la conclusión del concordato en 1801 habría de ser un viacrucis, aunque con algunas pausas. Una vez redactada la Constitución —que, al establecer un electorado censatorio, contribuyó a que la monarquía constitucional, oficialmente establecida, adquiriera un carácter burgués—, se disolvió la Constituyente, siendo reemplazada por la Asamblea legislativa, que prolongó su existencia desde octubre de 1791 hasta septiembre de 1792. Hasta marzo de 1792, la facción moderada imprimió su impronta al gobierno; este grupo estaba integrado por los «cistercienses», partidarios de una monarquía constitucional y del culto constitucional en materia religiosa, pero dispuestos a eludir la cuestión del culto refractario, especialmente a causa de la gran escasez de párrocos juramentados. Entre los dirigentes prevalecía incluso el deseo de llegar a un *modus vivendi* con Roma, pero chocaron con los consejeros del rey, mal orientados, y con la preferencia de María Antonieta por la política más dura, con la que esperaba forzar la intervención extranjera. Consecuencia de esta política había sido ya el desafortunado intento de huida del rey en junio de 1791; lo cierto es que tal política hizo crecer de día en día la desconfianza hacia la Iglesia refractaria, aumentando además la agitación dentro del país.

Esta evolución de las posturas llevó las aguas al molino de los que odiaban decididamente a la religión y arrastró cada vez más hacia la izquierda a la facción, todavía relativamente moderada, de los girondinos. De esta tendencia nació la idea de perseguir rigurosamente a los refractarios, sospechosos, muchas veces no sin motivo, de excitar a la población contra los constitucionales. La obsesión de una intervención extranjera de la que el papa podría tomar la dirección se hacía cada vez más peligrosa. Las perturbaciones aumentaban de día en día promoviendo choques entre partidarios de ambas Iglesias, que degeneraron en seguida en verdaderas guerras entre pueblos, sublevaciones en Vendée y en Flandes francés, en asesinatos, en pánico entre los sacerdotes refractarios, en emigración creciente. Todo esto hizo que se propusiera y fuese aprobado un decreto contra los sacerdotes refractarios, estipulando que los eclesiásticos que no prestaran el juramento en el plazo de los ocho días siguientes al de su promulgación perderían pensiones o sus asignaciones y serían alejados de su residencia; cualquier acto de resistencia traería consigo su encarcelamiento. Además, la emigración al extranjero se castigaría con la pena de muerte. Pero el rey opuso su veto, como le autorizaba la Constitución, lo que significó un respiro de dos años.

En marzo de 1792, el ministerio, compuesto hasta entonces por «cistercienses», fue sustituido por un ministerio de girondinos que obligó al rey a declarar la guerra a Austria, que, por su parte, después de subir al trono aquel mismo mes Francisco II, ya se preparaba más a las claras que anterior-

mente para una intervención armada. Luis XVI y la reina eran favorables a la declaración de guerra, pues estaban convencidos, *a priori*, de la victoria austríaca y contaban con que se formaría una coalición anti-francesa entre Austria, Prusia, Inglaterra y España con el apoyo moral de la Santa Sede. En efecto, en los meses siguientes, Pío VI dirigió llamadas urgentes a las potencias católicas, así como a Catalina II de Rusia y a Jorge III de Inglaterra, para que acudiesen en ayuda del rey de Francia contra sus propios súbditos y para hacer que fueran restituidos a la Santa Sede los territorios que le habían sido arrebatados, el Condado Venaissin y Aviñón. Esta mezcla de los intereses de la religión con los del papa como soberano temporal tuvo graves consecuencias; está claro que, con su intervención, Pío VI sólo consiguió acelerar el fin de la realeza francesa.

La guerra terminó al cabo de unas semanas en una lamentable derrota para Francia; antes del primero de mayo, las tropas austríacas habían rechazado a las francesas invasoras de los Países Bajos. En julio declaró la guerra Prusia, y el mismo mes el duque de Brunswick, comandante en jefe del ejército prusiano, dirigió un manifiesto al pueblo francés anunciando que estaba dispuesto a invadir Francia. Esto terminó de desencadenar el pánico. El 30 de junio, una multitud enfurecida invadió las Tullerías; el rey se vio obligado a beber a la salud del pueblo y por la victoria de las armas francesas; sin embargo, persistían los rumores de que había tratos entre la familia real y los ejércitos enemigos. Una proclama del duque de Brunswick amenazando con destruir totalmente París si el pueblo se atrevía a repetir el ataque del 20 de junio colmó la medida: el 20 de agosto se dio el asalto a las Tullerías. Algunos días más tarde se suspendió al rey de sus funciones y fue encarcelado en el Temple con su familia. Un grupo de demagogos —a la cabeza de los cuales estaban Danton, un individuo sin principios, y Marat, un psicópata peligroso— tomaron la dirección de los asuntos públicos y organizaron batidas por todo el país a la caza de sospechosos de traición, entre los que figuraban los primeros los sacerdotes refractarios. A comienzos de septiembre de 1792, trescientos de ellos aproximadamente fueron muertos en la cárcel sin proceso alguno. Aquel mismo mes, la Asamblea legislativa se disolvió y fue sustituida por una Convención nacional, teóricamente elegida por sufragio universal. Esta declaró abolida la monarquía el 22 de septiembre de 1792. Así nació la República francesa. Luis XVI murió en la guillotina el 21 de enero de 1793, y María Antonieta en el mes de octubre siguiente.

Durante los ocho primeros meses de la Convención nacional predominaron todavía los girondinos moderados. En consecuencia, la situación de la Iglesia refractaria, por muy precaria que fuese, permaneció sin cambios hasta el verano de 1793. En cuanto a la Iglesia constitucional, seguía siendo nominalmente la Iglesia de la nación, a pesar de que sus relaciones con las autoridades políticas se hacían cada vez menos cordiales, sobre todo desde que en abril de 1793 un Comité de salvación pública, presidido por Danton,

se había hecho cargo del poder ejecutivo. El estatuto de la Iglesia se parecía cada vez más a una ficción legal<sup>11</sup>. No cabe duda de que la sospecha y hasta el odio crecientes con respecto a la Iglesia y la religión aumentaban por culpa de la actividad cada vez más intensa de los emigrados de la nobleza y del clero. Su número habría de alcanzar muy pronto decenas de millares. Se establecieron en gran parte en Inglaterra, así como en los Estados pontificios, en Suiza, España, en los territorios de los obispos-príncipes de Alemania del Oeste y, al principio, también en las Provincias Unidas de los Países Bajos. Muchos de ellos trataban de excitar los ánimos de todo el mundo mediante sus escritos contra la República francesa. Paralelamente, las perturbaciones en el interior, sobre todo en Vendée, donde la sublevación fue casi permanente a partir de marzo de 1793, contribuyeron a aumentar la desconfianza, que no tardó en extenderse también a los sacerdotes juramentados. Cesó toda reserva cuando en junio de 1793 los feroces jacobinos, conducidos por Marat, asesinado el mes de julio siguiente, y por Robespierre, dieron un golpe de Estado arrestando a los girondinos. El Comité de salvación pública se reorganizó y constituyó poco a poco en gobierno provisional, con lo cual la joven democracia parlamentaria cedió el puesto a la más brutal de las dictaduras. La Revolución desembocó en las más inhumana opresión de las conciencias en nombre de la libertad, y en excesos de crueldad en nombre de la fraternidad. Se organizó el reinado del terror, que habría de provocar el paroxismo de la tiranía entre septiembre de 1793 y julio de 1794.

En agosto de 1792 se había promulgado un decreto que condenaba a la deportación a todos los sacerdotes no juramentados, pero no había sido aplicado sino en casos excepcionales. Pero en octubre de 1793 se dio orden a todos los interesados a fin de que compareciesen con vistas a ejecutar la deportación: los que no lo hicieran así serían condenados a muerte. Además se prometió una recompensa a los denunciantes de tales sacerdotes y se decretó en seguida la pena de muerte para quienes les dieran albergue. La deportación a Cayena debía empezar hacia finales de 1793, pero como las escuadras inglesas bloqueaban las costas, los navíos cargados de sacerdotes hubieron de esperar la mayor parte de las veces varios meses hasta que tuvieron ocasión favorable para partir. Miles de sacerdotes perecieron víctimas de los malos tratos y las privaciones, así como de fusilamientos y hasta ahogados en masa.

El odio hacia el cristianismo y sus tradiciones condujo a la adopción de resoluciones extremas. En octubre de 1793, el calendario cristiano fue sustituido por un cómputo revolucionario, que tomó como punto de partida el 22 de septiembre de 1792, es decir, el día siguiente al de la proclamación de la República. El año fue dividido en meses de tres décadas que llevaban nombres idílicos: germinal, floreal, termidor, fructidor... inventos de un soñador ahíto de poesía. El día décimo de cada década era de descanso, suprimiendo el domingo. Un nuevo paso en la misma dirección, sintomático, como el anterior, de la bárbara ceguera de la Revolución para el valor de la

tradición, así como de la falta de sentido histórico que en aquella época la caracterizaba, fue la institución del culto a la Razón. Su origen se sitúa en los clubs de jacobinos parisienses y en la Comuna de París, totalmente dominada por ellos. Según la idea simplista de algunos fanáticos, este culto sería capaz de reunir a los fieles de todas las denominaciones en un mínimo de fe deísta, aceptable para todos, en un Ser supremo que, dotando al hombre de razón, lo había convertido en dueño de la tierra. Pero los encargados de llevar a la práctica el proyecto le imprimieron un carácter netamente ateo al hablar de la diosa Razón, dando así a entender claramente que el nuevo culto estaba destinado a sustituir a la religión cristiana. En consecuencia, los elementos más influyentes de la Comuna, con un degenerado a su cabeza, Pierre-Gaspard Chaumette, se dispusieron a liquidar la Iglesia constitucional. Promulgaron varios decretos conminando a los eclesiásticos a abjurar de su sacerdocio. El arzobispo constitucional de París, el servil Jean-Baptiste Gobel, dio el ejemplo de esta solemne «desacerdotalización». Declarando que después del éxito de la Revolución ya no había necesidad de otro culto nacional que el de la libertad y la igualdad, depuso sobre la mesa de la oficina de la Comuna sus testimonios de ordenación, su cruz pectoral y su anillo episcopal, renunciando a ejercer las funciones del culto católico. El ejemplo de Gobel fue seguido inmediatamente por otros dos obispos y un cierto número de párrocos. Pero otro obispo allí presente adoptó una postura que resultaría impresionante y consoladora. Antes y después de este acontecimiento, Henri Grégoire fue muy lejos en su adhesión a la Revolución; siempre se mostró fogoso enemigo del papa y de la Curia, pero tuvo el valor de reprender públicamente a Gobel, negándose, a pesar de las más graves amenazas, a renegar de su sacerdocio. Desgraciadamente, su ejemplo sólo fue seguido por un número muy reducido. La mayor parte de los constitucionales se sometió, y gran parte de ellos contrajo matrimonio para comprar su propia seguridad al precio de una acción tan manifiesta. Sólo una sexta parte de los sacerdotes juramentados, que se estiman en un total de treinta mil, tuvo el valor de rechazar la «desacerdotalización». Parece un milagro que la Iglesia de Francia pudiera superar esta desorganización.

El culto a la Razón era un invento debido en especial a ciertos individuos peligrosos y fantásticos de la generación revolucionaria, sobre todo Jean-Baptiste Cloots, barón renano de origen holandés: el cruel Hébert, panfletario de origen plebeyo y de carácter sádico, y un israelita portugués de Amsterdam llamado Pereira, especie de Natán el Sabio entre los jacobinos parisienses. Este culto fue solemnemente inaugurado en Notre-Dame el 10 de noviembre de 1793. Se había erigido en el coro una especie de roca, con un edificio en forma de templo sobre ella. Un cortejo de muchachas se alineó al pie y en los costados de la roca, luego salió del templo una actriz vestida con una túnica blanca, un manto azul y un gorro rojo; marchó a sentarse en un trono de terciopelo verde, mientras que las muchachas, saludándola como la diosa Razón, entonaban himnos en su honor. A continuación,

un orador, ruidosamente aclamado, proclamaba que el fanatismo había cedido definitivamente el puesto a la justicia y a la verdad, y que en adelante ya no habría sacerdotes ni otros dioses que los dados a conocer a la humanidad por la Naturaleza. Esta exhibición grotesca se repitió durante los meses siguientes en casi todas las capitales de los departamentos, donde numerosas iglesias fueron convertidas en templos de la Razón. Otras muchas fueron demolidas u horriblemente mutiladas; algunas célebres catedrales, la de Chartres, por ejemplo, estuvieron seriamente amenazadas de destrucción. Los horrores cometidos durante esta época provocaron en toda Europa la indignación y hasta la emoción populares. Como su monstruosidad fuese en aumento conforme se difundían, esta fama contribuyó mucho a que la República perdiera todo su prestigio. Esta es, quizá, la razón de que en la misma Francia se produjera en seguida un retraimiento y de que el Comité de salvación pública tomara la firme resolución de destronar a la Comuna.

Maximilien Robespierre, alma de los jacobinos y del Comité de salvación pública por esta época, se puso al frente de la reacción. Este neurótico, que quedará por siempre como un horrible enigma para la posteridad, era un apasionado discípulo de Rousseau, un asceta y un idealista, poseído como nadie por la convicción de que todos los hombres nacen no sólo libres e iguales, sino también íntegros; pero, al igual que Rousseau, era una personalidad religiosa que, sin dejar de luchar por la causa del paraíso en la tierra; jamás vaciló en su fe en la inmortalidad del alma. Tampoco podía admitir que la razón fuera una diosa, aunque sólo fuese porque, en su sentir, el último destino de aquélla era anonadarse ante el misterio. Este motivo era ya causa suficiente para que la grotesca exhibición de Notre-Dame provocara su repulsa. Sus protestas en los clubs de los jacobinos forzaron la intervención de la Convención nacional, que mediante un decreto prohibió poner obstáculos a la Iglesia constitucional y los cierres de iglesias, así como cualquier propaganda atea. Robespierre hizo procesar a continuación a los dirigentes de la Comuna, lo que dio por resultado, en marzo de 1794, la ejecución, entre otras, de Chaumette y Danton, y pocas semanas más tarde, la del ex obispo Gobel. Un mes después explicó a la Convención su proyecto de culto nacional del Ser supremo apoyado en dos dogmas: la fe en el Ser supremo y en la inmortalidad del alma. Por decreto del 7 de mayo de 1794, la Convención instauró esta religión del Estado, que suponía el triunfo del deísmo. Por la misma época se decidió trasladar los restos de Rousseau al Panteón; ambas decisiones guardan relación entre sí. El 8 de junio de 1794, día de Pentecostés, tuvo lugar la inauguración solemne del nuevo culto en las Tullerías. La ceremonia no resultó menos grotesca que la del 10 de noviembre de 1793. Robespierre intervino en ella actuando como una especie de sumo sacerdote. Si bien no pasaba de ser una piadosa falsificación, este culto del Ser supremo fue considerado por muchos contemporáneos como un principio de retorno a la religión católica<sup>12</sup>, no puede negarse que algo de esto había en la intención de su promotor.

Pero esa creación de Robespierre no duraría largo tiempo. Sorprende pensar que el terror alcanzaba justamente en estos momentos la cumbre de su locura sangrienta; entre el 8 de junio y el 27 de julio, día de la reacción termidoriana que costó la vida a Robespierre y a casi setenta de sus partidarios, hubo cada día decenas de ejecuciones. El 9 de termidor, 27 de julio de 1794, el régimen de terror se ahogó en su propia sangre. Con ello se abrió también para la Iglesia y la religión un período de respiro. Habría de durar más de tres años, hasta la reacción del 18 de fructidor, 4 de septiembre de 1797.

#### 4. DESPUES DEL TERMIDOR

En un principio las cosas no cambiaron mucho. Incluso entre los termidorianos daban el tono los enemigos de la Iglesia y de la religión, como Fouché, Fréron y Tallien, que además sospechaban que Robespierre, su chivo emisario, había tratado deliberadamente de devolver a la Iglesia su puesto de honor. Los encarcelamientos se prolongaron y de nuevo se produjeron detenciones en gran número. Hasta la guillotina prosiguió su obra sanguinaria con los emboscados que salían a relucir. De vez en cuando, los fanáticos celebraban algún acto de culto público; en unos sitios, a la diosa Razón; en otros, al Ser supremo. En los territorios que se habían ido conquistando a partir de 1794, Países Bajos meridionales y orilla derecha del Rin, se pusieron en vigor las mismas leyes y muchas veces también uno de los dos cultos: en Amberes, el de la diosa Razón; en la iglesia de Saint Servais de Maestricht y en la catedral de Aquisgrán, el del Ser supremo. Por otra parte, los termidorianos deseaban liberar al Estado, que está en la ruina, de las obligaciones contraídas con la Iglesia y el clero a causa de la secularización. Este proyecto fue llevado a la práctica el 18 de septiembre de 1794 por un decreto de la Convención, que suprimió de un plumazo el presupuesto del clero.

A partir de este momento se hizo sentir una cierta distensión. Prueba de ello fue la intervención impune, y hasta aclamada por algunos, del obispo constitucional Grégoire ante la Convención reunida el 21 de diciembre de 1794. El orador tuvo la audacia de demostrar que la situación estaba realmente en contra de los derechos del hombre; acusó sin embages a sus compañeros de esforzarse por extirpar la religión católica. La libertad religiosa, se lamentó, existe en Turquía, en Marruecos y en Argelia, pero no en Francia. Este valiente discurso provocó vivas protestas en la Convención. Pero fue la señal que muchos esperaban. En diversos lugares reaparecieron los sacerdotes hasta entonces ocultos y empezaron a celebrar más o menos regularmente la misa en la iglesias no confiscadas. Las autoridades civiles no tenían, al parecer, ni valor ni deseos de oponerse a ello.

Esta situación se prolongó hasta febrero de 1795. En esa fecha, la Convención aprobó una ley sobre la separación entre la Iglesia y el Estado;

privada de todo apoyo por parte de éste, se reconocía a la Iglesia el derecho a celebrar su culto dentro de las iglesias, pero quedaba prohibida cualquier manifestación externa del mismo, hasta el repique de las campanas. Esta ley se aplicaba tanto a la Iglesia constitucional como a la refractaria. Ambas, sin embargo, habían sufrido cuantiosas pérdidas: una, por las secularizaciones y los matrimonios contraídos por los sacerdotes; la otra, por las ejecuciones, las deportaciones o la emigración. Pero la desgracia no las unió. El cisma persistía irreconciliable; había dos Iglesias y dos episcopados enemigos entre sí. Cada cual pudo incluso fundar y publicar regularmente su propio órgano: la Iglesia constitucional, los «Annales de la religion», y la Iglesia romana, los «Annales catholiques», que luchaban entre sí enconadamente. Pero el hecho de que tal cosa fuera posible y pudiera mantenerse impunemente suponía una mejora sensible.

La diferencia estaba en que los constitucionales, especialmente Grégoire, el obispo valeroso, pero intransigente con respecto a Roma, podían obtener de las autoridades una protección que siempre se negaba a sus adversarios. Un ejemplo de ello es el decreto de 30 de mayo de 1795, que permitió a los sacerdotes volver a hacerse cargo de las iglesias y casas rectorales a condición de someterse a las leyes de la República. Como Grégoire pudo prever, la mayor parte de los sacerdotes no juramentados se negaron a prestar este nuevo juramento, porque las leyes en cuestión no estaban de acuerdo en algunos puntos con la doctrina de la Iglesia o con la legislación canónica. Estalló de nuevo, a propósito de este problema, una verdadera guerra de panfletos en la que se mezclaron numerosos obispos emigrados y hasta el rey Luis XVIII, todos, evidentemente, en favor de un tajante *non possumus*. Sobre todo, el rey exiliado quería evitar una reconciliación entre la Iglesia y la República, ya que ello sólo podría traer perjuicios a sus propios intereses. En su inexorable aversión a la República, algunos no dudaron en echar mano de unas falsas cartas atribuidas a Pío VI en que se prohibía el nuevo juramento. Sobre todo, los breves de los obispos emigrados demostraban hasta qué punto estaban ciegos para los cambios que se habían producido en la Iglesia de Francia, entre los sacerdotes y entre los fieles, y hasta en sus concepciones religiosas; los obispos se mantenían inaccesibles al argumento de que las necesidades de las almas podían justificar ciertos sacrificios.

Todas estas dificultades se agudizaron con el retorno de varios miles de emigrados, que adoptaron una actitud antirrepublicana provocadora, lo que indujo a la Convención a agravar el decreto de 30 de mayo de 1795. El decreto de 29 de septiembre de 1795 impuso la siguiente fórmula para el juramento exigido: «Reconozco que la universalidad de los ciudadanos franceses constituyen el soberano, y prometo obediencia y sumisión a las leyes de la República». Además, los eclesiásticos debían comprometerse también bajo juramento a no dar lectura en las iglesias a los breves emanados de personas residentes fuera de Francia, lo que iba, evidentemente, contra las instrucciones de los obispos emigrados en particular.

La política religiosa del primer Directorio (octubre 1795-septiembre 1797) fue, gracias sobre todo a la actitud moderada del Cuerpo legislativo, del Consejo de los Quinientos y del Senado, una prolongación de la que había mantenido la Convención termidoriana. En diciembre de 1796, el Cuerpo legislativo decretó incluso que fuera abrogada la legislación contra los sacerdotes refractarios. Sin embargo, a partir de entonces, pudo comprobarse por parte del mismo Directorio cierta reticencia; desgraciadamente, a ello daba motivo la conducta política de muchos refractarios. En general, incluso a éstos se dejó tranquilos, si bien es cierto que todo el culto quedó autorizado con las reservas y restricciones ya mencionadas y privándolo de cualquier apoyo por parte del Estado.

Pero conforme se iba manifestando en París cada vez con mayor claridad el descontento de la extrema izquierda, concretamente por la conjuración comunista-milenarista del escritor Gracchus Babeuf, que costó mucho trabajo ahogar en sangre, en mayo de 1796<sup>13</sup>, el Directorio desplegó mayores esfuerzos aún para ganarse amigos en la derecha. De estas tentativas resultó una mayor moderación en el ambiente, un renacimiento de la práctica pública de la religión y, finalmente, la progresiva supresión de todos los decretos hostiles a la Iglesia.

La evolución política de Europa se dejaba guiar también por un deseo de coexistencia pacífica desde que los ejércitos de Pichegru y de Jourdan lograron realizar una expansión que plasmaba los sueños de Luis XIV: Bélgica había sido conquistada e incorporada a Francia; los Países Bajos del Norte, que habían acertado a librarse en el momento oportuno de la llamada tiranía del *stathouder*, se habían convertido, bajo el nombre de «República bátava», en un fiel vasallo de Francia. El Rin quedaba como frontera oriental de la República y se habían firmado las paces con Prusia y España. Los más serenos entre los políticos franceses empezaban ya a tantear, por mediación de España, las disposiciones de Roma con vistas a restablecer las relaciones diplomáticas y dar, a renglón seguido, una compensación decorosa a la Iglesia y al clero.

Sin embargo, los miembros del Directorio no parecían muy decididos por el momento a hacer las paces con Roma. Como ya se dijo más arriba, hasta que el general Bonaparte no se hubo apoderado de Italia no se desarrolló en París el deseo de llegar a un *modus vivendi*. Por lo que se refiere a los asuntos internos, éste pareció hacerse realidad por la ley del 24 de agosto de 1797, que reconocía a todos los sacerdotes, juramentados o no, plena libertad para ejercer su ministerio, abolía todos los juramentos y hasta permitía ciertas manifestaciones externas, como el sonido de las campanas. Anticipándose a esta ley liberadora, millares de sacerdotes emigrados habían regresado a Francia en el transcurso de años anteriores; en junio de 1797 se hablaba ya de doce o trece mil<sup>14</sup>, la mayor parte procedentes de Inglaterra. Desgraciadamente, algunos de ellos no tardarían en causar perjuicios a la



religión por su celo ciego que les llevó a tomar parte en las conspiraciones monárquicas.

Pero la nueva ley no fue puesta en práctica, pues el 4 de septiembre se produjo el golpe de Estado de fructidor. Motivado seguramente en parte por el descontento provocado por la política moderada para con la Iglesia, representó un peligroso giro a la izquierda. Se restableció el antiguo aparato legal antirreligioso; un nuevo decreto de aquel mismo mes impuso a todos los sacerdotes la obligación de jurar odio eterno a la realeza. Este «odio eterno» provocó una nueva división en el clero, tanto en las altas esferas jerárquicas como en las más humildes. Es indudable que numerosos párrocos rurales habían llegado por una amarga experiencia a la conclusión de que interrumpir el ministerio pastoral era la más grave de todas las catástrofes que podían abatirse sobre una parroquia; declararon lícito el juramento y actuaron en consecuencia. Los obispos emigrados, por el contrario, se apresuraron a prohibirlo tajantemente, y en sus cartas pastorales calificaron el juramento exigido como «horrible monstruosidad, blasfemia y perjurio». Otros, sin embargo, dudaban; así, el conde Von Franckenberg, cardenal arzobispo de Malinas, que se mantuvo mucho tiempo a la espera de que llegara una palabra liberadora de Roma, decepcionado en su esperanza, terminó optando por la negativa. El abate Emery, superior de San Sulpicio, hombre sabio y equilibrado, parece que no tuvo oportunidad de elegir, pues no ejercía cargo pastoral; sin embargo, escribió a un obispo que, por su parte, preferiría no tener que prestar aquel juramento, pero que suplicaba a la divina Providencia que hiciera abordar la cuestión a muchos sacerdotes, de manera que se creyeran autorizados a prestarlo, con lo que su rebaño no tendría que verse abandonado<sup>15</sup>. Se puede pensar que ésta es una curiosa manera de solucionar el problema, pero permite entrever el debate que tenía lugar en el seno de las conciencias. La idea de que al cristiano jamás le esté permitido el odio fue combatida por algunos obispos cuya fidelidad estaba fuera de dudas, como Belloy, Mercy y La Tour du Pin, quienes declararon que semejante objeción sólo es válida cuando se trata de odio a las personas. Innumerables eran los sacerdotes que esperaban, como el cardenal Von Franckenberg, que el papa los liberara de la turbación surgida con aquel desdichado problema. Pero aguardaron en vano. En abril de 1798, pasados más de dieciocho meses, se difundió por Francia el rumor de que el papa Pío VI había declarado de viva voz, en febrero de 1798, que el juramento estaba «absolutamente prohibido». Ello no debe extrañar tratándose de este papa; sabido es que al constituirse el primer Directorio había aprovechado la ocasión para exhortar a los católicos de Francia, mediante un breve del 5 de julio de 1796, a someterse a esta autoridad, pero que bajo la influencia de la Curia había desistido de publicarlo oficialmente. Nadie podía predecir qué harían los sacerdotes con una información tan tardía, suponiendo que la comunicación de una declaración verbal pudiera tener alguna importancia.

A partir de septiembre de 1797, el segundo Directorio no pudo mantenerse sino a costa de medidas de fuerza muy discutibles, de golpes de Estado y de depuraciones en floreal (mayo) de 1798 y en pradiel (junio) de 1799; un temor, en modo alguno injustificado, a las conjuraciones monárquicas, en las que tomaban parte abiertamente muchos obispos emigrados, le llevó a reanudar la persecución sistemática y sangrienta. Hacia comienzos de 1798 se dieron órdenes de arresto y de deportación contra más de nueve mil sacerdotes de una Bélgica que no tardaría en sublevarse, así como contra cerca de dos mil sacerdotes franceses. Pero la mayor parte de estas órdenes quedaron en letra muerta, bien porque los fieles lograran ocultar a sus pastores, bien como resultado de la actitud moderada de las autoridades locales y, sin duda también, por falta de acuerdo dentro del mismo Directorio. Al parecer no fue arrestado realmente más allá del 10 por 100 de los interesados, y que de ellos sólo una cuarta parte, es decir, entre doscientos y trescientos, fue deportada a la Guayana. Durante el viaje por mar y luego en la colonia murió la mitad aproximadamente. Pero otros informes hablan de un millar escaso de internamientos en las islas de Ré y de Oléron. Además, durante los primeros meses de 1798 fueron fusilados unos cuarenta sacerdotes. Es prácticamente seguro que estas sentencias de muerte y deportación se debieron a motivos políticos más que religiosos.

Durante estos años, la Iglesia de Francia, debilitada y empobrecida, aunque purificada por su martirio, había adoptado cada vez más el aspecto y la condición de una Iglesia en país de misiones, administrada clandestinamente por vicarios generales ocultos, cuyo nombre permaneció durante mucho tiempo desconocido para los mismos sacerdotes, atendida por sacerdotes ambulantes, entre los que había numerosos regulares secularizados que iban disfrazados de un lado a otro para celebrar la eucaristía de noche o a horas desusadas en establos y granjas. En algunas regiones fueron los laicos los que mantuvieron la fe a lo largo de los años mediante ejercicios religiosos clandestinos en los domicilios privados.

Entre los sacerdotes se iba borrando la diferencia entre juramentados y no juramentados, ya que los primeros, no menos empobrecidos que los otros, reconocían cada vez en mayor número haberse equivocado. Sin embargo, la pasión con que algunos no juramentados se creían en el deber de identificar la causa de los Borbones con la de la religión, sus incitaciones a la contrarrevolución, el anatema indiscriminado que lanzaban contra todo lo que fuese colaborar con la República y contra toda posesión de «bienes negros», seguía causando perjuicio a la tarea recristianizadora que con razón se consideraba la más urgente del momento y que, además, contaba con muchas oportunidades favorables. Algunos obispos emigrados dieron orientaciones funestas al respecto en sus cartas pastorales clandestinamente distribuidas; así, monseñor De Nicolay, al proclamar que la religión católica no podría subsistir sin la monarquía, y Mons. De la Fare, al declarar herética la idea de que la monarquía no era necesaria para el bienestar terreno.

Por lo demás, puede decirse que entre agosto de 1797 y noviembre de 1799 el catolicismo reinaba de nuevo sin oposición, si bien era evidente el hecho triste de una vida social descristianizada. Robespierre había arrastrado consigo en su caída el culto del Ser supremo. Tampoco el de la Razón había dejado rastros; hasta la observancia del domingo había ganado terreno a las fiestas del décimo día. Pero se insinuaba una nueva religión de recambio, la de los teofilántropos. Esta nueva encarnación de la religión natural, que en nada esencial se diferenciaba del culto al Ser supremo de Robespierre, había sido inventada por un fanático aristócrata, el enano jorobado Louis-Marie La Révellière. Este soñador fue miembro del Directorio desde octubre de 1795 hasta junio de 1799 y, en calidad de tal, se dio a conocer sobre todo como predicador del amor, predicador irenista pero abrumador, sin sentido del humor, como ocurría en general con los hombres de la Revolución. Uno de los colegas de La Révellière, el sobrio táctico Lazare Carnot, gustaba de gastar bromas a su colega sobre lo que era su idea obsesiva; un día le lanzó: «No se concibe una buena religión sin mártires; para que la tuya tenga éxito tendrías que empezar por hacerte colgar». Pero este cinismo no logró apagar la llama de La Révellière. Contó como brazo derecho para llevar a cabo su proyecto de religión con el librero parisiense Jean-Baptiste Chemin, quien compuso una especie de manual del nuevo culto, así como un libro de oraciones con su ritual. La nueva religión halló eco durante algún tiempo en un determinado sector de espíritus afectados de manías poéticas; durante el primer mes de 1798 se practicó en quince iglesias de París. Los fieles se agrupaban en torno a un altar circular adornado de flores y frutos; un lector revestido de un alba entonaba los cánticos, la confesión de los pecados y la oración. La mayor parte de las ceremonias que acompañaban al bautismo, la profesión de fe, el matrimonio y el entierro estaban calcadas sobre la tradición católica; en cuanto a las demás, es fácil percibir en ellas un eco de los ritos practicados por la francmasonería. Al igual que ésta, la teofilantropía<sup>16</sup> no penetró en el pueblo; durante algunos años no fue otra cosa que el noble pasatiempo de una minoría.

El golpe de Estado del 18 brumario del año VIII (9 de noviembre de 1799) no aportó cambio alguno a la turbadora incertidumbre que reinaba. La Iglesia constitucional había sido y seguía siendo una ficción evanescente; ni siquiera un concilio nacional celebrado a finales de 1797 y manejado entre bastidores por Grégoire, cuya actividad seguía siendo incansable, pudo infundirle vida alguna. Exceptuando algunos departamentos cuyas autoridades civiles seguían animadas de una hostilidad fanática contra la religión, en los demás sitios todo el que lo deseaba de verdad y estaba dispuesto a tomarse la molestia —en la mayor parte de los casos ello equivalía simplemente a vencer el «respeto humano»— podía, sin peligro alguno para su libertad o su seguridad personal, asistir a misa y recibir los sacramentos. Pero el efecto nefasto de la campaña anticlerical mantenida durante diez años, de la propaganda antirreligiosa principalmente en la enseñanza, se manifestaba sobre todo en el

cinismo con que se conducía la juventud en relación con la Iglesia y la religión. Quien sólo se fijara en esto habría de estimar perdida la causa de la fe. Es lo que debía de ocurrir a muchos, suspensos entre el temor y la esperanza, tratando de adivinar lo que meditaba el primer cónsul. Este había confiado al antiguo terrorista Fouché la dirección de la policía; nombró ministro de asuntos exteriores al famoso obispo Talleyrand; todo ello sólo podía inspirar desconfianza a los sacerdotes y a sus feligreses.

Un largo mes después de su entrada en funciones promulgó Bonaparte un decreto obligando a los sacerdotes a jurar fidelidad a la constitución; de nuevo se inflamaron las discusiones sobre el viejo caso de conciencia. Hubo obispos —la mayor parte de ellos a buen recaudo en el extranjero— que declararon pecado mortal la prestación del juramento; ciertamente, en principio la desconfianza era tan grande en París y en el resto del país, que la mayor parte del clero se abstuvo de prestarlo. Pero durante el año 1800 fue ganando terreno el sentimiento opuesto; al finalizar el año se había impuesto, debido a la tendencia, que manifestaban abiertamente el nuevo papa y el primer cónsul, a firmar un compromiso pacífico.

## 5. EN LOS PAISES CONQUISTADOS

Entre 1794 y 1795 los generales Jourdan, Hoche y Pichegru llevaron a cabo una serie de conquistas que dio por resultado la incorporación a Francia de la orilla izquierda del Rin en Alemania y los Países Bajos del Sur, así como la creación de la República báltica cuya autonomía fue reconocida por el tratado de La Haya en mayo de 1795, pero con unas condiciones tan onerosas que hacían de ella en realidad un Estado satélite. Estos mismos resultados poco más o menos dieron de sí las operaciones de Bonaparte en la península apenina: creación de una República ligur (Génova), de una República cispadana (la Romaña papal) y de una República romana (Roma). En 1798 procedimientos análogos, con resultados prácticamente idénticos, dieron por resultado la instauración de una República helvética que reunía los cantones suizos bajo una constitución unitaria, con una muy señalada subordinación a Francia, excepción hecha de algunos pequeños territorios incorporados directamente a la República francesa.

En los territorios anexionados no se declararon automáticamente en vigor los decretos concernientes a la Iglesia y la religión, que significó indudablemente una ventaja, sobre todo para el territorio alemán de la orilla izquierda del Rin. En general, hasta después del Concordato de 1801 no se procedió allí a tomar medidas más o menos vejatorias para la Iglesia; así ocurrió que fueron respetados los conventos hasta 1801, salvo las vejaciones por iniciativa de funcionarios anticlericales. Es cierto que también allí se impuso al clero el famoso juramento de «odio eterno» y se prohibió, en consecuencia, ejercer el ministerio y permanecer en sus parroquias a los sacerdotes que se negaron

a prestarlo; pero en la práctica todo ello no significó mucho en las regiones del Rin, del Mosela y del Sarre. La población daba albergue a los sacerdotes y practicaba en gran escala la resistencia pasiva contra los funcionarios franceses, mientras que los renanos que ocupaban puestos administrativos saboteaban habitualmente los decretos contrarios a la Iglesia. En todo este territorio apenas fue otra cosa que letra muerta la introducción del calendario revolucionario.

La legislación francesa tuvo consecuencias más graves en los Países Bajos del Sur, que por entonces comprendían el principado secularizado del obispo de Lieja, así como los dominios que integraron la provincia de Limburgo, anexionada actualmente a Holanda. Ocurrió que en ningún otro punto de la República francesa fueron tan fuertes las repercusiones. La revolución brabantona, que oscilaba entre dos ideas contrarias, había demostrado hasta qué punto un catolicismo profundamente enraizado en el alma y en la vida de un pueblo es capaz de impulsar a una población, pacífica por temperamento, a oponer una enérgica resistencia a todo ataque contra los derechos de la Iglesia. A su costa habrían de aprenderlo los conquistadores franceses. A partir del primero de octubre de 1795, el territorio antes señalado quedó incorporado a la República francesa, dividido en nueve departamentos y teniendo al frente en calidad de comisario residente en Bruselas a un francés, el abogado Bouteville. Pero se dio prioridad sobre los asuntos eclesiásticos a la organización de la administración civil. Hasta el otoño de 1796 el único cambio que se produjo en la situación fue un reglamento para el toque de campanas. Aparte de esto, sólo se practicaron algunas pesquisas a la búsqueda de emigrados franceses, sacerdotes y nobles.

Pero en septiembre de 1796 se hizo más tensa la situación al ponerse en vigor la mayor parte de los decretos franceses relativos a los conventos y otras instituciones eclesiásticas, si bien es verdad que se guardó mayor moderación que en Francia por lo que respecta a los seminarios y conventos de religiosas dedicadas a la enseñanza o al cuidado de los hospitales. Según un cálculo moderado, en todo el territorio belga antes señalado fueron suprimidos casi quinientas abadías y conventos y unos quince mil religiosos y religiosas fueron secularizados, quedando sin amparo, aunque se les pasaba una pensión para alimentos. Varios millones de francos debieron de costarle al Estado las confiscaciones. Las ventas comenzaron en noviembre de 1796, pero su ritmo era lento, pues el público belga ponía en ello poco entusiasmo. Conforme aumentaba la penuria catastrófica del Estado durante el segundo Directorio (septiembre de 1797 a noviembre de 1799) se fue acentuando entre las autoridades la tendencia a vender a bajo precio. Con ello se reanimó el gusto por comprar. Por aquellos años no pocos belgas consiguieron hacerse dueños de «bienes negros» en condiciones muy ventajosas; gracias a ello se fue formando una reducida sociedad adicta al nuevo régimen, gentes interesadas que en su mayor parte pertenecían a la burguesía urbana.

Pero al aplicarse en Bélgica el decreto que prescribía al clero el famoso

«odio eterno», como consecuencia de la desviación a la izquierda que señaló el golpe de estado de fructidor, se produjo el desasosiego y la turbación. Los obispos se vieron obligados a emigrar, incluso los más moderados, como el cardenal Von Franckenberg y Mons. De Nélis, obispo de Amberes. Aparte de otras leyes impuestas en Bélgica después de fructidor, las que iban dirigidas contra la Iglesia hicieron aumentar el malestar de día en día a partir de septiembre de 1797. En octubre la Universidad de Lovaina, que seguía encarnando la gloria y el orgullo de la nación a pesar de su decadencia en el siglo XVIII, fue clausurada y suprimida. A continuación se procedió a cerrar iglesias y a la demolición de monumentos seculares de la religión y la civilización. La cuestión del juramento sembró también en Bélgica la división entre los sacerdotes, y tampoco faltó una minoría que creyó posible plegarse a él en beneficio de las almas. Pero los miembros de esta minoría no por ello dejaron de verse obstaculizados en el ejercicio de su ministerio; les fue prohibida toda manifestación externa, incluso el llevar hábito eclesiástico. Sin que la agitación del país les hiciera reflexionar, los funcionarios franceses y el Gobierno de París se mostraban cada vez más rígidos. En noviembre de 1797 se confeccionó la lista de los que se habían negado a prestar el juramento y en el primer semestre de 1798 se tomaron contra ellos una serie de medidas coercitivas. Antes incluso de que estallase la Guerra de los Campesinos, de que hablaremos enseguida, casi seiscientos sacerdotes belgas habían sido condenados a la deportación. Con ayuda del pueblo, casi quinientos de ellos lograron ponerse a salvo; los otros cien fueron descubiertos y, en la medida en que ello fue posible, deportados a la Guayana, donde murió la mayor parte.

La indignación contra esta violenta política religiosa fue indudablemente la causa principal de la Guerra de los Campesinos, si bien el motivo inmediato que la provocó fue la introducción del alistamiento. La sublevación tuvo en viló a todo el país durante tres meses; las autoridades civiles y militares francesas debieron de llevarse una sorpresa muy amarga con este acontecimiento que podía comprometer gravemente el prestigio de la República. De ahí la dureza con que se dedicaron a sofocar y castigar la revuelta. Aún aumentaron más la vigilancia cuando al aplicar la ley de alistamiento se produjeron nuevas perturbaciones y en algunos sitios hasta sabotajes. Se llegó incluso a destruir los registros civiles en algunas localidades a fin de hacer imposible la llamada a filas. Durante cerca de un año vivió Bélgica en estado de sitio; las columnas móviles recorrían el país, practicaban detenciones por todas partes, de forma que en la primavera de 1799 las cárceles estaban abarrotadas.

No es de extrañar que las represalias fueran dirigidas en gran parte contra los párrocos, pues lo mismo durante la Guerra de los Campesinos que con motivo de la resistencia al alistamiento, habían aportado muchas veces a los descontentos su apoyo moral y con frecuencia aquí y allá también un socorro material. Esto es lo que explica el elevado número de sacerdotes belgas detenidos y deportados; más de nueve mil fueron designados por su nombre

para la deportación. Sin embargo, la batida organizada para detenerlos tuvo relativo éxito. La gran mayoría de los sacerdotes perseguidos consiguió, gracias a la protección de sus feligreses y a la blandura de las autoridades locales, que tenían la venganza del pueblo, ocultarse hasta finales de aquel mismo año de 1799, que tantos sinsabores proporcionó a Bélgica.

También para estas provincias significó un respiro el golpe de Estado del 18 de brumario. Sólo una semana después del golpe de Estado, se anunció que el juramento de «odio eterno» quedaba abrogado y sustituido por un juramento de fidelidad a la Constitución. Esta medida hizo que reaparecieran a millares los sacerdotes que se habían ocultado. Poco después regresaron también los deportados de Ré y de Olerón y finalmente lo hicieron los pocos supervivientes de la Guayana. Se abrieron las iglesias y a partir de enero de 1800 volvieron a celebrarse regularmente los oficios religiosos; solamente siguieron prohibidas las ceremonias fuera de las iglesias. Sin embargo, era preciso que todos los sacerdotes se avinieran a prestar el juramento atenuado. Roma, a la que se consultó apresuradamente, guardó silencio. Los obispos emigrados, incluso Von Franckenberg, prohibieron que se prestara. En una nueva campaña de panfletos, los dos partidos se enzarzaron con una gran vehemencia. Entre los partidarios de la negativa ocupó un puesto importante Cornelius Stevens, vicario general de Namur; más tarde se daría su nombre, aunque no del todo merecidamente, a la secta de cismáticos «stevenistas», que insistió en no admitir el concordato firmado en 1801 entre Pío VII y el primer cónsul.

Entre las Provincias Unidas, que desde la primavera de 1795 se llamaban República báltava, la Revolución jugó un papel totalmente distinto. En vez de causar a la Iglesia graves perjuicios, representó, al contrario, la liberación de los católicos en los Países Bajos del Norte. Hasta 1795 habían sido tolerados, pero se les oprimía con impuestos suplementarios y se encontraban privados de derechos civiles. Aunque constituían el 40 por 100 de la población, los católicos no podían desempeñar cargos públicos ni celebrar sus oficios religiosos sino en edificios que no pudieran ser reconocidos como iglesias desde el exterior. Por otra parte, las Provincias Unidas no toleraban los conventos, y desde el famoso cisma de Utrecht (1723), tampoco admitían a los obispos. Pero en el curso del siglo XVIII se habían ido desarrollando en la burguesía ilustrada unos sentimientos más tolerantes; ello formaba parte del conjunto de ideas conocido con el nombre de las Luces, que tanto habían contribuido a difundir los impresores holandeses. En este país la constitución reservaba las funciones de gobierno a los miembros de una minoría restringida de «regentes», casi todos ellos corrompidos; el estatúder Guillermo V de Orange-Nassau dejaba pasivamente que tales abusos continuasen, provocando la formación de un grupo de descontentos que se dieron el nombre de «patriotas» y que pertenecían casi todos ellos a la burguesía acomodada o al ambiente intelectual universitario. Simpatizaban con las ideas que propugnaba la Revolución francesa, aunque sólo de un

modo general, a causa de la forma en que ésta las llevaba a la práctica. La gran mayoría de los católicos pertenecían a este partido, pues desde hacía tiempo estaban descontentos con la situación en que los tenían las normas constitucionales y sólo disgusto experimentaban ante la arrogancia de los «regentes» y la debilidad del estatúder. Este era también el caso de la mayor parte de los sacerdotes, con indignación del nuncio pontificio en Bruselas, que ejercía en nombre de la Congregación de Propaganda la autoridad suprema sobre la Misión de Holanda. En 1792, cuando este prelado, Cesare Brancadoro, hubo de huir de Bruselas ante la proximidad de las tropas francesas y recibió en La Haya la hospitalidad del estatúder, pudo comprobar con gran sorpresa que los católicos de los Países Bajos del Norte veían en aquellos revolucionarios franceses a sus futuros libertadores. En vano se esforzó por apartarlos de aquel error mediante cartas pastorales: la mayor parte de los sacerdotes se negó rotundamente a darles lectura.

Las cosas ocurrieron como habían esperado los católicos de los Países Bajos del Norte. En enero de 1795 se produjo, con ayuda de los franceses, la Revolución, que puso fin a la situación humillante de los católicos. Su religión obtuvo plena libertad y ellos mismos recuperaron el pleno disfrute de los derechos ciudadanos. Ciertamente que el gobierno de la nueva República báltava impuso a todos los sacerdotes el juramento de «odio eterno al estatúderato»; con excepción de una pequeña minoría en la provincia de Holanda, todos ellos se apresuraron a prestarlo. Al principio se opusieron también los sacerdotes del Brabante septentrional, que a partir de la Reforma había recibido trato de país conquistado. Viendo más de cerca lo que ocurría en el resto de Brabante y de Bélgica, adoptaron una actitud de fuerte reserva ante la Revolución. Muy pronto les enseñaría la experiencia que esta Revolución sólo significaba ventajas para ellos y que su lealtad a la República báltava les ponía a cubierto de toda persecución.

En Roma, evidentemente, no fue apreciada la actitud de los católicos de los Países Bajos del Norte como ellos hubieran deseado. Muy pronto, algunos católicos bien situados de los Países Bajos del Norte plantearon el hecho de la reinstauración de la jerarquía episcopal; la Santa Sede, que tantas pruebas hubo de sufrir a causa de la misma Revolución, no pudo decirse a ello. A pesar de todo, la época de la República báltava fue para los católicos holandeses un tiempo de emancipación y de progreso, no turbado por nota alguna discordante o por la sombra de la persecución. Tenemos en este hecho otra cara de la Revolución que merece destacarse más de lo que se acostumbra a hacer.



## CAPITULO VII

### LA DIASPORA EUROPEA

#### 1. EL REGIMEN DE DIASPORA. LAS PROVINCIAS UNIDAS

La unión de Iglesia y Estado constituía una especie de ley en el mundo entero hasta casi finales del siglo XVIII. Este principio, plasmado durante el siglo XVII en la fórmula *cuius regio, illius et religio*, tuvo su origen en la dieta de Augsburgo de 1555. Fue confirmado para el Imperio germánico en la paz de Westfalia de 1648 y se mantuvo inmutable en su aplicación a las circunstancias de 1624, pareciendo destinado a perdurar a lo largo en toda la historia. Incluso fuera del Imperio se consideraba como un axioma la necesidad de que el pueblo se adhiriera a la confesión de su príncipe y que la única organización religiosa admitida fuese la Iglesia estatal. El absolutismo monárquico que en el siglo XVII alcanzaba su grado máximo en la mayor parte de los países había reforzado hasta tal punto los vínculos entre la Iglesia y el Estado, que el culto había pasado a depender de este último, al igual que la justicia o la defensa nacional. Hubo leyes de excepción reconociendo en segundos puntos la existencia de otras sociedades religiosas aparte de la Iglesia del Estado, como lo demuestra el Edicto de Nantes promulgado por Enrique IV en 1598. Pero no duraron largo tiempo. El Edicto de Nantes, que reconocía al protestantismo en Francia un estatuto como jamás ningún príncipe protestante lo había otorgado a los católicos, fue restringido a partir de 1629 por el Edicto de Nimes. Violado cada vez con más frecuencia a partir de 1661, fue revocado en 1685. De esta forma quedaba establecido también en Francia el monopolio absoluto de la única Iglesia de Estado. A partir de aquel momento, el protestantismo no pudo llevar en Francia una existencia legal.

Tal era precisamente el caso del catolicismo en casi toda la Europa del norte y del oeste. A pesar de todo, en los llamados Estados protestantes las minorías católicas habían logrado mantenerse muchas veces a costa de graves peligros para su vida y su seguridad personal. Casi siempre se veían privadas de todo derecho cívico y pagaban impuestos suplementarios, verdaderas extorsiones de fondos. Se componían de descendientes de aquellos católicos que se mantuvieron firmes en el siglo XVI o de inmigrantes. En el presente

capítulo dedicaremos algunas consideraciones a las más importantes de aquellas minorías. La historia de su penosa supervivencia reviste enorme interés y en muchos aspectos prefigura lo que habría de ser una característica del siglo XIX: la Iglesia libre en un Estado sin religión. Esta situación surgió como resultado de la revolución americana y pasó a ser normal después de la revolución de 1848; Pío IX aceptó sus consecuencias, como lo prueba el restablecimiento de la jerarquía eclesiástica en Inglaterra (1850) y en los Países Bajos (1853). En la actualidad, esta situación es normal a los ojos de casi todo el mundo.

Las Iglesias de la diáspora subsistían en estado de misión. La Curia romana las miraba con una mezcla de compasión y desconfianza. La importancia histórica de estas Iglesias consiste en que abrieron camino a una libertad que se apoyaba en la igualdad de las distintas confesiones. Entre sus miembros maduró por vez primera una idea que no germinaría hasta el siglo XIX en el espíritu y en el corazón de los católicos acostumbrados a pertenecer a la Iglesia de su nación. Al tenerse que contentar con una situación en que la Iglesia no era más que una asociación religiosa, es decir, una Iglesia entre otras, todas iguales en cuanto a derecho ante el Estado, pasaron de la resignación a la aprobación de tal régimen. Además, estas Iglesias en país de misión encarnaron desde un principio otro aspecto de la forma moderna adoptada por la mayor parte de las agrupaciones religiosas: el de la Iglesia que vive por sus propios medios y sólo pide al Estado que la permita vivir en paz y asegurar a sus miembros los derechos ciudadanos. A modo de consecuencia, estas Iglesias marchaban cargadas con su cruz, es decir, que eran las Iglesias de la pobreza efectiva. Por otra parte, se veían privadas del apoyo que concede el brazo secular, al que tanto debían, al menos en apariencia, las Iglesias estatales del Antiguo Régimen. En efecto, había leyes del Estado que hacían obligatorio la práctica dominical, el cumplimiento pascual, el bautismo de los niños, el matrimonio religioso. A requerimiento del párroco responsable, el juez temporal castigaba a los contraventores con multas o castigos físicos<sup>1</sup>. En territorios de misión, no sólo la falta de semejante protección oficial, sino más aún la hostilidad del Estado, muchas veces violenta, producía un descenso numérico, pero que se veía compensado por una mayor firmeza espiritual.

Purificados por la persecución y la opresión, familiarizados con la existencia de los heterodoxos por una convivencia cotidiana, los católicos de la diáspora consideraron en el siglo XVIII la tolerancia, que iba ganando terreno, como una situación beneficiosa; vieron en la Revolución, tal como iba a consolidarse en el siglo XIX, aquella libertad adquirida que parecía abominable a sus correligionarios de Francia e Italia. Acogían con gozo y hasta con impaciencia una separación entre la Iglesia y el Estado, que suprimía el monopolio de las Iglesias protestantes y liberaba de la opresión a la Iglesia misionera católica. El estatuto paritario, que en principio trataba en pie de igualdad a todas las confesiones, les parecía coronar sus esperanzas y sus

plegarias, mientras que sus correligionarios de los países latinos veían en él una humillación y un peligro mortal. En éstos no se manifestaría sino poco a poco durante el siglo XIX la opinión que los católicos de la diáspora habían mantenido desde muchos años antes de palabra y con su forma de actuar. La división interna, que cundía entre los católicos franceses, españoles, italianos y austríacos a propósito de la tolerancia y de la separación entre la Iglesia y el Estado, provocaría un anticlericalismo envenenado y hasta un odio fanático a toda religión. En los Estados anteriormente protestantes sólo se manifestaron débiles tendencias equivalentes, por la sencilla razón de que los católicos, clérigos y laicos, se habían situado en buena hora entre los que abogaban por la libertad de pensamiento. Lado a lado con los protestantes «ilustrados» habían luchado contra el conservadurismo de una ortodoxia protestante que exigía el mantenimiento de su antiguo monopolio, o al menos una situación privilegiada. De este modo, los católicos de la diáspora se contaban habitualmente entre los defensores de la libertad de religión y de la separación entre la Iglesia y el Estado. Por el contrario, en aquellos países en que el catolicismo era la religión del Estado, sus correligionarios luchaban por impedir que fuera reconocidos sus derechos a las confesiones protestantes, esgrimían como principio que el error no tiene derecho alguno a igualarse con la verdad. Se mantuvieron por tanto tiempo y con tanta firmeza en esta actitud, que hoy mismo los heterodoxos sienten dificultad para creer que son sinceros los católicos cuando hablan de la libertad religiosa y que lo hacen sin segundas intenciones.

Para el catolicismo minoritario —denominación más exacta en algunos casos que la de catolicismo de diáspora— el punto débil era el efecto práctico de desnacionalización, efecto que la crítica protestante exageraba con frecuencia, y siempre con ciertos fundamentos. En algunos Estados había prohibido Roma a los católicos, bajo pena de excomunión, obedecer a los poderes establecidos; este era el caso de Inglaterra motivado por la desdichada bula *Regnans in excelsis* de san Pío V (25 de febrero de 1570)<sup>2</sup> y el de las Provincias Unidas en virtud de un breve de Gregorio XIII fechado en julio de 1578<sup>3</sup>; en estos países, por definición, todo católico se convertía en traidor a su patria y elemento peligroso para la seguridad del Estado. Durante el siglo XVII se reproduciría en Inglaterra, aunque en forma atenuada, esta misma situación, pues los católicos, con razón o sin ella, pasaban por partidarios de los pretendientes Estuardo; para las Provincias Unidas, el breve de Gregorio XIII era desde hacía tiempo letra muerta. En todos los países en que existía una Iglesia de Estado reformada, o al menos una Iglesia privilegiada, pertenecer a otra equivalía inevitablemente a situarse con plena conciencia al margen de la vida nacional. Un buen inglés formaba parte de la Iglesia establecida, un buen holandés era miembro de la Iglesia reformada privilegiada, un buen danés, prusiano o sueco, de la Iglesia nacional luterana. Quien se situaba al margen no sólo perdía unos derechos determinados, a veces muy importantes, en el terreno político, económico y social, sino que se privaba

de las mejores oportunidades para influir en la vida del país y quedaba, de hecho, fuera de la colectividad nacional. Incluso en nuestros días, en los que apenas perduran mínimos rastros de esos privilegios o exclusiones, en Inglaterra o en Suecia, por ejemplo, la mentalidad popular sigue pensando de la misma forma y, al igual que católicos y no católicos estiman como un fenómeno sorprendente el que un católico puede ser presidente de los Estados Unidos, así parece extraño y hasta impropio que una princesa sueca, danesa u holandesa se haga católica.

A esto se añade que la vida de la Iglesia entre los católicos de la diáspora ha estado marcada durante siglos, e incluso en nuestros días en algunos aspectos, por los rasgos propios de los países de misión. Mientras que la Iglesia oficial estaba atendida y representada por un clero formado en los colegios y Universidades nacionales, la misión católica tenía que servirse de sacerdotes formados en el extranjero, hecho que con frecuencia se les notaba en el ejercicio del ministerio y del culto, por ejemplo, en su preferencia por ciertas devociones o por sus nombres preferidos en el bautismo y para las iglesias o asociaciones religiosas, casi siempre latino y no autóctono, como si la gracia estuviese vinculada a la latinidad. Especialmente en los Países Bajos, esta costumbre —que se oponía lo mismo al uso nacional anterior que a la tradición de la Edad Media católica— parece haberse hecho imposible de erradicar.

Semejantes prácticas desentonaban en todos los países de que aquí tratamos, en los que el catolicismo llevaba el sello de la diáspora del mismo modo que en las Provincias Unidas, el Estado más tolerante del Antiguo Régimen. Esta tolerancia guardaba relación, indudablemente, con la fuerza numérica de los católicos, que constituían seguramente en el siglo XVIII más del cuarenta por ciento de la población. Considerando ambos datos cabe que se pregunte tanto por la causa como por el efecto. En otros pasajes de este volumen, al hablar del jansenismo y de la Revolución francesa, hemos relatado ya las aventuras de la misión en Holanda; bastarán aquí algunas observaciones, sobre todo de orden social. La legislación religiosa de las Provincias Unidas respetaba en principio la libertad de conciencia, contentándose con cerrar los ojos ante la libertad de religión. En estas circunstancias, la implantación del protestantismo estaba desprovista de todo método coactivo. Jamás se recurrió allí a la prisión o al patíbulo. Parece ser que durante el siglo XVII, en las clases superiores y más prósperas de la población, y sobre todo en la nobleza rural —que, a decir verdad, nunca había estado muy considerada en este país— la mayoría era aún católica. En el siglo XVIII fue decreciendo progresivamente esta proporción; la nobleza se hizo en gran número protestante, la parte que permaneció católica emigró a los Países Bajos meridionales y a Alemania occidental, donde se fue empobreciendo poco a poco. Las corporaciones artesanales siguieron excluyendo a los católicos, ya consecuencia de ello, la parte católica de la población se iba quedando rezagada con respecto a la protestante. En compensación, la inmigración incesante hacía afluir católicos venidos de Alemania del Oeste, concretamente de los contornos de Ems, Lingen y

zonas de Münster y de Renania; la mayor parte de ellos se dedicó con éxito a la fabricación y venta de nuevos productos que no caían bajo el privilegio de las corporaciones, como la ginebra y el tabaco. Su ascensión social compensó en parte el retraso material de los otros.

Lo que resultaba imposible de frenar era el empobrecimiento cultural. La ley, que excluía a los católicos de los cargos oficiales, llevaba consigo el que los estudios universitarios no les sirvieran de provecho alguno. Así lo prueba, por ejemplo, el hecho de que los médicos católicos Gerard van Swieten (1700-1772), Antonio de Haen (1704-1776) y Johan Ingenhousz (1730-1799) no realizaran en su país natal sino en el extranjero la obra que les dio reputación mundial. Por todos estos motivos, era raro un católico que cultivase las ciencias en las Provincias Unidas a finales del siglo XVIII. Si durante el siglo XVII —la edad de oro de Holanda— la proporción de católicos aún había sido grande entre los artistas más notables —Frans Hals, Jan Steen y otros pintores, los arquitectos Hendrick Keyser y Jacob van Campen, el poeta Vondel—, éstos resultan extremadamente raros en el siglo XVIII. En las ciencias sagradas no se distinguió ningún holandés del norte durante el siglo XVIII, hecho no extraño teniendo en cuenta la pésima situación general en este terreno.

Pero el catolicismo de la misión de Holanda se diferencia del de otras regiones de la diáspora en un punto: su bienestar, que se echaba de ver en la mayor parte de los locales de culto privados, al menos en las ciudades, y en la generosidad con que los fieles mantenían y alojaban a sus sacerdotes en residencias a veces suntuosas; también se manifestaba en la fundación de toda clase de instituciones caritativas. La indigencia discreta que caracterizaba la vida de la Iglesia católica en la mayor parte de los países de la diáspora no existía en ninguna de las Provincias Unidas. Sin percibir ayuda alguna de las autoridades y sin contar con rentas fijas procedentes de fundaciones, y a pesar de los elevados impuestos suplementarios con que debían pagar la tolerancia de que disfrutaban, los católicos soportaban todas las cargas de la Iglesia, de la labor pastoral y de sus pobres. Se puede afirmar que en Holanda se creó el prototipo de la situación que la Iglesia trataría de adoptar más o menos en todas partes después de la Revolución francesa, generalmente por verse empujada a ello a causa de la separación de la Iglesia y el Estado, juzgada herética a lo largo de muchos siglos.

## 2. ALEMANIA Y ESCANDINAVIA

Infinitamente más favorable era la posición que ocupaban los católicos dispersos en numerosos Estados del Imperio germánico y en Escandinavia. A finales del siglo XVI, la Santa Sede empezó a ocuparse sistemáticamente de aquellos vastos territorios en que la Reforma parecía sólida y duraderamente establecida, y en los que el ministerio entre las minorías católicas, que dismi-

nuían de día en día, se había limitado hasta el momento al trabajo de algunos francotiradores, unos pocos religiosos, sobre todo jesuitas. La fundación de una nunciatura en Colonia el año 1584 tenía por objeto ante todo organizar el ministerio, en forma de misión, para aquellos territorios. Hasta la época de la paz de Westfalia, esta «Misión del Norte» dependió del nuncio en Colonia; a continuación y hasta 1709 tuvo sus propios vicarios apostólicos designados por la Congregación de Propaganda. Uno de ellos fue el célebre Niels Stensen (1638-1686), un danés que había estudiado en Leiden y había alcanzado desde muy pronto fama mundial como autoridad en anatomía. Convertido en 1667 del luteranismo al catolicismo, fue ordenado sacerdote en 1675, y consagrado obispo en 1677; gobernó hasta su muerte esta misión verdaderamente inmensa. En 1709 fue dividida la misión en dos vicariatos: Alta y Baja Sajonia y vicariato del Norte. Administrados ordinariamente por los coadjutores de Osnabrück, de Paderborn o de Hildesheim, fueron unidos de nuevo en 1780, pero a partir de 1783 Suecia tuvo su propio vicario apostólico en la persona de un sacerdote lorenés, Louis-Nicolas Oster. Lo extraño es que este vicariato en la Suecia totalmente luteranizada se creó a instancias del caprichoso rey Gustavo III. Sintiendo momentáneamente contagiado de despotismo ilustrado, había promulgado en enero de 1779 un edicto de tolerancia, al que quiso dar cuerpo en provecho de sus tres mil súbditos católicos, la mayor parte de ellos extranjeros: artesanos alemanes, comerciantes italianos, actores franceses. La primera estación misionera fue fundada en Estocolmo el año 1784. No tardaron en surgir graves conflictos entre Oster y las autoridades suecas. Estas reclamaban especialmente su intervención en los matrimonios mixtos; a pesar de sus súplicas, Roma lo prohibió obstinadamente. El incidente impidió que la joven misión prosperara como se pudo esperar al principio.

En todo el territorio de la misión «del Norte», la organización se reducía a algunas decenas de puestos misioneros, establecidos generalmente en las ciudades. En dos de ellas el número de fieles superaba el millar desde antes de finales del siglo XVIII; en los restantes lugares se trataba únicamente de algunas decenas casi siempre de inmigrantes o comerciantes instalados para una estancia temporal. Estos núcleos de diáspora no sumaban en su totalidad un uno por ciento de la población; en Escandinavia ni siquiera llegaban al uno por mil. Es evidente que de ahí no se podía esperar ninguna influencia en la vida cultural del país; por lo mismo, tampoco había que esperar de ellos ninguna actividad en las ciencias sagradas. Pero lo que constituía la fuerza y el gran atractivo de aquellas pequeñas comunidades era la intimidad de su vida religiosa sin brillo y sin ruido. Todo era como si la inexorable represión de toda manifestación externa aumentara su fuerza interior y orientara toda la piedad hacia dentro. Los viajeros del siglo XVIII, procedentes de países en que el culto se celebraba con esplendor en unas catedrales en que se desplegaban todas las magnificencias del barroco, atestiguan constantemente la edificación que emanaba de los oficios celebrados en las pequeñas iglesias de la diáspo-

ra, que solían comparar a la pequeña lámpara que brilla en silencio junto al tabernáculo.

Entre los Estados alemanes con predominio protestante, Prusia mostró un claro renacer del catolicismo. A partir del siglo xvii, los electores de Brandeburgo habían adquirido ciertos territorios en que el catolicismo era la religión del Estado, que, según las cláusulas del tratado de Westfalia, debía ser mantenida como tal. Poco después, la Silesia católica pasaría a poder de Prusia. A medida que avanzaba el siglo xviii, el rey de Prusia trató de implantar la centralización administrativa. Todo ello le llevó a establecer entre las distintas confesiones una igualdad de derechos cuyas ventajas experimentaron los católicos de la diáspora. Las necesidades del ejército adquirirían cada vez mayor importancia; teniendo en cuenta el gran número de soldados católicos, hubo que habilitar para ellos capellanías en Berlín y en otros lugares. Federico Guillermo I (1713-1740) hubo ya de proveer a estas necesidades; además, contando con su autorización y muchas veces también con su ayuda financiera, se fundaron numerosas iglesias públicas para el culto católico en ciudades con predominio protestante, como Berlín, Magdeburgo, Halle, Francfort junto al Oder, Spandau y Postdam. Esta misma orientación se mantuvo bajo su sucesor, en el sentido de la igualdad entre las distintas confesiones en todo el reino. Sin embargo, Federico II (1740-1786) era el auténtico déspota ilustrado y personalmente apenas era deísta; pero en principio dejaba que en su reino cada cual buscara la salvación como le pareciera. Esta igualdad, por otra parte, llevaba consigo una intervención muy activa por parte del Estado. Federico Guillermo I (1713-1740) había creado ya en Berlín un «Directorio eclesiástico» que pasó a convertirse en modelo del ministerio de cultos de numerosos Estados; era un aparato administrativo, puntilloso y engreído, que habría de hacerse odioso a las autoridades eclesiásticas y sobre todo a Roma por su arrogancia y sus sutilezas curialescas. De esta forma, los reyes de Prusia crearon su propio derecho eclesiástico que permitía el ejercicio público del culto católico y del ministerio pastoral, así como el bienestar material del clero y de la Iglesia, pero todo ello a cambio de una tutela que arrastraba consigo una serie de conflictos.

### 3. GRAN BRETAÑA

La minoría católica de Inglaterra y Escocia tiene una historia completamente peculiar. Incluso en nuestros días nos sorprende por presentar los rasgos externos de la Iglesia de diáspora. Y a pesar de ello, jamás ha sido un elemento desdeñable en la sociedad inglesa. En este aspecto ofrece cierta semejanza con la congregación católica de las Provincias Unidas de los Países Bajos; sin embargo, numéricamente queda muy por detrás de ésta, que, como hemos visto, a finales del siglo xviii alcanzaba el cuarenta por ciento de la población, mientras que los católicos apenas llegaban en Inglaterra y Escocia a

un uno por ciento. Incluso en cifras absolutas el catolicismo inglés quedaba muy por bajo del de las Provincias Unidas: cien mil hacia 1780 frente a una cifra por lo menos seis veces mayor.

La misión de Inglaterra constituía desde 1623 un vicariato apostólico. Dividida en distrito norte y distrito sur en 1687, al año siguiente sería repartida en cuatro vicariatos: Londres, Midlands, Norte y Oeste. Más tarde su número se elevó hasta ocho, administrados por obispos *in partibus infidelium*; esta fue la estructura que conservó la misión hasta que fue restablecida la jerarquía en 1850.

Escocia, convertida en prefectura apostólica en 1650, pasó a constituir un vicariato el año 1694 con un obispo *in partibus infidelium*. Dividida en dos distritos en 1727, Tierras Bajas y Highlands, cada uno con su correspondiente vicario apostólico, mantuvo esta división hasta 1827.

La reorganización de la Iglesia de Inglaterra en 1688 formaba parte de los proyectos que albergaba el rey Jacobo II Estuardo (1685-1689, nacido en 1633 y muerto en 1701) para revisar la situación de los católicos, y que contribuyeron a la famosa «Gloriosa Revolución» de 1688. Hasta aquel momento, la situación de los católicos en Inglaterra se regulaba por las «leyes penales» de tiempos de la reina Isabel. Todo el que se negaba a reconocer al rey como «Gobernador Supremo» de la Iglesia perdía todos sus bienes y corría el riesgo de ser condenado a reclusión perpetua. Quien admitiera que el papa de Roma tenía alguna competencia sobre los súbditos ingleses podía ser condenado a muerte; todo el que faltaba al oficio anglicano del domingo era castigado con una multa de un chelín *toties quoties*. Teniendo en cuenta que el salario semanal de aquella época se cifraba en unos tres chelines para un obrero, aquella tarifa significaba una sangría mortal. Además, cualquier ciudadano podía ser convocado para que diera cuenta de sus sentimientos acerca de estos puntos. Cierto, sin duda alguna, que un ciudadano que no ejerciera ninguna función pública generalmente era dejado tranquilo; pero, en resumidas cuentas, el católico era un hombre al margen de la ley, a merced realmente de cualquiera que le tuviese mala voluntad. Desde este punto de vista, la «Revolución Gloriosa» significó incluso para los católicos una liberación. Fue, ciertamente, un triunfo del protestantismo, pero de tendencia tolerante, a pesar de que el «Acta de Tolerancia» de 1689, en que se otorgaba a los disidentes la libertad de religión, excluía de ella a los católicos y a los socinianos. Además, la *Test Act* (Ley sobre la Lealtad), que exigía la participación en la Cena anglicana para recibir la investidura de funciones civiles o militares, permaneció en vigor hasta 1828. Es posible que las leyes de todo tipo promulgadas contra los católicos bajo Guillermo de Orange (1689-1702) y los Hanover más tarde hayan constituido modelos de la más ultrajante intolerancia: al lado de las «leyes penales» resultaban benignas. Aquéllas se inspiraban en la idea, no del todo absurda, de que los católicos eran partidarios de los Estuardo expulsados, y que constitúan una amenaza constante contra la «Sucesión protestante». De ahí que en 1688 se prohibiera a los que se negaban a prestar



el «Juramento de Supremacía» llevar armas, poseer un caballo que valiera más de cinco libras, tomar parte en las votaciones para las elecciones parlamentarias, practicar la medicina o ejercer como notarios y hasta viajar a una distancia de su domicilio superior a las cinco millas sin una autorización especial. Este nuevo régimen, comparado con la norma anterior de la reclusión perpetua, suponía un notable alivio. Sin embargo, todas las demás leyes de excepción llevan el mismo sello: su finalidad era hacer impotentes a los católicos en el plano social. Una ley de 1696<sup>4</sup> les prohibía intervenir como abogados ante cualquier jurisdicción. Otra de 1700<sup>5</sup> les quitaba el derecho a adquirir tierras por herencia o por compra, exigiendo que quienes ya las poseían pagaran dobles impuestos. Aparte de esto, los ministros eclesiásticos estaban expuestos a la prisión perpetua. Esta ley era habitualmente letra muerta, pero en cualquier momento podía ser aplicada.

Como las autoridades disimulaban y la opinión pública estaba de acuerdo, la suerte de los católicos en Inglaterra podía juzgarse tolerable en general; sin embargo, allí como en otras partes, el siglo XVIII significó, en su conjunto, un período de decadencia insensible y constante, así como de depresión religiosa. La persecución sangrienta había cesado; ser católico ya no exigía despreciar la muerte, pero llevaba consigo soportar pacientemente los prejuicios sociales, las muestras de un odio al papismo que no se recataban de manifestar incluso los mismos reyes o un ministro tan influyente como William Pitt el viejo<sup>6</sup>, la doble imposición, el sarcasmo altanero y la compasión despectiva de la opinión pública. La persecución crea héroes, pero una tolerancia despectiva agota o bien provoca el disgusto al sentirse impotente, llegando a resultar asfixiante. Cuando los jóvenes ven cómo se les cierran todas las perspectivas sociales, cuando se sienten cada domingo heridos al ver el estado miserable de sus «locales para misa» y la falta de estilo del culto que en ellos se celebra, se hace muy fuerte la tentación de huir de aquel ambiente. A decir verdad, refugiarse en la Iglesia establecida tampoco suponía un consuelo para un corazón ardiente; también allí la vida carecía de aliento, triste como un día de lluvia en Inglaterra. Nada se podía hacer, porque la Inglaterra de la reina Ana —llamada también la de Defoe, es decir, de *Robinson Crusoe* y de *Moll Flanders*— fue el período de incubación de la que ha sido llamada «larga era de la satisfacción»<sup>7</sup>, es decir, de la suficiencia. Una juventud ambiciosa no tarda en hastiarse de tal situación. Pero abjurando de Roma era posible ahorrarse al menos toda clase de gastos, quedando, al mismo tiempo, libre el camino hacia las situaciones honorables y provechosas. De ahí que en el siglo XVIII veamos cómo muchas viejas familias católicas pasaron al protestantismo: los duques de Norfolk, de Shrewsbury, de Beaufort, de Bolton y de Richmond, numerosos condes, vizcondes y barones, familias burguesas notables como los Swinburne y Shelley. Debido a estas apostasías el nivel social de los católicos se hizo cada día más bajo, pasando a convertirse en un conjunto de gentes sin importancia. Más tarde, los conversos serían la gran fuerza que renovó incesantemente el catolicismo inglés, aunque nada de esto se

produjo en el siglo XVIII. De este modo, la religión católica parecía destinada a debilitarse y desaparecer.

Es evidente que entre los católicos del siglo XVIII también hubo excepciones. La más conocida es la de Alexander Pope (1688-1744). Nacido de una vieja familia de tenderos londinenses, pequeño, enclenque y hasta contrahecho, neurasténico y arisco, se había ido formando a duras penas en un colegio católico clandestino cerca de Winchester; pero supo conquistar, tras una tenaz lucha, gloria y riqueza, siendo conocido como el más grande escritor de su época. Su fama mundial se debió a su *Ensayo sobre el hombre*; ahora bien, se trata de una especie de epopeya del predeísmo, y como tal no puede decirse que sea un testimonio de fe católica viva<sup>8</sup>. Por lo demás, habrá dado cuentas a su Creador; para el historiador, lo que importa, y ello es significativo, es que tanto la república de las letras como la sociedad cultivada siempre vieron en él a un fiel representante del catolicismo y que después de haberlo practicado verosímilmente toda su vida, recibió los últimos sacramentos en su lecho de muerte.

Pero, en general, los católicos perdían terreno incesantemente. Se admite que a comienzos del siglo XVIII sus fieles sumaban el cinco por ciento de la población, pero es seguro que a finales del mismo siglo apenas llegaban al uno por ciento<sup>9</sup>. Basta este dato para expresar lo irremediable de aquella decadencia silenciosa; según todas las apariencias hubiera desembocado en una extinción total de no haber sido por la inmigración irlandesa de la segunda mitad del siglo XVIII; en el XIX, sobre todo, esta inmigración dominará, cuantitativa y cualitativamente, la sociedad católica de Inglaterra y su vida religiosa. Los informes sobre las revueltas promovidas por Lord Gordon, de que más adelante hablaremos, demuestran que al menos en Londres el contingente irlandés tenía ya a partir de 1780 las proporciones de una importante minoría, que comprendía del veinte al treinta por ciento de la comunidad católica. Mucho menor, sin que por ello pueda decirse que careciese de importancia, era el influjo que durante todo el siglo XVIII emanaba de las colonias, a veces muy nutridas, de músicos, actores, escultores, pintores franceses y sobre todo italianos; los locales de culto londinenses les deben cierto brillo<sup>10</sup>.

Una de las razones que fomentaron la desertión de los católicos de la vieja Inglaterra fue, sin duda, las disensiones internas. Además, en la misión de Inglaterra las relaciones entre los vicarios apostólicos y el clero regular eran frecuentemente tensas. En el clero de la misión, que en 1716 contaba con cerca de cuatrocientos sacerdotes, había doscientos cincuenta seculares, setenta jesuitas, cuarenta benedictinos, treinta franciscanos, doce dominicos y algunos carmelitas<sup>11</sup>. Todos habían sido formados en el extranjero: la mayor parte de los seculares en Douai, en el colegio inglés fundado por William Allen (1532-1594), el resto en Saint-Omer y en Roma; los regulares, las más de las veces en conventos de los Países Bajos meridionales y en Francia. La autoridad de los vicarios apostólicos estaba frecuentemente contrarrestada por la pretensión de muchos religiosos a quedar totalmente exentos de ella. Al cabo de más de

un siglo de un conflicto muchas veces violentísimo y poco edificante, Benedicto XIV terminó por publicar en 1753 un breve en virtud del cual los regulares quedaban sometidos a la jurisdicción ordinaria de los vicarios apostólicos para la administración de los sacramentos<sup>12</sup>. La mayor parte de aquellos sacerdotes eran hombres dignos; prácticamente todos ellos se caracterizaban por su desinterés personal en el cumplimiento de una tarea tan ingrata, en aquel combate, aparentemente sin esperanza, contra la fatalidad; pero en general su nivel de educación y de cultura era notablemente inferior al del clero de la Iglesia oficial.

Excepción a esta regla fueron unos poquísimos hombres eminentes. Entre ellos corresponde el primer puesto a Richard Challoner (1691-1781). No era un católico viejo; procedente de la pequeña burguesía presbiteriana, era aún niño cuando se convirtió junto con su madre, ya viuda, que prestaba sus servicios en casa de la nobleza católica<sup>13</sup>. Estudió en Douai, donde obtuvo el doctorado en teología y estuvo dedicado a la enseñanza hasta que, a petición propia, fue destinado a la misión de Londres en 1730. En 1741 fue nombrado coadjutor del vicario apostólico, Benjamin Petre; en 1758 le sucedió y ocupó este cargo hasta su muerte. Fue el más grande entre todos los vicarios apostólicos de Inglaterra. Se ocupó personalmente de buena parte del pesado ministerio pastoral en los suburbios de Londres; se distinguió por la extrema sobriedad de vida y por el tacto y el estilo de sus intervenciones. Adquirió asimismo una brillante reputación por sus publicaciones, muy numerosas, entre las que se cuentan obras apoloéticas como *The Ground of the Old Religion*; obras históricas, como *Britannia Sacra* y *Memoirs of Missionary Priests*; obras de edificación, como *The Garden of the Soul*, que durante generaciones habría de ser el libro de piedad por excelencia de los católicos ingleses, y *Meditations for every day of the year*.

Otro personaje importante fue el abate Hugh Tootell (1672-1743), que trabajó como misionero en el condado de Worcester. Fruto de muchos años de trabajo fue un libro que publicó en 1737, con el pseudónimo de Charles Dodd, con el título de *Church history of England from the year 1500 to the year 1688 with lives of the most eminent catholics*. Los documentos insertados en este libro constituyen hoy todavía una colección indispensable de fuentes para la historia, tan agitada y tan espinosa, de la Iglesia de Inglaterra durante los siglos XVI y XVII. La obra describe el período de la más profunda humillación para el catolicismo con una objetividad que logró y sigue contando todavía con la estima de todos. Pero esta objetividad se pierde desde el momento en que trata de la oposición entre seculares y regulares en la misión de Inglaterra, pues en este punto se muestra enemigo irreconciliable de los jesuitas.

Otra figura eminente fue el benedictino Walmesley, que se hizo famoso por sus publicaciones astronómicas y matemáticas, motivo por el que fue agregado como *fellow* a la *Royal Society*; en 1764 fue nombrado vicario apostólico del distrito oeste.

No faltaron algunas llamaradas del espíritu perseguidor; en general eran promovidas por fanáticos antipapistas, como William Payne, que trató de entablar entre 1765 y 1767 multitud de procesos contra sacerdotes católicos<sup>14</sup>. Pero en general los católicos tuvieron cada vez más paz y gozaron de una libertad de movimientos menos limitada. En 1778 obtuvieron incluso la primera concesión legal con la *Catholic Relief Act* (Ley de rehabilitación de los católicos). Se trata, sobre todo, de abrir a los católicos el acceso a la armada y al ejército, realmente necesaria a causa de la sublevación americana. El gobierno acertó, después de discutir el asunto con un grupo de notables católicos, a formular una reglamentación aceptable que anulaba en gran parte la legislación anticatólica de tiempos de Guillermo de Orange y de la reina Ana. El Canadá francés había sido anexionado en 1763 y una ley había reconocido en aquel territorio una libertad ilimitada a los católicos. Es muy verosímil que esta situación convenciera al rey y al Parlamento de que las leyes de excepción ya no podían seguir vigentes en la metrópoli<sup>15</sup>.

El obispo Challoner y el vicario apostólico de Escocia George Hay habían aportado su concurso a la *Relief Act*; sin embargo, ésta fue ante todo obra de laicos: era un signo de los tiempos. En Inglaterra, como en casi todas partes, el último cuarto del siglo XVIII fue una etapa de emancipación para los laicos; fue también un período de anticlericalismo interno, a veces violento, así como de mentalidad anticultural, lo que se aproxima a otros movimientos del continente, como el josefinismo y el febronianismo. Esta es la mentalidad que en el Imperio británico se conoce con el nombre de «espíritu cisalpino».

La opinión pública, sin embargo, persistía obstinadamente en su antipapismo, sobre todo en Escocia. Así lo prueba la reacción provocada por la *Relief Act*, que se conoce con el nombre de *Gordon Riots*. Bajo la dirección de Lord George Gordon, joven miembro escocés del Parlamento, espíritu inquieto y hasta poco normal, se fundó en Londres una «Asociación protestante», cuyo objetivo era conseguir la abrogación de la *Relief Act*. Como el gobierno no se mostraba dispuesto a ello, se pasó a los movimientos de masas, que muy pronto degeneraron en saqueos, incendios y asesinatos. Los «locales para misa» católicos fueron saqueados, lo mismo que algunas capillas domésticas de embajadores extranjeros. También en otros lugares, como Glasgow, Hull y Bath, se incendiaron algunas capillas. Además, algunas casas pertenecientes a los católicos fueron arrasadas. Durante muchas semanas corrió peligro la seguridad personal de los eclesiásticos: el obispo Challoner, enfermo y casi nonagenario, hubo de ocultarse en casa de un comerciante católico de Finchley. Pero la tormenta pasó y quedó la *Relief Act*.

El éxito que significó el acta de rehabilitación de 1778 hizo esperar a los nobles católicos laicos una completa emancipación, que podrían obtener negociando con las autoridades civiles sin pasar por el clero. Desde 1782 existía un «Comité católico» de representantes de los distintos distritos de la Iglesia, laicos exclusivamente. Este comité tomó la resolución de dedicarse

a obtener el restablecimiento de la jerarquía eclesiástica, a fin de que los católicos ingleses dependieran menos directamente de la Curia romana y con idea, al mismo tiempo, de erigir en Inglaterra un instituto de teología que sustituyera a los seminarios del continente. Bajo el impulso de tres de sus miembros, Charles Butler, Robert Lord Petre y Sir Throckmorton, emprendió negociaciones en 1788 directamente con el primer ministro, que por entonces lo era William Pitt el joven, que terminaron con la promesa de la emancipación mediante una declaración de lealtad que empezaría por negar la infalibilidad pontificia y luego rechazaría toda potestad directa del papa sobre la Iglesia de Inglaterra. Al principio, la mayor parte de los vicarios estuvo de acuerdo con esta intervención de los laicos y se puso de parte de la declaración tal como ésta había sido formulada. Pero en seguida se produjeron nuevos nombramientos que hicieron cambiar el panorama. Desde 1789, el comité de laicos y los dirigentes del clero estaban seriamente enfrentados. A pesar de todo, monseñor Douglas, uno de los vicarios apostólicos recién nombrados, se entrevistó con un obispo anglicano, Horsley, que en los años siguientes se encargaría de defender con éxito a los católicos en la Cámara de los Lores; entre los dos acertaron a allanar el camino a una nueva *Relief Act*, aprobada por las dos cámaras en 1791. Esta ley reconocía, a condición de efectuar la correspondiente inscripción en un registro, un estatuto legal a las parroquias católicas, autorizando a los sacerdotes a celebrar la misa y a administrar los sacramentos una vez que hubieran prestado un juramento que no podía causar escrúpulos de conciencia a nadie. Sin embargo, se establecía que las iglesias católicas no podrían ser reconocidas como tales desde el exterior, y se prohibía cualquier oficio religioso fuera de los locales registrados, así como llevar hábito religioso por la vía pública <sup>16</sup>.

La Revolución francesa contribuyó también —no directamente como en las Provincias Unidas, sino indirectamente— a mejorar la suerte de los católicos de Inglaterra y, sobre todo, la consideración de que pudieron disfrutar. La primera ventaja indirecta se derivó de la destrucción de los colegios de Douai y Saint-Omer, a consecuencia de la cual se hizo necesario trasladar a la misma Inglaterra la formación sacerdotal. Si este traslado pudo hacerse sin incidentes, se debió ciertamente a un mejor entendimiento con las autoridades civiles; he aquí lo que, a pesar de sus debilidades, había logrado de todas formas el Comité católico.

Por otra parte, desde 1791 venían infiltrándose en Inglaterra grupos de refugiados procedentes de Francia: un obispo, varios centenares de nobles y cierto número de sacerdotes. La gran avalancha se produjo en 1793, el año funesto para la Iglesia de Francia. El estado de guerra entre Gran Bretaña y la República francesa, que comenzó en este mismo año de 1793 y que había de perdurar de hecho durante más de veinte años, hizo de Inglaterra el refugio más indicado para todos los descontentos y perseguidos de Francia. En 1797 vivían en Inglaterra casi seis mil sacerdotes franceses emigrados, entre ellos diecinueve obispos, además de otros seis mil laicos. Una

gran parte de los laicos de clase baja se quedó en Inglaterra; también sus descendientes, entre otros, vinieron a reforzar en el siglo XIX la impresión de que el catolicismo inglés era algo foráneo.

Con excepción de un solo antipapista fanático, el pueblo inglés en todos sus niveles sociales demostró una actitud generosa para con estos refugiados franceses. Personas de elevada posición crearon comités de ayuda. El gobierno proporcionó alojamiento a los obispos y a los sacerdotes, concediéndoles subsidios para su mantenimiento. La Universidad de Oxford hizo distribuir gratuitamente textos de la Vulgata entre los emigrados laicos. Muchos obispos y sacerdotes anglicanos entablaron con los sacerdotes franceses unas relaciones que hasta entonces se habían guardado muy bien de mantener con los sacerdotes católicos ingleses. Es evidente que a ello contribuyó la diferencia de cultura exterior e interior.

También pudieron establecerse en Inglaterra algunas comunidades de religiosos y religiosas; para una al menos, las benedictinas de Princethorp, eso significó el establecimiento definitivo en suelo inglés<sup>17</sup>. Entre los sacerdotes seculares inmigrados, centenares de ellos ejercieron durante años su ministerio entre los fieles ingleses y algunos de ellos se quedarían allí definitivamente. Solamente en Londres cuatro o cinco parroquias al menos deben su existencia a algún sacerdote emigrado que allí se estableció. Esta memorable evolución parecía que iba a desembocar desde comienzos del siglo XIX en la completa emancipación de los católicos. El joven Pitt entabló la discusión de un proyecto en este sentido, pero no logró disipar los escrúpulos del rey Jorge III, bien dispuesto por otra parte, pero temeroso de que esta medida estuviera en desacuerdo directo con el juramento de la coronación. Además, entre los católicos ingleses reinaban divergencias, de momento aún inconciliables, sobre la cuestión de si le estaría permitido a la corona ejercer la mínima intervención en los nombramientos de los vicarios apostólicos. Las cosas quedarían en aquel punto hasta la emancipación de 1829.

La historia de los católicos en Escocia corre paralela en general a la de sus correligionarios en Inglaterra, con la diferencia de que proporcionalmente los escoceses eran más numerosos. Durante el siglo XVIII, su número se mantuvo casi constantemente en un 10 por 100 de la población. En el distrito de Highlands, sobre todo, a pesar de una persecución muchas veces encarnizada y de la privación de sacerdotes católicos que se prolongó durante decenios, lograron mantenerse varias concentraciones muy importantes de católicos.

En general, la vida religiosa de los católicos escoceses se caracterizaba por cierta inclinación al rigorismo. Ello quizá se explica en parte por el carácter nacional, pero además había estrechas relaciones entre los misioneros de Escocia y los jansenistas franceses; en efecto, el seminario escocés se hallaba establecido en París bajo la dirección de partidarios convencidos de Quesnel, principalmente Thomas Innes y George Innes. Durante mucho tiempo hubo sacerdotes escoceses entre los «apelantes»; hasta la segunda

mitad del siglo XVIII no se extinguieron los sentimientos y las prácticas jan-senistas.

Dirigida primitivamente por los jefes de la Misión de Inglaterra, Escocia recibió en 1653 un prefecto apostólico propio, y en 1694 un vicario apostólico revestido de la dignidad episcopal. En 1727, el vicariato fue dividido en distrito de Tierras Bajas y distrito de los Highlands, cada uno con su propio vicario apostólico. Esta división subsistió hasta 1827.

En la primera mitad del siglo XVIII, las «leyes penales», muy rigurosas también en Escocia, pasaron en gran parte a ser letra muerta. Incluso fue posible en 1712 fundar un seminario en Escocia. Pero éste sucumbió con ocasión de la tempestad que se desencadenó contra los católicos después del fracaso de la sublevación jacobita de 1745, a la que habían dado su apoyo los nobles escoceses católicos y que el vicario apostólico del distrito de los Highlands había declarado abiertamente agradable a Dios. Este vicario apostólico fue puesto en prisión y luego desterrado. Un cierto número de Highlanders, que habían servido bajo Carlos Eduardo, el joven pretendiente, fueron deportados a las colonias de América del Norte. Durante algunos años se aplicaron estrictamente las «leyes penales». Este rigor se fue atenuando progresivamente, pero bastaba el motivo más insignificante para que, sobre todo en Glasgow y en Edimburgo, el furor popular se desencadenara contra los papistas; en numerosas ocasiones se produjeron breves revueltas anti-papistas cuyas consecuencias habían de pagar, sobre todo, las míseras capillas.

Sin embargo, incluso para los católicos de Escocia, el último cuarto del siglo XVIII significó un período de calma. Hubo quien contribuyó a ello con la dulzura y la prudencia de su administración: George Hay, presbiteriano convertido, formado para el sacerdocio en Roma y que entre 1778 y 1805 fue vicario apostólico del distrito de Tierras Bajas y obispo *in partibus infidelium*. Fue sobre todo gracias a su influencia como se logró que la *Relief Act* de 1793 entrara en vigor también en Escocia. A finales del siglo XVIII habitaban en el país alrededor de trece mil católicos, entre ellos unos cuarenta sacerdotes que generalmente vivían en condiciones miserables.

Irlanda, en cierto sentido, no cae dentro de la categoría de diáspora, ya que con excepción del Ulster la población había permanecido allí católica en gran mayoría, a pesar de las persecuciones. Pero teniendo en cuenta el estado de misión en que allí se encontraba prácticamente la Iglesia y la necesidad de que los sacerdotes se formaran en el continente, es decir, en Roma, en los Países Bajos, en Francia o en la Península Ibérica, habría que atribuirle también este carácter. Tal situación se produjo esencialmente a partir de octubre de 1690, cuando el tratado de Limerick sometió totalmente Irlanda a la corona inglesa. Ciertamente se garantizaba un mínimo de libertad religiosa a los católicos, pero a partir del reinado de Guillermo III fueron retirados los principales derechos cívicos a todo el que practicara la fe católica. Sin embargo, cada vez pareció más necesario en la práctica guardar cierta consideración con los católicos y disimular en cuanto a la celebración de sus

oficios religiosos. Los informes oficiales demuestran que en 1732 había cerca de novecientos «locales para misa» atendidos por mil quinientos sacerdotes<sup>18</sup>, que reconocían la autoridad de unos obispos que seguían siendo nombrados por los destronados Estuardo. Dejando aparte las innumerables vejaciones y la política de extorsión sistemática practicada por los grandes propietarios ingleses, se puede afirmar, pese a todo, que el catolicismo vivía generalmente en paz.

En el curso de la segunda mitad del siglo XVIII, un grupo de laicos formó la «Asociación católica», movilizándose para el logro de una solución conciliadora que lograra restituir a los católicos irlandeses, a cambio de un juramento de fidelidad a la corona de Inglaterra, los derechos que les habían sido arrebatados. A partir de 1768 se rezó por Jorge III en las iglesias católicas de Irlanda en su calidad de soberano legítimo; en 1774 se adoptó efectivamente un *modus vivendi*. A partir de este momento, el catolicismo se desplegó cada vez más abiertamente, iniciándose incluso la fundación discreta de conventos. En 1784 se puso en vigor una ley que otorgaba plena libertad al culto católico, con la reserva de que las iglesias no podrían poseer ni campanarios ni campanas. A partir de entonces ya no serían los motivos religiosos, sino los políticos y sociales los que habrían de hacer cada vez más profundo el foso de separación entre Irlanda y la Gran Bretaña.



## CAPITULO VIII

### EL HEMISFERIO OCCIDENTAL

#### 1. AMERICA ESPAÑOLA Y PORTUGUESA

España y Portugal monopolizaron prácticamente, a partir de finales del siglo xv, el descubrimiento de nuevas partes del mundo; lo mismo ocurrió con las misiones, entendidas en el sentido de conversión de primitivos paganos, que durante mucho tiempo fue honrosa especialidad de los pueblos de la Península Ibérica. Isabel de Castilla, gran protectora de Cristóbal Colón, consignó en un codicilo especial de su testamento (1504) la orden de convertir a los «indios» de las colonias españolas<sup>1</sup>. Los reyes de España y de Portugal, sus sucesores, no descuidaron ciertamente esta orden. Mediante sus bulas de 1493 y 1494, el papa español Alejandro VI había trazado la línea de demarcación que dividía el mundo en dos mitades, una para España y otra para Portugal<sup>2</sup>. A partir de entonces comenzó un movimiento de expansión que duraría siglos, y que se legitimaba por aquella misión, ciertamente no sin razón, a pesar de que esta finalidad loable y santa iba a encubrir en seguida muchas injusticias. Para ambos pueblos ibéricos —lo mismo que después para los franceses, en flagrante contraste con ingleses y holandeses—, la expansión de la cristiandad formaba siempre parte integrante de la colonización: la labor evangelizadora seguía muy de cerca a la conquista o a la penetración más o menos pacífica; podría afirmarse incluso que era asunto más del Estado que de la Iglesia.

En apoyo de esta opinión podemos remitirnos a las ya aludidas bulas de Alejandro VI, así como a los papas siguientes que las confirmaron; reconocían para siempre a los soberanos de aquellos dos países, al mismo tiempo que la obligación de fundar nuevas Iglesias, la autoridad sobre ellas. A ellos tocó la organización de las primeras misiones, confiadas casi exclusivamente a franciscanos españoles y portugueses. Luego admitieron a otros religiosos además de aquéllos, incluso contemplativos, concretamente los benedictinos, que fundaron varias abadías. Hacia mediados del siglo xvii, los reyes procedieron al establecimiento de la jerarquía eclesiástica y a la fundación de parroquias. En sus manos quedaban todos los nombramientos; el derecho de conferir la institución canónica reservado al papa era una falacia en la

práctica, pues, como se decía sin ambages, «la Iglesia era el rey». Gracias a ellos, durante los siglos XVI y XVII y, por el avance de la penetración hacia el interior, todavía en pleno siglo XVIII, los misioneros lograron una conversión de los indios que parecía aproximarse al éxito absoluto. En esta obra trabajaron al principio los franciscanos, luego los agustinos, dominicos, oratorianos, mercedarios<sup>3</sup> y, al final, sobre todo los jesuitas. Esta conversión general es un resultado que no se ha vuelto a obtener en ningún lugar del mundo, incluso teniendo en cuenta, como parece verosímil, que la conversión de grandes masas era superficial y dejaba subsistir muchas supersticiones. Desde finales del siglo XVIII se daba como doble característica de la población autóctona el gusto por el aparato brillante y la ignorancia religiosa. Sin embargo, la organización pastoral, y sobre todo el ministerio de los jesuitas en la zona que entonces se conocía con el nombre de Paraguay, presentaba ciertos rasgos que permitían suponer que la evolución se desarrollaría después por caminos más sanos.

Un mal mucho más grave era el patronato real, precisamente porque al mantenerse hasta el siglo XVIII proporcionó, como hemos señalado, a los déspotas ilustrados un medio de causar graves perjuicios a la Iglesia y a la religión. Ante esta arbitrariedad nada podía hacer la Santa Sede. Cuando la Curia creó en 1622 la Congregación de Propaganda, se proponía una doble finalidad: no sólo propagar la fe en los territorios recién descubiertos, sino también reforzar su propia autoridad sobre las misiones y limitar los derechos de patronato de los monarcas; por lo que se refiere a América del Sur y Central, este segundo punto falló totalmente. Durante todo el siglo XVII y el XVIII, el patronato real impidió absolutamente la intervención de Roma en los asuntos eclesiásticos de aquella parte del mundo, incluso cuando el patronato actuaba de forma que más parecía perseguir que ayudar a la Iglesia. No menos funesto resultó el hecho de que la Iglesia local, en su estado de completa dependencia, cada vez podía hacer menos por defender a la población indígena de los abusos de la colonización. En el curso del siglo XVIII, esta circunstancia alejó de ella a una parte de la población. Identificada con el gobierno de la metrópoli, la Iglesia parecía encarnar un colonialismo totalmente opuesto a las nuevas ideas sobre los derechos del hombre<sup>4</sup>, que empezaron su desarrollo a lo largo del siglo XVIII.

La propagación de la fe se había ido realizando como secuela de la colonización, y no se logró finalizar en territorio español hasta finales del siglo XVII; en Brasil, un segundo Portugal, como se decía, hacia 1775. La estructura de la jerarquía había seguido en su desarrollo fielmente la expansión administrativa; en el momento de su fundación, las diócesis brasileñas eran incluso sufragáneas de las de Portugal. En consecuencia, la institución de la jerarquía, iniciada en 1640 con la elección de la sede episcopal de Bahía, que permaneció como sufragánea de Lisboa hasta 1676, siguió desarrollándose durante todo un siglo, pero hasta Benedicto XIV (1740-1758) no alcanzaría el estado que más o menos conservaría hasta el hundimiento

del poderío portugués en el siglo XIX. Durante todo el siglo XVIII, los obispos serían portugueses, generalmente nacidos y formados en Portugal. Los sacerdotes seculares que de ellos dependían, nacidos también en su mayor parte en Portugal, mantenían relaciones estrechas con los plantadores portugueses y criollos, sirviéndoles frecuentemente como capellanes y preceptores, a cambio de lo cual su existencia quedaba bien asegurada mediante la garantía de funciones y beneficios. Con pocas variaciones, éste es el cuadro que ofrecen también las colonias españolas, que ocupaban casi todo el resto de América Central y del Sur.

Los estrechos vínculos con los ricos colonos produjeron una dependencia que a la larga no dejó de tener inconvenientes, especialmente por el hecho de que el nivel moral y religioso de aquel clero se adaptaba más o menos a las costumbres, con frecuencia muy desordenadas, que habitualmente imperaban en aquel ambiente. De ello se resentía el cumplimiento de las obligaciones sacerdotales. A partir de finales del siglo XVI aparecieron en las misiones de la América Central y del Sur los mismos síntomas de degradación que un siglo antes se habían manifestado en la Iglesia de Europa: sequedad espiritual detrás de una fachada de magnificencia. También en el Nuevo Mundo se alzaban por todas partes catedrales y colegiatas, sedes de cabildos cuyos miembros habían adquirido desde la segunda mitad del siglo XVII la reputación de «sacerdotes holgazanes» y cuya conducta podía considerarse disoluta en muchos aspectos.

Las misiones propiamente dichas, es decir, la conversión de los indios, y luego el ministerio pastoral entre ellos quedaban para los religiosos, que en principio fueron únicamente franciscanos, en razón de sus relaciones estrechas con las casas reinantes de España y Portugal. Durante el siglo XVII se establecieron también en casi todas las colonias los benedictinos, carmelitas, agustinos, capuchinos, oratorianos y, sobre todo, jesuitas. Estos últimos ocupaban en el siglo XVIII el puesto principal; ellos fueron los que acompañaron con su intenso apostolado la penetración hacia el interior de los territorios. Desarrollaron una labor altamente meritoria tanto en la conversión de los indios como protegiéndolos contra las exacciones de la población blanca, poco numerosa. En efecto, para los blancos, las colonias no tenían más razón de ser que el provecho de la metrópoli; hasta bien entrado el siglo XIX, ésta fue una verdad tan cierta como el evangelio para todas las naciones europeas, para los ingleses, los holandeses y los franceses igual que para los españoles y los portugueses. En casi toda la América Central y del Sur fueron obligados los autóctonos a trabajar en la agricultura y en las minas. Sobre todo después de la expansión de esta última actividad, durante la segunda mitad del siglo XVIII, esta explotación llegó a adquirir formas inhumanas. En la agricultura resultó un tanto más favorable la situación; desde muy temprano, las autoridades habían establecido el sistema de la encomienda, comparable, aunque de lejos, con el *manor system* inglés o con el régimen rural de la Europa occidental, que siempre dejaba a los siervos unas libertades no despreciables.

En el curso del siglo xvii, en todo aquel territorio, pero, sobre todo, en la parte española, se había ido acrecentando constantemente la actividad de los jesuitas, con el mayor provecho tanto para la población blanca como para los indígenas. En sus colegios, así como en las Universidades, establecidas según el modelo español (cinco, durante el siglo xviii, para toda la América española: Lima, México, Santo Domingo, Bogotá y La Paz), los blancos recibían una formación cultural y religiosa generalmente excelente. En cuanto a los indios, hasta pasada la mitad del siglo xviii, fueron los jesuitas sus más firmes y a veces heroicos defensores. Como antes hemos expuesto, la expansión de las explotaciones mineras y los comienzos de la industrialización tuvieron graves consecuencias para los jesuitas. Es cierto que la protección que ejercían venía adoptando desde tiempo atrás los rasgos de una tutela excesiva, pacífica pero absoluta, al estilo del paternalismo agrario, para poderse mantener al ser modificada la estructura económica y social. Pero su firme oposición a los cazadores de esclavos portugueses influyó mucho en su expulsión, lo que constituye para ellos una gloria imperecedera. La destrucción de sus reducciones, de que ya hemos hablado, así como la supresión de la Compañía, llegada poco después, causó a la Iglesia y al ministerio pastoral en toda América Central y del Sur unos daños que de momento parecieron irreparables.

Es evidente que tampoco aquí hubo única y simplemente persecución de inocentes. Es un hecho que desde mediados del siglo xvii, en todos los territorios que nos interesan, los jesuitas se habían distinguido por el exclusivismo típico que fue deteriorando cada vez más sus relaciones con el episcopado, con el clero secular y con los demás regulares. La rivalidad entre las distintas órdenes se convirtió en una cruz para las misiones de América durante el siglo xviii. La verdad es que las medidas tomadas por las autoridades civiles contra los jesuitas encontraron generalmente apoyo entre los dominicos y los franciscanos, que habían sido, como ya hemos dicho, sus más decididos enemigos en la querrela de los ritos.

Un fallo común a los jesuitas y a casi todos los demás religiosos y al clero secular, y que seguramente significó una grave pérdida para la misión, consistió en no haber interesado activamente a la población indígena en el ministerio. Sistemáticamente —en algunas órdenes en virtud de ordenanzas estrictas— se descuidó hasta el último momento la formación de un clero indígena. Casi en ningún sitio se supo sacar partido de las fuerzas vivas existentes entre los indios para perpetuar las obras de enseñanza y de caridad. Únicamente entre el clero secular fue aumentando poco a poco la proporción de criollos, en forma que en la segunda mitad del siglo xviii era ya una mayoría. Pero, independiente de la cuestión de si este fenómeno se debió exclusivamente al propio clero, lo cierto es que esos ministros criollos no estaban más cerca de los indios que los blancos y que se hallaban aún más fuertemente marcados por una fidelidad servil a la aristocracia colonial blanca.

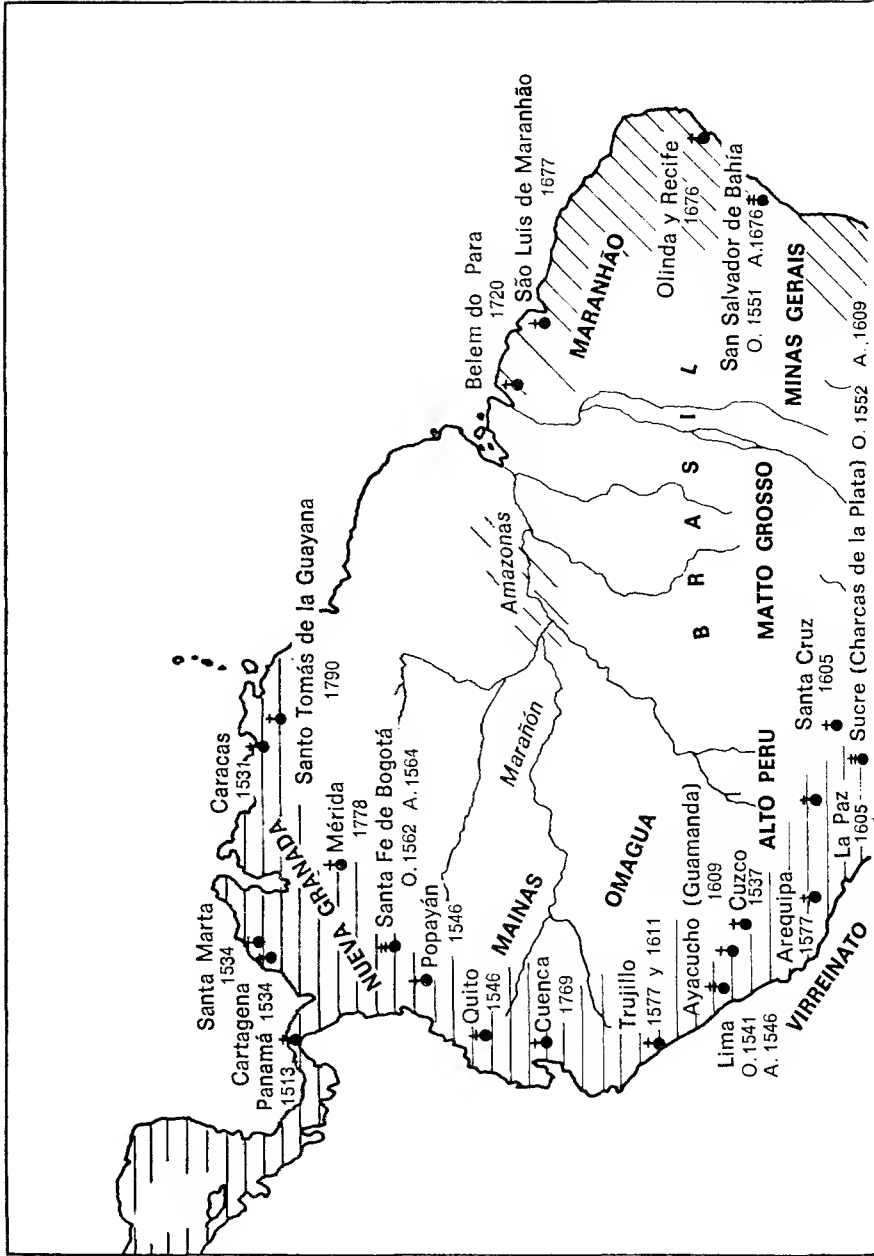
*Mutatis mutandis*, hay que decir otro tanto de los conventos de mujeres. Tanto en los territorios españoles como en los portugueses, estas comunidades se reclutaban en gran parte durante el siglo XVIII entre la población criolla, mientras que las jóvenes indias eran rechazadas casi en todas partes. Acerca de estos monasterios de mujeres, con frecuencia dotados con gran riqueza, hay que notar también que la mayor parte eran de órdenes contemplativas y que sólo un pequeño número se entregaba a la enseñanza o a las obras sociales en favor de los indios.

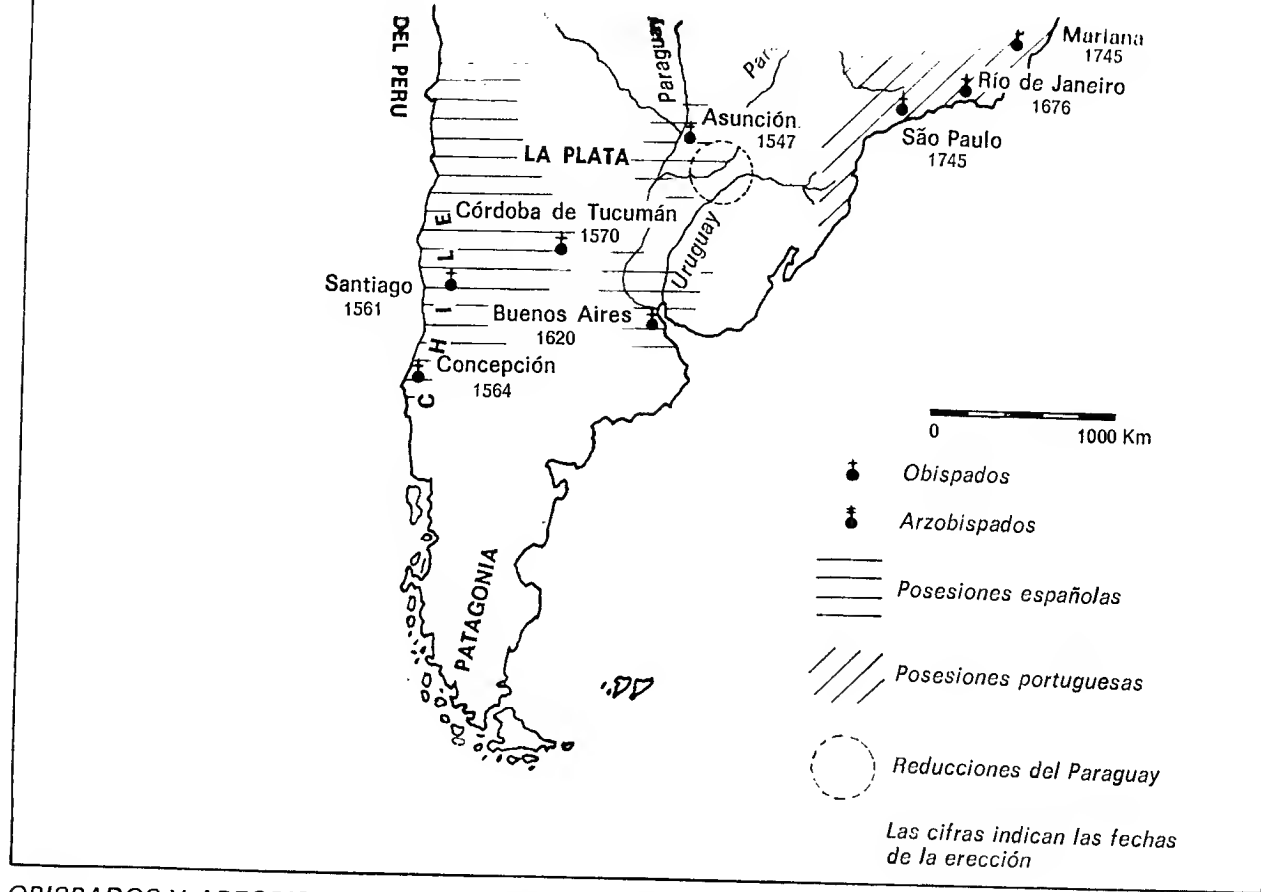
## 2. AMERICA FRANCESA

La colonización francesa en América del Norte había comenzado en el segundo cuarto del siglo XVI, pero no adquirió cierta importancia hasta bien pasado medio siglo. Los franceses empezaron por instalarse en la península que lleva hoy el nombre de Nueva Escocia, pero que ellos bautizaron con el de Acadia. Desde allí se extendieron a las islas vecinas de Cap-Breton y del Príncipe Eduardo. A continuación iniciaron la expansión hacia el Oeste, seguida a lo largo de todo el siglo XVII e intensificada durante el período en que Colbert estuvo en el poder (1662-1684). Fue entonces cuando se llevó a cabo la penetración por las orillas del río Ohio, seguida de la difícil y peligrosa exploración de las cuencas del Mississippi y del Missouri.

La Acadia, el más antiguo asentamiento francés en América, colonizada y roturada poco a poco a partir de 1604, cayó en poder de los ingleses en 1634, pero fue devuelta en 1670. Con motivo de la Guerra de Sucesión de España se perdió nuevamente para Francia; el tratado de Utrecht la cedió definitivamente, en 1713, a Gran Bretaña. Por aquella época era todavía un establecimiento escasamente poblado por unos centenares de familias de agricultores oriundos casi todos ellos de Normandía y católicos en su totalidad. El ministerio era ejercido entre ellos por los jesuitas, los franciscanos recoletos y los capuchinos. Todos estos sacerdotes se dedicaban también a la conversión de los indios, que en su mayor parte eran nómadas; era una tarea muy peligrosa, sobre todo por las venganzas que oponían entre sí a las divesas tribus. Su obra, sin embargo, no dejó de obtener fructíferos resultados: a finales del siglo XVII ya fue posible fundar, a escala modesta, escuelas para los hijos de los indígenas.

A partir del momento en que la Acadia pasó definitivamente a poder de Inglaterra, en 1713, las misiones católicas fueron no sólo despojadas de su monopolio, sino que cada vez fueron miradas con mayores sospechas, poniéndose trabas a su libertad de movimientos. Por lo demás, ello se explica, al menos en parte, por los vínculos estrechos entre el sentimiento nacional francés y la profesión de la fe católica. Durante medio siglo aquella colonia fue teatro continuo de guerrillas y escaramuzas entre las tropas coloniales francesas e inglesas, debido, sobre todo, a los desacuerdos acerca de los





OBISPADOS Y ARZOBISPADOS DE AMERICA DEL SUR

límites de la Acadia cedida y el territorio francés. Los sacerdotes católicos y los religiosos hubieron de sufrir duramente las consecuencias. Por otra parte, la situación de aquella misión se hizo muy incómoda por el hecho de depender del vicario apostólico de Quebec.

En 1754 se produjo abiertamente un estado bélico entre ambas potencias, que conduciría en 1756 a la guerra de los Siete Años, que finalizó en 1763 con el tratado de París, en que se adjudicaba a Inglaterra todo el Canadá. Había buenas razones para temer ya desde el principio que el catolicismo sufriría una opresión sistemática. La deportación masiva de los católicos franceses desde la Acadia a las colonias inglesas, sobre todo hacia el contiguo Massachusetts, desorganizó completamente la misión entre 1756 y 1759, haciendo presagiar lo peor en 1763. Sobre ese punto delicado pesó todavía mucho tiempo la incertidumbre; los resultados, sin embargo, superaron a lo que se esperaba. En el tratado de París de 1763, la Acadia quedó también comprendida en las garantías dadas por el gobierno colonial inglés en provecho de la libertad de religión de los católicos canadienses; estas garantías quedaron oficialmente registradas en el «Acta de Quebec», de 22 de junio de 1774, de la que más adelante hablaremos.

En la misma época en que se exploraba y conquistaba la Acadia, navegantes franceses seguidos de comerciantes y agricultores se instalaron en las pequeñas Antillas, en las islas de Guadalupe, Martinica y San Cristóbal, que más tarde pasarían al dominio inglés. A partir de 1630 se establecieron allí los capuchinos, dominicos y jesuitas. De 1642 a 1646, un capuchino nombrado por la Congregación de Propaganda ejerció allí las funciones de vicario apostólico; las rivalidades entre las órdenes le llevaron a dimitir y a abandonar la misión. Después, los prefectos de las distintas misiones confiadas a las diversas órdenes, dependientes directamente todos ellos de la Congregación de Propaganda, cumplieron las funciones de prefectos apostólicos sin tener entre sí contactos que merezcan ser mencionados. Lo mismo ocurrió con los carmelitas que se sumaron a continuación a los anteriores. Todos estos sacerdotes se dedicaban simultáneamente al ministerio entre la población blanca y a la misión entre los indígenas, los caribes y los esclavos traídos de Africa. En el curso del siglo XVIII consiguió esta misión la conversión casi completa de la población de aquellas islas. También de ellas fueron expulsados los jesuitas. Fue precisamente a la Martinica a la que se refería la bancarrota del padre de Lavalette, que comprometió a la Compañía de Jesús y aceleró su destrucción, al menos en Francia. Otros sacerdotes, sobre todo dominicos y capuchinos, se hicieron cargo de los establecimientos de los jesuitas y la misión siguió adelante. Hacia finales del siglo XVIII, la misión de las Antillas aún no había alcanzado la estructura parroquial ordinaria, y aún menos la estructura diocesana. Los sacerdotes eran poco más de ciento cincuenta: más de una tercera parte dominicos, la misma proporción de capuchinos, una veintena de seculares y pequeños grupos de otros religiosos. Entre todos ellos atendían un centenar de puestos.



Puede decirse que la historia de Canadá, la Nueva Francia, comienza con la fundación de Quebec, a la orilla del río San Lorenzo, en 1608. La colonia no cesó de extenderse. Regida primero por una «Compañía de los Cien Asociados», fue sometida en 1665 a funcionarios reales. El primero de ellos fue el hábil Jean Talon; también sus sucesores, Frontenac y De la Salle, se distinguieron por su espíritu emprendedor y por su prudencia. Siguiendo las instrucciones recibidas de París, procuraron que la penetración hacia el interior fuera seguida paso a paso del establecimiento de puestos misioneros. Sobre todo Robert de la Salle, que se propuso ante todo trazar el mapa de los territorios anexionados, fue un enérgico promotor de las misiones.

Los primeros jesuitas se establecieron en Canadá en 1611. Estos pioneros llevaron a cabo en medio de continuos peligros la primera predicación entre los indios; muchos jesuitas cayeron mártires de la fe; sobre todo, el período comprendido entre 1640 y 1653 abundó en desastres para la joven misión. Por obra de los iroqueses, obstinadamente hostiles al cristianismo, se perpetraron verdaderas carnicerías entre los misioneros y las tribus que habían convertido. Estas y otras experiencias análogas indujeron a los padres, en estrecha colaboración con las autoridades civiles y militares, a aplicar el método de las reducciones: las tribus, errantes hasta entonces, fueron obligadas a renunciar a su existencia nómada, siendo reunidas en vastos establecimientos para practicar una especie de comunismo cristiano bajo la rígida dirección de los misioneros. Esta obra conoció el éxito.

Además de los jesuitas, en Canadá trabajaron algunos sulpicianos. Finalmente, hacia 1640 empezaron a establecerse allí cierto número de ursulinas dedicadas al cuidado de los enfermos, bajo la dirección de la madre María de la Encarnación. Más adelante, Robert de la Salle favoreció sobre todo a los misioneros franciscanos; algunos de ellos, especialmente el belga Louis Hennepin —personaje, por otra parte, ambiguo en más de un aspecto—, se hicieron muy meritorios en la exploración y descripción geográfica de la cuenca del Mississippi<sup>5</sup>.

Hasta 1658, la misión de Nueva Francia dependió nominalmente del arzobispo de Ruán, con el cual distaban mucho de ser íntimos los contactos mantenidos y cuya autoridad era ilegítima en el sentir de los jesuitas. A medida que éstos se fueron indisponiendo cada vez más con los sulpicianos, aumentó el deseo de que fuera nombrado un vicario apostólico. La Congregación de Propaganda, por su parte, pensó que de este modo se rompería definitivamente la vinculación a la Iglesia de Francia y se suprimiría en Canadá el galicanismo que cada vez se acentuaba más. Los jesuitas debieran de haber sido los primeros en aprobar este último objetivo, pero, apoyándose en la experiencia adquirida en Europa y en tantas otras misiones, temieron sufrir, por el hecho de que se creara un vicariato apostólico dependiente directamente de Roma, una reducción de los derechos que hasta entonces habían disfrutado. Durante años se esforzaron por conseguir que fuera designado para ocupar este puesto uno de los suyos. Luego se mostraron

partidarios de un sacerdote secular francés de treinta y cinco años, François de Montmorency-Laval. Nombrado en 1658 vicario apostólico de Nueva Francia y obispo *in partibus infidelium*, fue acogido con recelos por los sulpicianos, que veían en él un protegido de los jesuitas.

En 1659 se estableció en Quebec. Allí le esperaba una vida de preocupaciones y pruebas, sobre todo por parte de los sulpicianos, que se aliaron estrechamente para tal fin con las autoridades coloniales, el gobierno de la metrópoli y el arzobispo de Ruán, que se sintió despojado de sus derechos. Puestos de acuerdo, estos descontentos hicieron todo lo posible por arruinar ante la Congregación de Propaganda el crédito del obispo Laval. La grave falta de flexibilidad por parte del obispo vino a aumentar las dificultades <sup>6</sup>. De acuerdo con algunos jesuitas, resolvió formar un clero misionero secular según el espíritu de aquéllos, exento, sobre todo, de cualquier mancha de galicanismo. Los sulpicianos se opusieron obstinadamente a este proyecto; como su superior había recibido en otro tiempo del arzobispo de Ruán los poderes de vicario general, se apoyaron en este hecho para declarar ilegítima la autoridad del vicario apostólico, pero no pudieron impedir la erección de un seminario en Quebec entre 1668 y 1670.

A partir de 1674, el gobierno francés consiguió sustraer el Canadá a la autoridad de la Congregación de Propaganda. Clemente X, anciano débil, muy sensible a la voluntad de Luis XIV, erigió en 1674 el Canadá en diócesis y confió el correspondiente nombramiento al rey de Francia. A partir de esta fecha, la autoridad de monseñor Laval sobre su diócesis no cesó de debilitarse. Desalentado por la creciente oposición, dimitió de su cargo en 1684. Sus sucesores se mostraron generalmente muy dóciles ante el gobierno real y sus funcionarios; todos habían nacido en Francia, y la mayor parte vivían allí más tiempo que en Canadá. Sin embargo, parece que aquellas circunstancias desfavorables no perjudicaron demasiado a esta Iglesia, ni los conflictos de competencia y privilegios, constantemente renovados y debatidos muchas veces con gran animosidad entre regulares y seculares o entre las distintas órdenes, sobre todo entre jesuitas y sulpicianos, acusados éstos de jansenismo por los primeros. Hubo también conflictos entre el obispo, que se mantenía excesivamente al margen de toda práctica misionera, y el clero en general. La continua inmigración de familias de agricultores franceses hizo que durante el siglo XVIII la población blanca subiera de diez mil almas a cien mil. Estos católicos siguieron distinguiéndose por su docilidad y por una fidelidad humilde a su fe, que habría de mostrarse absolutamente inaccesible al influjo de las «Luces». Frente a la política de protestantización que al principio intentó llevar a cabo el régimen inglés, se mantuvieron en una actitud de resistencia que a veces presentó rasgos muy agresivos <sup>7</sup>.

Fue seguramente la combatividad de un catolicismo fuertemente arraigado lo que hizo desistir a los nuevos amos de sus proyectos de protestantización que al principio habían emprendido muy decididamente. Es indudable que el paso a depender de los ingleses causó a la Iglesia del Canadá un

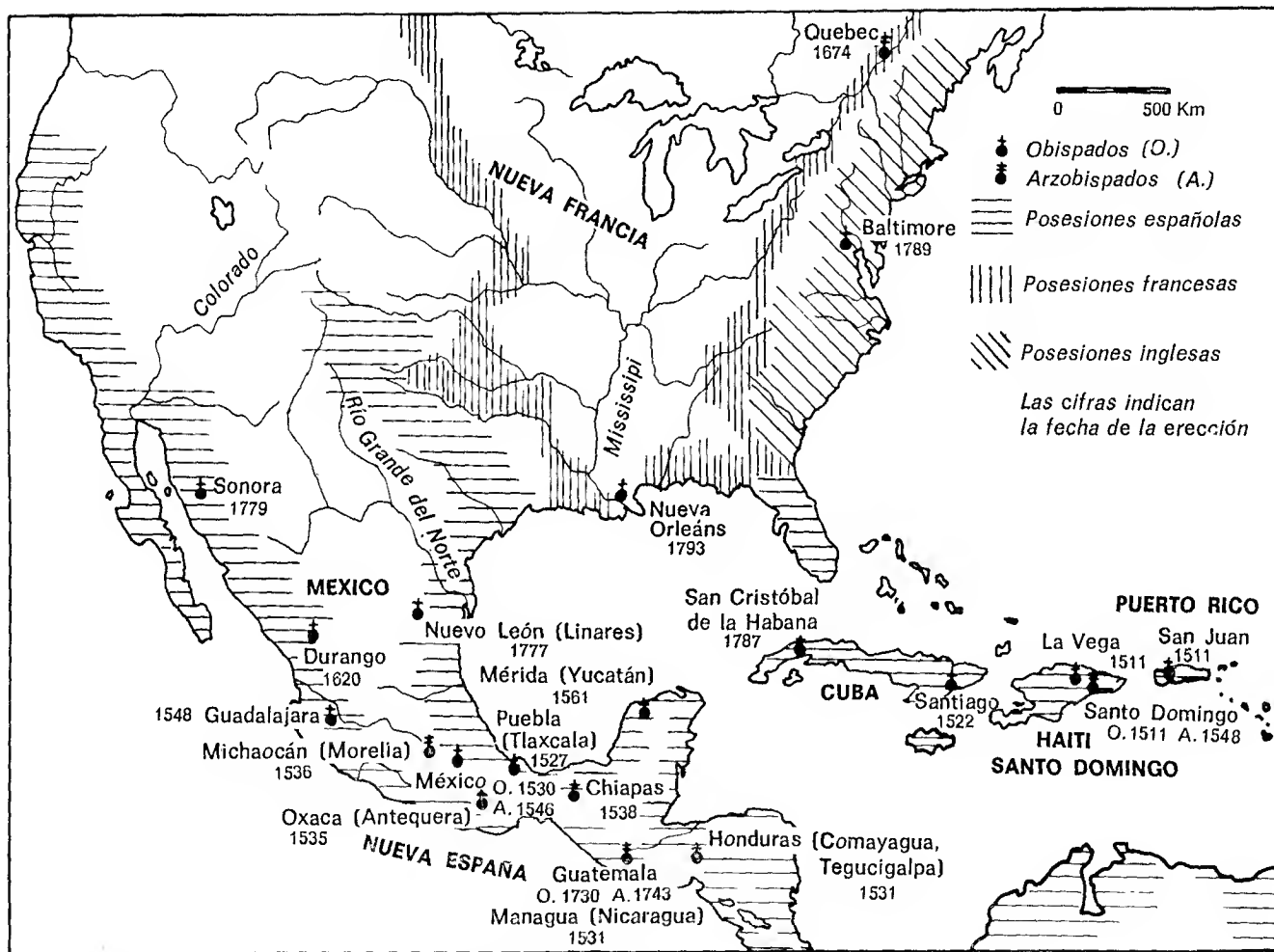
perjuicio material y moral. La desaparición de la ayuda oficial asegurada por el poder hizo que disminuyeran a la vez la consideración que disfrutaba y sus rentas. Hay que decir casi otro tanto a propósito de la marcha de numerosos funcionarios y comerciantes franceses, que formaban, por así decirlo, el esqueleto de la Iglesia. Pero, a pesar de todo, ésta supo mantenerse bien. En el tratado de París, en febrero de 1763, su majestad británica concedió a los habitantes del Canadá la libertad de profesar la religión católica y de practicar su culto, pero añadiendo una cláusula ambigua por su misma elasticidad: «en la medida en que lo permitan las leyes inglesas». Indudablemente, de acuerdo con esta reserva, el primer gobernador británico del Canadá recibió el encargo de impedir la práctica de la religión católica y de favorecer en especial la creación de escuelas protestantes para empujar progresivamente a los habitantes a abrazar la fe protestante<sup>8</sup>. Sin embargo, se dejó prudentemente que el catolicismo viviera tranquilo. Después de largas negociaciones con el cabildo de Quebec fue elegido un nuevo obispo, que recibió la investidura del papa y obtuvo la garantía no sólo de su libertad personal, sino también la de realizar su ministerio. La agitación iba en aumento en las antiguas colonias inglesas; después de años de roces y hasta de escaramuzas, conquistarían su independencia en la guerra de 1775-1783; los primeros pasos de este movimiento indujeron a las autoridades inglesas a mostrarse más flexibles para con sus súbditos canadienses, a fin de evitar que éstos se declarasen solidarios de las colonias sublevadas. Estas fueron las disposiciones de ánimo que desembocaron en la promulgación del «Acta de Quebec» el 22 de junio de 1774. Se concedía a la población católica del Canadá, que por entonces sumaba más de sesenta y cinco mil almas, «la libre práctica de la fe de la Iglesia de Roma», con la sola restricción de que esta práctica quedaría «sometida a la supremacía del rey». Pero añadía que ningún católico sería obligado a prestar el juramento de la funesta «Acta de supremacía» de tiempos de Isabel I<sup>9</sup>; se contentaba con imponer a los funcionarios o miembros del gobierno católicos un simple juramento de fidelidad. Si aquel mismo año de 1774 los jesuitas fueron expulsados y se confiscaron sus bienes, no hay que ver en ello sino una simple consecuencia de la supresión de su Compañía. Sin embargo, se tomaron también contra otras órdenes de varones, los sulpicianos y los franciscanos, medidas que debían conducir a su extinción. Por lo demás, el catolicismo siguió imprimiendo su sello propio a la vida de la colonia. El número de sacerdotes que ejercían su ministerio aumentaba incesantemente, en especial desde 1791 hasta 1802, gracias a la llegada de sacerdotes franceses emigrados que, pasando por Inglaterra, marcharon a establecerse en Canadá con la ayuda del gobierno.

### 3. LOS ESTADOS UNIDOS

En la parte de América septentrional que luego constituiría el núcleo de los Estados Unidos, los trece Estados de New-Hampshire, Massachusetts, Rhode Island, Connecticut, Nueva York, Nueva Jersey, Pennsylvania, Delaware, Maryland, Virginia, Carolina del Norte, Carolina del Sur y Georgia, los católicos no lograron la libertad religiosa sino hacia finales del siglo XVIII. Sólo la guerra de la Independencia les otorgó lo que Inglaterra les había negado hasta entonces. Ciertamente que las Colonias habían disfrutado siempre de una gran autonomía, pero la corona se reservaba un derecho de veto que los monarcas de la Casa de Hanover utilizaban de ordinario en perjuicio de los católicos.

Sin embargo, puede afirmarse que su situación era algo menos desfavorable que la de sus correligionarios de la metrópoli. No cabe duda de que sus derechos se ignoraban por sistema, pero el espíritu que reinaba en las colonias era generalmente más abierto que en la vieja Inglaterra, salvo algunas excepciones. Una particularidad que favorecía la eclosión de ideas algo más tolerantes era una diversidad de confesiones protestantes sin paralelo en Inglaterra. Los miembros de la Iglesia anglicana vivían en las colonias mezclados con todo tipo de disidentes, lo que favorecía el relativismo y la tolerancia. Muchos aprendían en las colonias los perjuicios de un monopolio o una situación de privilegio a favor de una determinada Iglesia con detrimento de las restantes<sup>10</sup>. Por lo demás, esta enorme diversidad era consecuencia natural de los motivos que habían impulsado a tantos ingleses en el siglo XVII a abandonar su patria. Venían a América en busca de algo que se les negaba o se les hacía muy difícil en Inglaterra: la posibilidad de profesar y practicar su fe. Esto vale, primeramente, en el caso de los puritanos y, más tarde, sobre todo, en el de los cuáqueros. En la historia de la emancipación de los católicos en Estados Unidos, los cuáqueros ocupan un puesto de honor: su Estado de Pennsylvania fue el único en que los católicos pudieron «vivir a gusto»<sup>11</sup> antes de la revolución americana.

No hay que subestimar la importancia numérica del catolicismo en vísperas de aquel acontecimiento. Las proporciones actuales (los católicos son hoy el 20 por 100 de la población) quizá nos hagan difícil imaginar cómo era la comunidad católica de hacia 1780, en extremo reducida. En 1785 se estimaba que la población total de los trece Estados sumaba cuatro millones de habitantes, de los que veinticinco mil eran católicos, es decir, poco más del 6 por 1000. De ellos, unos dieciséis mil vivían en Maryland, siete mil en Pennsylvania, mil quinientos en Nueva York, algunos centenares en Virginia y un puñado en los otros nueve Estados. Un siglo antes las proporciones debían de ser algo mejores. En las colonias americanas, al igual que en Inglaterra, el siglo XVIII fue para el catolicismo el de las amplias deserciones.



OBISPADOS Y ARZOBISPADOS DE AMERICA DEL NORTE

pleta entre todas las confesiones<sup>20</sup>. También aquí la «Gloriosa Revolución» trajo consigo un cambio profundo del estado de cosas, y hasta un régimen temporal de terror para los católicos; pero enseguida se impuso la política de ojos cerrados, lo que permitió a la misión de los jesuitas vivir en paz en la penumbra.

En cuanto a las demás colonias, apenas contaban con algunos católicos y no se disponía de clero para atenderlas.

Dependientes nominalmente de la Congregación de Propaganda, las misiones de las colonias inglesas fueron durante más de siglo y medio campo de trabajo para un puñado de francotiradores. Los jesuitas emprendieron en 1634 su misión en Maryland, en 1683 en Nueva York y en 1706 en Pennsylvania. Hasta la supresión de la Compañía en 1773 prosiguieron su obra bienhechora. A partir de 1688 tuvieron que pedir su jurisdicción al vicario apostólico de Londres, pero, según parece, las orientaciones efectivas para su misión les venían directamente de su general, desde Roma, en nombre de la Congregación de Propaganda. A partir de 1773, la mayor parte de ellos prosiguió sus tareas ministeriales en calidad de sacerdotes seculares, empezando desde entonces una situación para ellos más favorable.

A diferencia del Canadá, las ideas de la Ilustración penetraron fácil y profundamente en las colonias inglesas, y con ellas la de libertad religiosa. Estas ideas pudieron difundirse gracias a la prensa periódica que nacía por entonces y mediante toda clase de publicaciones. Hubo ciertos escritores católicos, entre ellos Charles Carroll, que en 1776 fue uno de los promotores de la «Declaración de Independencia», uno de sus raros signatarios católicos y miembro del primer Congreso, como diputado de Maryland<sup>21</sup>. La alianza firmada con Francia vino a conferir mayor prestigio a los patriotas católicos. Poco a poco, diversos Estados se decidieron a proclamar la libertad de religión y la igualdad entre las distintas Iglesias; Virginia lo hizo en 1776, seguida aquel mismo año por Pennsylvania y Maryland. A continuación, en 1787, el sexto artículo de la convención de Filadelfia garantizaba a los católicos la libertad de practicar su religión en los Estados Unidos. En 1791, en las enmiendas a la Constitución adoptadas en 1789, el Congreso extendió esta misma libertad para el país entero<sup>22</sup>.

Por esta época se modificó el concepto primitivo de la misión y la estructura jurídica que hasta ahora la había caracterizado. El primer paso oficial en este sentido fue dado por el obispo Richard Challoner, al que ya hemos aludido en el capítulo anterior. En 1756, siendo todavía coadjutor de Benjamin Petre, vicario apostólico de Londres y, como tal, responsable de las misiones en las colonias, sometió a Roma el proyecto de designar para este territorio un vicario apostólico especial, promovido a la dignidad episcopal. La Congregación de Propaganda, visiblemente impresionada por el paso del Canadá al dominio de Inglaterra, no empezó a ocuparse seriamente de este proyecto hasta siete años más tarde, en 1763. Pensó encomendar ante todo la jurisdicción sobre las misiones de los trece Estados interesados al obispo de Qué-

bec, Joseph Olivier Briand. Pero, como chocó con la oposición de los jesuitas que trabajaban allí desde antiguo, se dio largas a este asunto.

Cuando Inglaterra reconoció en el tratado de Versalles de 1783 la independencia americana, la relación oficial de dependencia de las misiones con respecto al vicario apostólico de Londres se hizo insostenible, incluso en el sentir de la Congregación de Propaganda. A través de diplomáticos franceses tomó contacto con Benjamin Franklin, embajador de los Estados Unidos en París. Una vez abierto el camino, un antiguo jesuita, John Carroll, pariente de Charles Carroll, fue nombrado superior de la misión en junio de 1784. Este experimentado sacerdote (1735-1815), nacido en Maryland, había estudiado y practicado la enseñanza en Europa, regresando a su país natal en 1774 para entregarse allí al apostolado. Tomó parte destacada en los preparativos de la revolución americana y ejerció su influencia en la redacción del «Acta de Quebec» de 1774 y en los mandamientos constitucionales (*Bill of Rights*) de 1791. Mantenía relaciones estrechas con Benjamin Franklin, al que acompañó a Canadá en 1776. Un tratado sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, publicado por John Carroll en 1784, el año mismo de su nombramiento, sitúa a su autor entre los primeros católicos que tomaron partido positivamente a favor de una «tolerancia plena e igual» y de la separación entre la Iglesia y el Estado<sup>23</sup>. En esto se asemejaba a los católicos de la diáspora europea.

En marzo de 1785, el nuevo superior dirigió a la Congregación de Propaganda su primer informe sobre la situación de la Iglesia católica en los Estados Unidos. De él se desprende que los aproximadamente veinticinco mil católicos estaban atendidos por veinticuatro sacerdotes, diecinueve en Maryland y cinco en Pennsylvania; para los demás fieles del resto de los Estados Unidos no había ningún sacerdote disponible. La edad avanzada de muchos sacerdotes causaba graves preocupaciones al superior con vistas a un próximo futuro. En cuanto a los sentimientos religiosos de los seglares, no se mostraba muy halagado. Constata una gran negligencia en cuanto al cumplimiento dominical y pascual, demasiada afición al baile y demás diversiones y, entre las jóvenes, la pasión por la lectura de relatos amorosos. Advierte el descuido en la educación de los niños; fustiga la falta de interés que demuestran tanto el clero como los laicos por la conversión de sus esclavos negros, de los que sólo una mínima parte son cristianos. Finalmente, el informe da a conocer que existe una institución de enseñanza católica en Filadelfia (Pennsylvania) y que se piensa en fundar otras dos en Maryland. En resumidas cuentas, este informe, en su sobriedad y concisión, ofrece una imagen clara y notoriamente exacta de una situación poco favorable de la misión norteamericana a finales del siglo XVIII<sup>24</sup>.

El notable autor de este informe fue nombrado obispo de Baltimore en noviembre de 1789, a petición casi unánime del clero que de él dependía. Con esta designación se inicia la administración de la Iglesia en los Estados Unidos por una jerarquía propia, aunque ésta siguió dependiendo de la Con-

opondría a la Iglesia de Roma. Por otra parte, ésta se convirtió a partir de aquel momento en inspiradora incansable de ligas armadas destinadas a detener el avance de los ejércitos otomanos en el continente. El estatuto de la Iglesia ortodoxa permaneció inmutable hasta las grandes reformas políticas del siglo XIX.

La existencia o el desarrollo de las restantes confesiones cristianas se explican por otros motivos. Las famosas Capitulaciones, la irradiación misionera de la Iglesia católica, la perpetua inquietud religiosa de la cristiandad local, el liberalismo de ciertos príncipes o de países semiautónomos son otros tantos elementos combinados que condicionaron o favorecieron la existencia del catolicismo en el Próximo Oriente.

Las Capitulaciones, elaboradas inicialmente en 1530 entre Francisco I y Solimán II, no siempre fueron monopolio de la diplomacia francesa. De hecho, actuando íntimamente ligadas, la «vocación oriental» de Francia y la intervención pontificia incidirían fuertemente en la evolución histórica. Las demás naciones europeas interesadas por el Oriente intentarían, muchas veces sin éxito, imitar el papel magistralmente jugado por la corte de Versalles.

A finales del siglo XVIII experimentó el Imperio otomano sus primeros reveses militares. En 1686, los Imperiales reconquistaron Buda, que durante ciento cuarenta y cinco años había sido el bastión de la dominación turca en Hungría. Belgrado cayó también, aunque momentáneamente, en 1688. Esta victoria hizo que Europa se decidiera a expulsar a los turcos de todo el continente. Siguiendo a Inocencio XI (1676-1689), Clemente XI (1700-1721) incitará constantemente a los príncipes a emprender esta contraofensiva. El tratado de Carlowitz (20 de enero de 1699) puso de manifiesto la innegable inferioridad turca. Leopoldo de Austria adquirió después de Francia el derecho a proteger a los católicos en el Imperio otomano y especialmente en los Santos Lugares. El 13 de junio de 1700 Rusia obtuvo también las mismas prerrogativas con respecto a los religiosos y fieles rusos que se dirigían en peregrinación a Jerusalén. El embajador de Francia, marqués de Ferriol, recibía el 30 de junio de 1703 las felicitaciones de Clemente XI por su intervención en favor de los cristianos orientales. La historia de la cristiandad evolucionaría bajo estos augurios durante todo el siglo.

Por el tratado de Passarowitz (21 de julio de 1718), Austria entraba nuevamente en posesión de Belgrado y confirmaba las ventajas obtenidas en Carlowitz, gracias a la mediación de Inglaterra y Holanda, muy influyentes entonces en Estambul. Signo de los tiempos: Turquía iba perdiendo el dominio sobre sus posesiones lejanas. Los jefes siro-libaneses aspiraban a una amplia autonomía, mientras que Francia se entendía directamente, en 1719, con el Rey de Argelia. Inglaterra y Holanda, por su parte, iniciaban conversaciones con los gobiernos berberiscos sin consideración alguna hacia los derechos soberanos. No se haría esperar una brutal reacción por parte del sultán. En 1720, Pedro I de Rusia renovaba sus derechos de protección religiosa. Turquía iba perdiendo la iniciativa soberana de su propia política.



En 1737, Rusia, seguida de Austria, emprende de nuevo la ofensiva contra los otomanos, que salen vencedores de ella. La paz de Belgrado (septiembre de 1739), negociada bajo los auspicios de Francia, restaura el prestigio turco, y Luis XV firma las importantes Capitulaciones del 28 de mayo de 1740. El papado apoyó la protección religiosa de Francia al reglamentar a partir de 1724 los honores litúrgicos que habrían de otorgarse a los cónsules en Oriente. A partir de entonces, un acuerdo tácito casi unánime reconocía a los agentes diplomáticos y consulares franceses la defensa del catolicismo latino en el Próximo Oriente. Amenazado de nuevo, el sultán concede a Prusia las ventajas de las Capitulaciones el 23 de marzo de 1761. Pero la flota de Catalina II penetra audazmente y por primera vez en el Mediterráneo y en julio de 1770 la flota otomana queda deshecha en la bahía de Tchesmé. Las restantes potencias temen un ataque por sorpresa a Estambul. Francia propone al sultán una alianza bajo determinadas condiciones, mientras que Rusia intenta en vano convencer a Venecia y a la Orden de Malta con vistas a una ofensiva común. Entre tanto, los griegos, a los que tantas invitaciones se han dirigido, no se sublevan y los rusos no pueden explotar su victoria naval. Ocupan provisionalmente Beirut (1773-74), pero renuncian a atacar Estambul. Los agentes ingleses empiezan entonces a infiltrarse en los puntos neurálgicos del país, concretamente en San Juan de Acre, cuyo puerto domina a la vez Egipto y Siria-Palestina. El tratado de Kütchuk-Kaïnardji (22 de julio de 1774), verdadera réplica de las Capitulaciones francesas de 1740, consagra la política oriental de Rusia, le abre el Mediterráneo por los Dardanelos y le reconoce la protección de la ortodoxia.

El Próximo Oriente se convirtió en plataforma giratoria del universo europeo y asiático. Pero el sultán se encuentra ya a la defensiva, obligado a aflojar su intransigencia religiosa. Busca de nuevo el apoyo de Prusia, potencia ya con futuro y que siente el atractivo del Oriente. El 31 de enero de 1790 se firma un tratado de alianza defensiva y ayuda mutua entre Selim III y Federico Guillermo II. Actuando como contrapeso a la presión ruso-austríaca, Prusia obtiene los mismos beneficios de que gozan ingleses y franceses en el Imperio. Estas múltiples concesiones resultan también provechosas a la cristiandad bajo distintos patronazgos. Finalmente, el tratado de Sistovo (4 de agosto de 1791) reafirma las prerrogativas austríacas, mientras que el de Jassy (9 de enero de 1792) las reitera en favor de Rusia. Este siglo se cierra con la aventura egipcia de Bonaparte (julio de 1798). Este golpe de mano, a pesar de su fracaso, abre un nuevo período para todo el Próximo Oriente.

## 2. LAS MISIONES LATINAS

La historia religiosa no puede, por consiguiente, desentenderse de los entresijos políticos que envuelven a todo el mundo oriental y que constituyen su verdadero trasfondo. Desconocer u olvidar este hecho sería tanto



EL IMPERIO OTOMANO Y LAS IGLESIAS UNIDAS DEL PROXIMO ORIENTE



como falsear la realidad. La ortodoxia con el apoyo de Rusia y el catolicismo latino con el de Francia y Austria gozaban de ventajas reales. El catolicismo uniata de los súbditos del Imperio sólo incidentalmente sacaba algún provecho. La diplomacia francesa aspiraba, según la situación de cada momento, a ejercer una protección oficial, pero no por ello deja de ser consciente de las limitaciones de sus derechos. El embajador Saint-Priest lo afirmaba así en París el año 1785: «Jamás los sultanes pensaron siquiera que los monarcas franceses se creyeran autorizados a inmiscuirse en la religión de los súbditos de la Sublime Puerta; no hay príncipe, dice sabiamente el marqués de Bonnac en un memorial sobre esta materia, por muy estrecha que sea su unión con otro soberano, que le permita entrometerse en la religión de sus súbditos. Los turcos son tan sensibles como los demás...».

Con los comerciantes y los «protegidos consulares» eran sobre todo los religiosos quienes disfrutaban de los beneficios de las Capitulaciones en cuanto a sus personas y su actividad.

Los franciscanos se habían establecido en Tierra Santa desde la pérdida de Jerusalén por los cruzados. Gregorio IX (1 de febrero de 1230) bendijo este establecimiento y Clemente VI los constituyó «guardianes» perpetuos de los Santos Lugares. Pacientemente fueron adquiriendo el derecho de propiedad o de uso de los santuarios cristianos en Palestina, sucediendo a los georgianos, o a expensas de la jerarquía local, oficialmente ortodoxa. Esta, de predominio griego a partir del siglo XVI, reaccionó vivamente; la lucha no ha cesado desde entonces. Entre 1615 y 1625, los franciscanos hubieron de defender su derecho exclusivo contra los jesuitas y capuchinos franceses. Trataron de crear en torno a sus conventos pequeños comunidades de «latinizantes», pero el resultado fue mediocre. Los informes que dirigían a sus superiores romanos muestran que la cifra de los fieles latinizantes se elevó de 858 en 1702 a 2.900 en 1761. En esta última fecha, la Congregación de Propaganda revisó las líneas básicas de su actividad oriental. Había ya cerca de doscientos religiosos repartidos entre siete conventos y quince hospederías.

También los carmelitas habían conocido el Oriente de las Cruzadas. Retornaron allá, primero a Persia en 1592 y después a Alepo en 1626. En 1630 volvieron a posesionarse de su convento del Monte Carmelo. Su presencia en Alepo es muy discreta durante el siglo XVIII; dos religiosos alemanes atendían allí su capilla en 1758. Sus residencias de Bagdad y Basora atestiguan también su presencia en ambas zonas.

Los jesuitas llevaron a cabo una acción emprendedora. En 1553, el papado les había confiado la fundación de tres colegios en Jerusalén, en Chipre y en Constantinopla. Encargados de misiones esporádicas entre los maronitas por Gregorio XIII, el año 1609 se instalaron definitivamente en Estambul. A partir de 1625, los encontramos en Alepo, en Damasco (1644), en Sidón y Trípoli (1645), en Ain Tura (1657) y bastante más tarde en El Cairo (1696), pero sus esfuerzos por establecerse en Jerusalén no tuvieron éxito.

A comienzos del siglo XVIII habían puesto ya en marcha eficaces movimientos de unión entre los melkitas y los jacobitas. A ellos se debe la docilidad de los maronitas. Estrechamente relacionados con la diplomacia francesa ejercieron una influencia directa sobre la jerarquía y las minorías monásticas. (Téngase en cuenta que las *Lettres édifiantes et curieuses...*, en varios volúmenes, que relatan sus actividades en esta época no deben utilizarse sino con extrema reserva, ya que los textos originales fueron muy retocados por exigencias de la causa). La fundación del monasterio de la «Visitación» en Ain Tura el año 1736, abierto a los orientales, pero sometido a las normas latinas, dependiente por esta causa directamente de la Sede romana, caracteriza bien sus métodos de actuación. En 1774, el custodio de Tierra Santa de Alepo les hizo saber su supresión, apesar de las objeciones de los diplomáticos franceses.

Los lazaristas aceptaron a duras penas suceder a los jesuitas. Llegados en 1783, iniciaron en seguida un apostolado más bien exclusivista y latini-zante.

Los capuchinos deben su instalación en el Próximo Oriente al prestigio de una eminencia gris, el padre Tremblay. Apoyados por la diplomacia francesa, inician sus tareas en Alepo (1625) y luego establecen fundaciones en Sidón, Damasco, Mosul y Diarbekir. La Congregación de Propaganda se ve obligada a intervenir en la querrela suscitada entre ellos y sus «hermanos» franciscanos. Pero, en cambio, su colaboración con los jesuitas, en su acción favorable a la influencia francesa y a la causa unionista, se mantiene más allá de toda prueba. Sus informes anuales constituyen una documentación importante para la historia de esta época.

En cuanto a los dominicos, se instalaron en Mosul el año 1750, reanudando la misión abandonada por los capuchinos en 1726. Los papas se sirvieron frecuentemente de ellos para misiones delicadas o discretas. La que desarrolló el legado Domingo Lanza ante los melkitas impuso al concilio de San Isaías (julio de 1761) el patriarca casi moribundo Maximos Hakim.

Finalmente, para unificar las actividades de todos estos misioneros, Clemente XIII nombró en 1762 al lazarista Arnaud Bossu vicario apostólico de Alepo. A imitación de su único predecesor, Dovara (1644), dimitió en 1774, desbordado por aquella tarea.

### 3. LA SITUACION LOCAL

Nos queda por examinar la situación local, en la que la tradicional autonomía de la montaña libanesa juega un importante papel. Al iniciarse el siglo XVIII, los Ma'nidas ceden la autoridad a los Chehab. Estos últimos, aliados formales de la Sublime Puerta, conciliadores frente a las grandes familias feudales, pero sin perder por ello conciencia de sus propios derechos, saben dominar con energía y ductilidad. La batalla de Aindara (1711) con-

*Bibliotheca orientalis Clementina-Vaticana*, cuyo primer volumen apareció en 1719. A lo largo de todo el siglo, la «dinastía» de los Assemani hará una brillante carrera en la dirección de la Biblioteca Vaticana o en el orientalismo.

La crisis casi permanente del patriarcado de 'Awad provocó la celebración del gran concilio nacional. Exigido por el nuevo patriarca José al-Khazen y por el episcopado, el concilio tuvo lugar en 1736, bajo la presidencia de José Simón Assemani, nombrado legado pontificio para esta ocasión. Ya traía redactado de Roma el texto completo de una carta constitucional de la Iglesia maronita. En el Líbano recibió el legado discretamente la ayuda de los misioneros. Lo cierto es que los trabajos del concilio sólo a través de serias dificultades pudieron coronarse. De regreso a Roma, Assemani hubo de defender la legitimidad de su obra. Superando todos los obstáculos, consiguió que fuera aprobado el «Sínodo del Monte Líbano», y ello *in forma specifica*, el 1 de septiembre de 1741 por Benedicto XIV (Constitución *Singulari romanorum*). Sería preciso, sin embargo, que trascurriera todo un siglo hasta que se pudo aplicar esta legislación en la práctica. Muy cargada de matices latinizantes, esta carta tenía a pesar de todo el aspecto de un estatuto completo y bien trabado. La Iglesia maronita habría de regirse por ella hasta la reciente publicación de los diversos *motu proprio* del derecho canónico oriental.

A la muerte de Yacub 'Awad (1733), los obispos se dividieron entre dos candidatos al patriarcado. Imponiéndose al episcopado, y por vez primera en la Iglesia oriental, Benedicto XIV designó a Simón 'Awad (14 de marzo de 1734). Un antiguo custodio de Tierra Santa, el padre Giacomo di Lucca, ejecutó la sentencia pontificia. A este fin, el prefecto de la Congregación de Propaganda le había entregado dos cartas de recomendación, para el cónsul francés en Sidón y para el emir Molhem Chehab del Líbano. Pero en seguida los éxitos de una monja visionaria acapararon la atención, y el asunto se prolongó durante más de un cuarto de siglo en la montaña libanesa. Hindíé había probado muchos estilos de vida religiosa hasta que fundó su propio convento del Sagrado Corazón en Bkerké el año 1750; sus excéntricas místicas, unidas a sus pretensiones de profetismo, hicieron de ella motivo de división y perturbaciones que alcanzaron a las autoridades locales y romanas. Simón 'Awad murió entre tanto, dejando una pesada responsabilidad a su sucesor Yussef Estéfano (1766-1792). Este tomó partido a favor de la visionaria, igual que lo hicieron los visitantes apostólicos y los misioneros. La autoridad pontificia hubo de suspenderle temporalmente de toda jurisdicción (1779). Finalmente, la congregación del Sagrado Corazón fue disuelta (21 de septiembre de 1784) y la calma se restableció poco a poco. El patriarca tuvo energías para reanudar su obra, y los últimos años de su pontificado resultaron fecundos. La fundación del seminario de Ain-warka (1789) señaló una etapa importante en la historia cultural y religiosa del Líbano. Esta institución venía a sustituir al colegio maronita de Roma, barri-

do por la Revolución. Contribuyó a formar la primera élite cristiana del país. Finalmente, el sínodo de Bherké (diciembre de 1790), presidido por el obispo melkita Germanos Adam, esbozó una verdadera reforma eclesial. Su sucesor, Yussef Tiyyan, fue confirmado el 24 de julio de 1797. Tenía una merecida reputación de sabio teólogo romano y de brillante polemista. En el próximo capítulo expondremos su defensa del primado romano frente al galicanismo de Germanos Adam. Pero las dificultades internas y las intromisiones del emir Bechir Chehab quebrantaron su energía. La Congregación de Propaganda terminó por aceptar la abdicación de su hombre de confianza (19 de noviembre de 1808).

Aparte de la obra del patriarcado, las diversas fundaciones monásticas (como hemos visto, algunas datan de esta época) marcan profundamente a la Iglesia maronita. Toda la montaña libanesa se constela de conventos, cuyos monjes, en gran número, reparten una vida muy dura entre la práctica litúrgica y el trabajo de los campos. A comienzos del siglo, el patriarca Al-Douwaihi había fomentado y bendecido la constitución de dos nuevas congregaciones. Colocadas bajo el patronazgo y la regla de san Antonino, se inspiraban en el dinamismo pastoral de las congregaciones latinas posttridentinas. En el Líbano, a imitación de los demás conventos, no tardarán en instalarse en las grandes propiedades rurales, de cuya explotación se encargan de acuerdo con los «jeques» o grandes jefes maronitas. De cara al extranjero, el patriarca encarga el cuidado de los emigrantes en Egipto, Europa y América a los monjes. Los futuros superiores locales se preparan en el convento de San Pedro ad Vincula de Roma. Los monjes se reclutan entre las poblaciones campesinas, y permanecen ligados a la tierra. No será en las bibliotecas monásticas maronitas donde los eruditos habrán de buscar los tesoros de la antigua cultura siria o árabe, porque ésta no se tiene en gran estima. Pero la Iglesia maronita debe a sus monjes tanto como a sus sacerdotes casados la adhesión inquebrantable del pueblo al cristianismo, al terruño y al papado. En todos los aspectos de la vida social, el monacato maronita es una institución fundamental. Por lo que respecta a las congregaciones femeninas, en esta época se consagran a la vida contemplativa en claustro. La institución de los llamados monasterios «mixtos», que mejor se podrían llamar «complementarios», subsistirá hasta las primeras décadas del siglo XIX.

Las «misioneras» latinas no parecen haber sacado ventaja en esta época al monacato maronita. Los jesuitas fundaron la Visitación de Ain Toura, como modelo de renovación de las antiguas fundaciones femeninas. El ensayo de la célebre Hindié tratando de introducir un nuevo género de vida basada en la devoción al Sagrado Corazón fracasó, como hemos visto, lamentablemente. Sin embargo, detrás de esta tragedia espiritual se esconde una cierta competencia entre la influencia jerárquica y la influencia misionera, con el malestar espiritual que tal competencia trajo consigo.

La vida cristiana tenía en esta época como base única una sólida ense-

ñanza religiosa. A la sombra de los conventos y de las iglesias parroquiales se alzaban las escuelas rurales (por entonces, en el Líbano no había más que aldeas). El concilio de Monte Líbano (1736) obliga a los obispos, párrocos y superiores de conventos a abrir estas escuelas y prestarse mutua ayuda para nombrar maestros que enseñaran «primero la lectura y la escritura en las lenguas siríaca y árabe, luego los salmos, el servicio de la misa, el breviario y el Nuevo Testamento». Este mismo concilio promulga la especial obligación que incumbe a los religiosos antonianos en esta materia: «Ordenamos a los religiosos libaneses de san Antonio que no dejen de abrir escuelas en sus conventos para instruir a la juventud».

El florecimiento monástico maronita incitará a las demás Iglesias unidas a la tarea de crear otros centros religiosos en el Líbano. Los melkitas añaden a sus antiguas fundaciones su célebre convento de la Madre de San Salvador (1711) y unos diez más. Los siro-católicos del nordeste de Siria poseen desde 1705 el monasterio de Mar Ephrem ar Rajm en Schbenieh. Más adelante se establecerían en Nuestra Señora de los Dolores, cerca de Zouk-Mikael (1763), y en 1786 en Scharfeh, cerca de Bkerké. Los mismos armenios buscan en el Líbano un refugio, y de ahí surgirá en 1740 el monasterio de Bzommar.

Estas fundaciones, establecidas muchas veces en zonas habitadas exclusivamente por maronitas, provocaron en el Sínodo de Monte Líbano (1736) una reacción por parte de la jerarquía maronita. Nadie, sin embargo, trató de oponerse a ellas, pero el temor al contacto con otras confesiones cristianas se expresa en un artículo muy matizado (I parte, cap. I, núm. 3), cuyos términos describen mejor que cualquier comentario el estado de ánimo de los legisladores:

«Muchos extranjeros empiezan a emigrar de distintos países para venir al Líbano, donde predomina la religión católica. Unos afirman que abrazan el catolicismo y abjuran de sus errores; otros, que son perseguidos por sus comunidades y obligados a abandonar su patria por causa de la religión católica. Pero nosotros sabemos por experiencia que el daño recibido por los católicos del Líbano es mayor que el provecho que sacan los extranjeros de residir en el Líbano...».

«Por esta razón, nosotros decidimos y ordenamos que en adelante no se construya convento, capilla o casa de habitación para las congregaciones religiosas regulares o seculares de una comunidad extranjera a menos que su patriarca, su obispo, sus sacerdotes y su pueblo estén estrechamente unidos a la Santa Iglesia romana. Además queremos que ninguno, sea cual fuere su poder, su cometido y su posición, permita a estos extranjeros establecerse en localidades habitadas exclusivamente por maronitas...».

En cuanto a las demás Iglesias del Próximo Oriente, no subsistían sino en el marco oficial de la ortodoxia, bajo la autoridad oficial de los Patriks civiles griego y armenio de Estambul. La aparición y el desarrollo de las



ramas unidas a Roma (los uniatas) constituirán aventuras a veces heroicas. Melkitas, jacobitas, nestorianos o coptos, cada una de estas comunidades tiene su propia historia.

## 5. LOS MELKITAS

Los melkitas tienen viva conciencia de pertenecer a la ortodoxia bizantina greco-eslava. Por muy diversificado que estuviera en su contexto nacional, este mundo religioso reconocía en el patriarcado del Fanar (Estambul) y en la Iglesia rusa los dos polos de unidad de la fe ortodoxa. La cristiandad melkita de los patriarcados de Antioquía y Jerusalén es de lengua y civilización árabes; la de Alejandría se presenta ya mezclada con fuertes colonias propiamente helenas. Por lo demás, si bien la jerarquía antioquena sigue siendo árabe, la de Alejandría recibe regularmente sus titulares de Estambul, y la de Jerusalén pasa al elemento heleno a partir de Germán de Peloponeso (1534-1579). Esta última, reclutada principalmente en la Confraternidad del Santo Sepulcro, demuestra, en virtud de su sentimiento nacional y de la lucha por la posesión de los Santos Lugares, una actitud antilatina que la opone a Roma. En Alejandría, la actitud antirromana no es tan violenta, pero en el ámbito de Antioquía el uniatismo representa un movimiento de envergadura hasta el punto de que se rompe la unidad jerárquica.

Dos tendencias unionistas se manifiestan a comienzos del siglo. Una, de tono oportunista, inspira a unos obispos o patriarcas deseosos de reforzar su posición. Otra, de carácter misionero y occidental, se apoya en la ilusión del apoyo diplomático y en la ambigüedad de los movimientos masivos.

Dos aspirantes al patriarcado se habían disputado la sede de Antioquía en el curso de las últimas décadas del siglo xvii. En 1694 se reconciliaron, y uno de ellos, después de tomar momentáneamente como patriarca el nombre de Atanasio III, se contentó al fin con la sede episcopal de Alepo, con derecho a la sucesión patriarcal a la muerte de su colega y ex competidor Cirilo V. Ahora bien, Atanasio III se había declarado católico, y cuando renunció a la sede antioquena, lo hizo contra la voluntad de Roma, que continuó reconociéndole como único patriarca melkita de Antioquía (1697). En 1718, a punto de morir, Cirilo V envió al papa su profesión de fe católica. En estas circunstancias, la Congregación de Propaganda aceptó la renuncia anterior del ex patriarca Atanasio III para reconocer al viejo patriarca en funciones. Pero entonces se negó Atanasio a dejar su título patriarcal, poniendo en duda la legitimidad romana de Cirilo V. De este modo, el 9 de mayo de 1718, los dos antiguos contrincantes para la sede patriarcal se proclamaban ambos católicos y volvían a enfrentarse como rivales en virtud de esta misma confesión. Finalmente, a la muerte de Cirilo V (5 de enero de 1720), Atanasio recuperó sus funciones patriarcales.

Mientras tanto, el movimiento misionero había cristalizado en torno a algunos centros, ganándose a varios obispos. Desde 1682, el de Sidón, Euti-

mio Saifi, venía trabajando con energía en favor de la unión. En 1697, algunos monjes del convento de Balamend, situado cerca de Trípoli, abandonaron su comunidad ortodoxa para fundar en el corazón del Líbano, en Choueir, el primer monasterio melkita católico. Otros obispos enviaron también a Roma su profesión de fe. Este movimiento parecía ya muy prometedor. Como anticipo de la creación del patriarcado melkita unido, la Congregación de Propaganda designó el 6 de diciembre de 1701 a Eutimio Saifi administrador apostólico de los melkitas católicos repartidos por todo el territorio patriarcal, pero no sometidos a un obispo uniata. Con el apoyo de Roma y del cónsul francés en Sidón, Saifi fundó su congregación misionera en el convento de San Salvador (1711). Pero el celo de este leal uniata le llevó a sacrificar la tradición ortodoxa en beneficio de ciertas innovaciones litúrgicas y reformas disciplinares de tendencia latinizante. Una severa advertencia romana y la reacción de la jerarquía le impidieron seguir por este camino.

Atanasio III, una vez proclamado patriarca, se opone al movimiento lanzado por Eutimio Saifi y sus misioneros. Presente en el sínodo griego del patriarcado griego del Fanar, condena los errores de la Iglesia romana y obtiene del sultán una orden de destierro contra Saifi, en la que además se proscribe el proselitismo de los misioneros latinos (14 de septiembre de 1722). La diplomacia francesa, a impulsos de Luis XV, trata en vano de oponerse a la ejecución de esta orden (30 de octubre de 1723). En su informe dirigido a París, el embajador Bonnac explica que los griegos tienen la intención de lograr que sean expulsados los misioneros de los Estados del Gran Señor. Saifi, encarcelado, recupera su libertad gracias a la protección de las autoridades locales y consulares. Es curioso comprobar que los misioneros no se atrevían a pronunciarse acerca de la actitud del patriarca.

Las mismas dudas o ambigüedades se manifiestan a raíz de la trágica escisión del patriarcado. La muerte de Atanasio III (5 de agosto de 1724) plantea la crisis de la Iglesia melkita de Antioquía. El partido procatólico cree llegado el momento propio para hacer elegir a toda prisa un candidato francamente romano. Pero sólo uno de los obispos residenciales se presta a este juego. Consigue el acuerdo del prelado ordenante del convento de San Salvador, y ambos consagran para esta ocasión a un tercer colega. Inmediatamente, este triunvirato episcopal elige, consagra y entroniza en Damasco, el 20 de septiembre de 1724, a Serafín Tanass, sobrino de Eutimio Saifi, con el nombre de Cirilo VI. El nuevo patriarca obtiene inmediatamente la adhesión de tres obispos residenciales. Una semana más tarde (27 de septiembre), el patriarca del Fanar, a petición de los melkitas de Alepo, consagra y proclama patriarca de Antioquía a Silvestre el Chipriota, un antiguo clérigo del difunto Atanasio. Evidentemente, el sultán sólo reconoce al candidato de Constantinopla. Provisto del placet de investidura, Silvestre se impone a todo el patriarcado.

Cirilo VI y sus sucesores han de eclipsarse y se refugian en el Líbano,

viviendo en la clandestinidad hasta 1833. Las opiniones estuvieron al principio muy divididas en la jerarquía entre los fieles y los misioneros; unos estaban a favor de la persona de Silvestre, pero disconformes con sus vinculaciones a la ortodoxia, mientras que otros eran partidarios del catolicismo de Cirilo VI, pero no de su persona. En Estambul, la diplomacia francesa, protectora tradicional del catolicismo, apoyó al electo de la ortodoxia. El embajador Andrezel lo declaraba así a su ministro, Maurepas, en su correspondencia del 6 de mayo y del 23 de julio de 1725. En Roma se estudiaba mientras tanto con lentitud el expediente del patriarcado melkita de Antioquía. El 8 de julio de 1728, Benedicto XIII decidió confirmar a Cirilo VI, a condición expresa de que hiciera la profesión de fe de Urbano VIII y el juramento de no alterar nada en cuanto a los usos litúrgicos y la disciplina bizantina, restableciendo cuanto hubiera sido abrogado por Eutimio Saifi o por él mismo en estos dominios. El patriarca se comprometió a ello ante el legado romano, el capuchino Doroteo de la Santísima Trinidad. El 20 de abril de 1730, Roma confirmaba oficialmente al patriarca: el uniatismo melkita quedaba constituido.

Cirilo VI no habría de recibir el palio de la investidura hasta el 3 de marzo de 1744. Sin embargo, ya el 11 de noviembre de 1731 reunió un sínodo en Joun, Líbano, para detener ciertas reformas litúrgicas y disciplinares que ya habían pasado al terreno de los hechos. Por denuncia de sus propios religiosos vio cómo su obra era condenada en Roma el 22 de enero de 1723. Así, las intenciones y los proyectos del patriarca son constantemente atacados, mal interpretados, por influyentes religiosos basilianos y también por la Congregación de Propaganda en Roma. En el concilio de San Salvador (abril de 1736), los participantes llegan a pedir a Roma que lo desautorice. De esta forma, Benedicto XIV se ve obligado a ocuparse de los asuntos melkitas. Su constitución *Demandatam* (24 de diciembre de 1743) trata de las dificultades interiores de la Iglesia de Antioquía y de la latinización disciplinar, mientras que en su carta apostólica *Decretalem nostram* (10 de marzo de 1746) el papa confirma sus disposiciones precedentes, volviendo a insistir en ellas en una nueva constitución *Praeclaris Romanorum Pontificum* (18 de marzo de 1746). A pesar de esta intervención papal, el patriarca trata de legislar con su sínodo en lo tocante a ciertas necesidades inmediatas de su Iglesia, y el nuevo concilio de San Salvador (5 de mayo de 1751) promulga ciertas medidas de inmediata aplicación sin dar cuenta de ellas a las autoridades romanas, lo que viene a complicar aún más la situación. Cansado finalmente, Cirilo VI abdica en 1759 en favor de su sobrino Ignacio Jauhar.

Pero la sucesión patriarcal divide al episcopado melkita. Clemente XIII nombra por derecho de devolución al viejo y casi incapacitado Maximos II Hakim. La entronización de este patriarca (23 de julio de 1761) provoca un cisma agravado por una excomunión mayor lanzada desde Roma contra su oponente, Ignacio Jauhar. Maximos II muere en seguida (26 de noviembre

de 1761). Pero su sucesor, Teodosio V Dahhan, no consigue calmar los ánimos. Sólo la sumisión de Jauhar en 1768 restableció la unidad eclesiástica.

A instancias de Teodosio V y para apoyar la irradiación del catolicismo melkita, la Congregación de Propaganda extiende la jurisdicción patriarcal (13 de julio de 1772) a todos los fieles católicos establecidos en los territorios de las sedes de Jerusalén y de Alejandría. Esto era tanto como hacer imposible que sus titulares se sintieran atraídos a la unidad, reforzar la centralización en torno a la sede de Antioquía, además de intentar sustraer a los melkitas a la jurisdicción latina. Más tarde, el patriarca Maximos III Mazloum recibirá también el título patriarcal de las otras sedes melkitas de Alejandría y Jerusalén (1838); también lo obtienen sus sucesores, al igual que la jurisdicción que le va unida.

Finalmente, en 1788, Ignacio Jauhar es elegido y reconocido patriarca con el nombre de Atanasio IV. Se propuso ante todo convocar un sínodo general, cuya necesidad resultaba urgente. De acuerdo con las autoridades romanas, aspira a elaborar una legislación completa, y la Congregación de Propaganda le envía con este fin una instrucción detallada (diecinueve artículos). Pero ya hay un miembro eminente de su episcopado que se pone al frente de los exaltados: el obispo de Alepo, Germanos Adam, tan meritorio por lo demás, se hace notar por su actitud quisquillosa y por unas pretensiones doctrinales de dudosa pureza. El importante sínodo de San Salvador (octubre-noviembre de 1790) se celebra a pesar de todo y sienta un jalón importante en la legislación práctica de la Iglesia melkita. Sin embargo, a pesar de las instancias pontificias, el patriarca no consiente en enviar sus actas a Roma.

Definitivamente constituido y afirmado el uniatismo durante este siglo XVIII, no tuvo, por lo que se refiere a los melkitas, el éxito y la difusión que prometía, especialmente en el Líbano. Sus avances se imponen en San Juan de Acre y en la alta Galilea. Pero el movimiento uniata que se inició a mediados de siglo en Belén y sus alrededores no tuvo éxito a la larga, terminando con el paso al rito latino. En cuanto a las veleidades unionistas que manifestaron en Egipto Samuel Capasoules (1710-1723) y Cosmas III (1737-1746), al parecer se inspiraban en una política personal de oportunismo religioso.

La Iglesia melkita, aunque no estaba limitada al Líbano, sólo disfrutaba de una relativa libertad religiosa. La ortodoxia logró alejar de Siria y Palestina a toda la jerarquía abiertamente unida. Los mismos sacerdotes no podían ejercer su ministerio sino ocultamente, yendo de casa en casa para celebrar el servicio litúrgico e impartir la enseñanza religiosa. En el mismo Líbano, el relativo desarrollo de dos congregaciones basilianas, aspirantes ambas al monopolio episcopal, explica las tensiones internas que es dado comprobar en el curso de este siglo. Los basilianos choueritas, reclutados principalmente en el norte del Líbano, en Siria central y en Alepo, se hallaban durante la primera mitad del siglo bajo el influjo de los jesuitas; les

era fácil conseguir el apoyo de Roma para luchar contra la tendencia «latinizante» y la corriente de «adaptación disciplinar» de los primeros patriarcas y de sus partidarios, los basilianos salvatorianos. Muy pronto los basilianos choueritas recibieron una residencia-procura en Roma (Santa Maria della Navicella) y jugaron, especialmente con Benedicto XIV, el papel de informadores oficiosos sobre la situación de la Iglesia melkita.

En Oriente, a pesar de la ininterrumpida tensión interna, la jerarquía estaba empeñada en una campaña defensiva, cuyo objetivo era la emancipación con respecto a la tutela de los misioneros latinos. Estos poseían una notable baza: sólo sus capillas estaban autorizadas para el culto de los uniatas. Al prohibírseles la «comunicación litúrgica» (*communicatio in sacris*) con los ortodoxos, los uniatas habían perdido una posibilidad de contacto religioso con sus hermanos «disidentes». Entre la jerarquía melkita y los misioneros, el conflicto era cosa habitual. Los Archivos de la Congregación para Propagación de la Fe en Roma aportan a partir de 1739 pruebas de las dificultades surgidas en Alepo. Los documentos diplomáticos franceses se hacen eco de estas mismas dificultades en Damasco.

De hecho, la piedad popular ya estaba influida por las prácticas devocionales o litúrgicas de las capillas latinas. Las «reformas latinizantes» del patriarca Tanass y de su tío Eutimio Saifi representan un intento de adaptación en el sentido de los misioneros latinos. No sólo se habían mitigado los ayunos y las abstinencias (1733), sino que, según se sabe, en Alepo se celebraban nueve liturgias eucarísticas cada domingo en una misma iglesia (1746). Benedicto XIV aceptará esta forma de actuar, pero exigiendo al mismo tiempo que en el «altar mayor» sólo se celebre una liturgia, según la tradición ortodoxa. Más tarde, en el sínodo de San Salvador (1751), se introducirá el *Filioque* en el canto del símbolo de la fe para manifestar más a las claras la adhesión a Roma. El año 1760 se introducirá en Alepo la fiesta latina de san José el 19 de marzo; lo mismo harán más adelante otras diócesis melkitas y, sobre todo, la práctica popular.

Esta presión latinizante sobre el pueblo se manifiesta por la exigencia del custodio franciscano de Tierra Santa en el sentido de conferir la confirmación a los orientales, que ya la habían recibido de sus sacerdotes inmediatamente después del bautismo. También se hace ingresar a los fieles en la cofradía del escapulario, en las congregaciones marianas o en las terceras órdenes, instituciones todas ellas desconocidas del Oriente cristiano. Las constantes intervenciones del papado contra estos abusos se quedan en letra muerta.

## 6. LOS JACOBITAS

El movimiento unionista entre los jacobitas del norte de Siria y Mesopotamia tiene su origen en la intervención combinada de los maronitas y del cónsul francés Picquet. El primer patriarca creado por los misioneros y con-

firmado por Roma fue Andrés Akidjan. A su muerte (1677), los adversarios de la unión se esforzaron por impedir que le fuera nombrado un sucesor; los misioneros, con el apoyo de la diplomacia francesa, hubieron de enfrentarse con el patriarca «herético» competidor, Abd'el-Massih al-Rahhawi, apoyado por sus aliados armenios y griegos.

Es preciso también mencionar las vicisitudes de la «Cuestión de Oriente», que influyeron en los destinos del nuevo patriarca uniata Ignacio Pedro IV. Varias veces depuesto y reintegrado, murió camino del destierro el 4 de marzo de 1702, acusado de actuar como agente de los «francos». Para sucederle fue elegido un antiguo alumno de los capuchinos y de Roma, Isaac ibn Joubeir. Clemente XI encargó al embajador Ferriol de obtenerle el *placet*, pero el electo hubo de aguardar en vano el resultado de las gestiones diplomáticas. La correspondencia del embajador nos relata su suerte desdichada. El 16 de diciembre de 1704, Ferriol escribió al papa para aconsejarle la publicación del nombramiento de Isaac ibn Joubeir, pues el nuevo patriarca no podría estar seguro. Anteriormente, el 28 de marzo, el embajador había escrito a París que el candidato patriarcal permanecía desde hacía un mes en el «palacio de Francia», donde se le había ofrecido alojamiento y mesa. Ibn Joubeir no podía aguardar indefinidamente, y prefirió la estancia en Roma a una protección tan aleatoria. Ferriol lo reconocía en una carta de 28 de abril de 1706 al cardenal Sacripanti. El desterrado voluntario encontró en Roma a un antiguo colega, Atanasio Safar, obispo destituido de Mardine. Otros miembros del clero, en cambio, huían al Líbano, fundando allí en 1705 el monasterio de San Efrén, cerca de Schbenieh.

Decapitado desde sus orígenes, el uniatismo jacobita permanece sin patriarca hasta 1783. Dionisio Chokrallah ibn Sani'ah, al que Ibn Joubeir había consagrado en 1709 obispo de Alepo, retornó al monofisismo con la esperanza de que así podría sobrevivir el uniatismo. En 1723, elegido patriarca jacobita, persigue a sus antiguos fieles católicos. Sin embargo, mientras tanto el movimiento uniata avanza lentamente. Mar Hindi Zona, superior del célebre monasterio de Mar Behnam, cerca de Mosul, se pasa en 1767 al catolicismo, arrastrando consigo a toda su comunidad. En Mardine, Miguel Jarweh sigue en 1783 su ejemplo. Pero tiene que expatriarse y buscar refugio en el Líbano. Se instala en el convento de Nuestra Señora de la Liberación, en Charfeh. Reconocido como patriarca, hace de este monasterio un centro de irradiación católica contra la ciudadela secular del monofisismo jacobita, el célebre Deir el-Za'faran. Pío VI confirma la obra de Miguel mediante un breve de 22 de mayo de 1797. Por entonces, el pequeño rebaño de fieles reside, sobre todo, en Alepo y en la región de Mosul. El uniatismo constituye en estas condiciones ante todo un fermento y una esperanza. No tendrá un desarrollo importante y una organización estable hasta el siglo XIX.

## 7. LOS CALDEOS

El movimiento unionista tuvo serias vicisitudes entre los nestorianos. La experiencia anterior era poco prometedora; el primer intento de unión con Roma en Sulaka el año 1552 fracasó; el segundo, realizado con excesiva precipitación entre 1607 y 1614, desembocó en una situación ambigua; el tercero, debido a los esfuerzos combinados de los capuchinos y del cónsul-obispo François Picquet en 1681, iba echando raíces penosamente en la región de Diarbekir. Su campeón, José I, obispo de aquella ciudad, hubo de ganarse la vida como sastre; después, quebrantado por los sufrimientos, dimitió en 1696 y se retiró a Roma, mientras que su sucesor, José II, era confirmado por la autoridad romana con el título de «patriarca de Babilonia y de la nación de los caldeos».

Esta designación de «caldeos» sirvió a partir de entonces para distinguir a los nestorianos unidos a Roma. José II muere prematuramente de peste en 1713. Su sucesor, José III (1713-1757), sólo puede sostenerse a precio de oro y, como siempre se encuentra falto de dinero, la mayor parte del tiempo lo invierte en hacer colectas en Europa. Sus ausencias explican posiblemente la lentitud con que avanza su movimiento. A finales del siglo XVIII, tanto los misioneros como Roma contarán, sobre todo, con otro centro de uniatismo creado en Mosul.

Los dominicos se habían establecido allí en 1750 a petición de un pionero caldeo, el párroco Khodr. En 1778 hace en aquella ciudad su profesión de fe católica el sobrino del patriarca Elías XIII, Juan Hormez, e inmediatamente trata de conseguir la dignidad patriarcal frente al jefe reconocido del uniatismo en Diarbekir, Agustín Hindi. La autoridad romana acierta a conservar la adhesión de ambos dignatarios reconociendo a cada uno de ellos la autonomía en su territorio eclesiástico, con dependencia directa de Roma. Hormez obtiene de este modo la metrópoli de Mosul, mientras que Hindi conserva el mando en Diarbekir. Hasta el siglo siguiente no se arbitrará una solución en favor de la unidad. Situada en las fronteras extremas del Imperio otomano, la Iglesia nestoriana y caldea permanece desperdigada entre numerosos centros y enquistada entre tribus curdas y árabes muy autónomas. Esta situación geográfica explica indudablemente las vicisitudes por que ha tenido que pasar esta Iglesia hasta nuestros días.

## 8. LOS COPTOS

Muy distinta fue la suerte de la Iglesia copta tradicionalmente asentada en Egipto. Esta provincia, conquistada en 1517 por los otomanos, gozaba de una gran autonomía política. El contacto entre la Iglesia copta y el papado

con ocasión del concilio de Florencia no tuvo consecuencias. Con anterioridad al siglo XVIII no se puede señalar la existencia de un movimiento o de una tendencia favorables a la unión con Roma. La iniciativa parte de los papas. Inocencio XI e Inocencio XII no obtienen ninguna respuesta alentadora a sus reiteradas invitaciones al diálogo. El patriarca Juan XVI, sin embargo, no ignora a los jesuitas instalados en El Cairo desde 1696; su largo pontificado (1676-1718) es rico en conatos fallidos de negociaciones religiosas; hacia 1700 es objeto de nuevos tanteos. Entre 1702 y 1705, Clemente XI encarga a los maronitas Ibrahim Hanna y Gabriel Eva, así como a los jesuitas y a los franciscanos, que reanuden los contactos y, si ello es posible, las conversaciones. En principio, los delegados de Roma tropiezan con la negativa copta. Sin embargo, el patriarca no oculta a los misioneros sus deseos de negociar. Por su parte, la corte de Versalles muestra su interés por la instrucción de los coptos. En cuanto al cónsul francés en El Cairo, Maillet, escribe al ministro de París que «éstos no tienen de cristianos más que el nombre». Se ordena, por consiguiente, al superior de los jesuitas, el padre Fleuriau, que envíe a París algunos jóvenes, a fin de que reciban allí instrucción, pues se considera que ésta es una obra más prometedoras que la de enviar una misión a Etiopía. Los resultados de esta iniciativa nos son desconocidos.

En el alto Egipto ejercían los franciscanos discretamente su apostolado con gran abnegación. La crónica del padre Ildelfonso de Palermo, que abarca de 1719 a 1739, relata hechos menudos cuyo valor no es desdeñable para una historia analítica. Por su parte, el padre Fromage, jesuita, escribe el 25 de abril de 1730 que «contra toda esperanza, los coptos empiezan a abrir los ojos a la fe católica».

Parece, sin embargo, cosa segura que las relaciones del patriarca Juan XVII con Clemente XII entre 1735 y 1738 no condujeron a un movimiento de unión. Las conversiones a que frecuentemente se ha aludido no pasarían de simples propósitos. Se logró, con todo, una conquista más seria: la del *amba* Atanasio de Jerusalén. Este obispo residía junto a su patriarca en El Cairo. Su profesión de fe, con fecha 10 de agosto de 1739, indujo a Benedicto XIV a colocarlo al frente de las pequeñas comunidades católicas atendidas principalmente por los franciscanos. Su bula de nombramiento (4 de agosto de 1741) no lo convenció, sin embargo, para tomar las riendas del movimiento que se pretendía poner en marcha; prefirió quedarse junto a su patriarca, conciliando de este modo su convicción personal con la fe oficial de su Iglesia. Las normas sobre la *communicatio in sacris* fueron, al parecer, decisivas en esta ocasión; de todas formas, más tarde, los prelados coptos tratarían directamente con los superiores de la misión franciscana para dirigir, ya que no para desarrollar, el uniatismo copto.

El 4 de mayo de 1745, Benedicto XIV publicó la carta magna de la misión unionista copta, *Eo quamvis tempore*. Después de responder a ciertas cuestiones específicas, el papa desarrolla los principios fundamentales de una fecunda colaboración entre los misioneros latinos y las autoridades locales.



Dependiente de los obispos orientales, el apostolado misionero estará al servicio de los propios orientales, *in auxilium orientalium*, y deberá procurar ante todo la unión de la jerarquía y del clero con Roma. Estas directrices, al parecer tan normales, significaban, sin embargo, un ideal heroico. Las dos autoridades gemelas (la del vicario copto y la del prefecto franciscano) utilizaban sus fuerzas respectivas en un conflicto permanente. El 22 de abril de 1758, la Congregación de Propaganda trata de llegar a un arreglo atribuyendo la responsabilidad suprema al prefecto de la misión franciscana. Más tarde se volvió atrás y creó, el 17 de enero de 1780, la función de administrador apostólico, confiándola a un copto, Roccas Kudsi, que la asumió con el título de «obispo de El Cairo». Pero esta promoción oriental pareció exacerbar los conflictos. Mediante una carta de 29 de septiembre de 1781, la Congregación de Propaganda renovó las directrices de Benedicto XIV, especificando que los misioneros sólo deberían desarrollar una labor auxiliar. Todo inútil; el nuevo vicario apostólico copto, Mons. Righet, designado el 21 de abril de 1788, fue incapaz de superar las dificultades, y el convenio suscrito al término de una visita apostólica, ordenada por Roma en 1790, no impidió que siguieran las querellas en que se malgastaban las energías y quedaba olvidado el objetivo principal.

En tales condiciones, el uniatismo copto no puede representar un movimiento propiamente dicho. Replegado sobre sí mismo y consumiendo sus propias energías vitales, asiste casi como un espectador impotente a las alteraciones radicales que siguen a la presencia de Bonaparte.

## 9. ORIGINALIDAD DEL UNIATISMO

El siglo XVIII contempló, por consiguiente, el lanzamiento y en algunos casos la implantación definitiva del uniatismo en el Próximo Oriente. Este fenómeno religioso de múltiples aspectos, de destino tan poco clásico, ha de situarse siempre en el marco de la evolución histórica en que abundan los rasgos específicos del momento. Esta constatación general confirma una vez más la ley de la personalidad eclesial y de la diversidad básica del Próximo Oriente.

Más que la acción general de la diplomacia, la acción misionera parece unificar formalmente esta experiencia. Se pretendía superar los vínculos esenciales jurídicos de la intercomunicación eclesiástica. La unión con Roma debía, según se esperaba, realizar progresivamente la unificación legislativa, jurídica y hasta sacramental a expensas de las tradiciones (calificadas de divergentes) orientales. A esto se reduce el empeño por la supremacía del rito latino, la tolerancia de los ritos orientales y, como consecuencia, la latinización de las minorías orientales. A propósito de ello no debe olvidarse que, desde la época de Carlomagno, las polémicas entre Oriente y Occidente en el terreno eclesiástico habían estado promovidas siempre por las diversidades disciplinarias

y sacramentales. La época de las Cruzadas conoció una latinización absoluta del Oriente cristiano sometido. Inocencio IV se hizo campeón de estos propósitos más radicalmente que su predecesor Inocencio III. El uniatismo en el Próximo Oriente, por tanto, representó entonces una fórmula mitigada entre la latinización total y la autonomía completa. Pero durante el siglo XVIII la protección diplomática y muchas veces la superioridad intelectual de los misioneros establecidos en el Imperio turco suponían un prestigio incontestable. Ignorantes de los valores específicos del Oriente cristiano e imbuidos de su propia valía, estos misioneros tratarán, desde sus posiciones ventajosas, de imponerse a la jerarquía de unas minorías uniatas desposeídas, débiles y muchas veces desunidas, tratando de introducir lentamente, pero con tesón, las concepciones y las costumbres de la latinidad. En casos extremos, no dudarían en suplantar a la Iglesia local, creando a sus expensas nuevas jurisdicciones sobre unas nuevas comunidades latino-orientales.

La reacción de los maronitas, muy fuerte a comienzos de siglo, se aplacó. Se llegó a un compromiso, perjudicial para la antigua disciplina antioqueña, durante la actividad del legado pontificio Assemani. El concilio de Monte Líbano de 1736 consagra multitud de ideas y prácticas latinizantes. Más aún, legitima mediante su confirmación *in forma specifica* el espíritu que informa toda esta legislación. A partir de 1739, la Congregación de Propaganda tiene que intervenir, por este motivo, en un conflicto permanente entre la jerarquía melkita y los misioneros. En cuanto a las demás comunidades uniatas, armenios y coptos, también se quejan de esta latinización personal o legislativa.

Es difícil apreciar en su realidad cuantitativa la importancia de las comunidades uniatas a lo largo de este período, ya que carecemos de estadísticas detalladas procedentes de fuentes orientales; en las condiciones precarias en que se desenvolvía la vida religiosa lo único a que se aspiraba era a sobrevivir. Por otra parte, la correspondencia entre los responsables eclesiásticos locales y las autoridades romanas se refiere a problemas de detalle relacionados con la vida cotidiana. Sin embargo, un informe circunstancial de la custodia franciscana de Tierra Santa estudiado en la asamblea general de la Congregación de Propaganda el 17 de febrero de 1761 permite al historiador hacerse una idea general de ciertos centros católicos del Próximo Oriente. Paolo di Piacenza, custodio de Tierra Santa, responde en él a un cuestionario muy detallado enviado desde Roma. De este modo es posible comparar en cada una de las agrupaciones más importantes la proporción de fuerzas entre los misioneros latinos de las distintas congregaciones y el clero de los diversos ritos orientales, así como la proporción de fieles de cada confesión. Se advierte la importancia del elemento misionero latino en comparación con el número relativamente reducido de los fieles y clero orientales. En algunos centros y para ciertas comunidades los católicos unidos a Roma sumarían 45.515, de los que más de 2.000 practicaban por entonces el rito latino<sup>1</sup>.

En aquella zona, todo el siglo transcurre bajo el signo de este problema. Benedicto XIV, tan latinizante con respecto a los ítalo-griegos y albaneses de

Italia meridional, rechaza, con todo, este mismo método en lo que se refiere al Próximo Oriente. A él se deben numerosas cartas y constituciones apostólicas sobre este problema en las que se formula siempre con precisión una doctrina antilatinizante, pero apenas si se tuvieron en cuenta, utilizando sólo las disposiciones onerosas, válidas únicamente en el contexto italiano. De este modo la cuestión del latinismo hipotecó el movimiento uniata para mucho tiempo ante los ojos de la ortodoxia, que se sintió vejada por todo ello. En cualquier caso, se abusó de las fuerzas vivas. Hubo en muchas ocasiones menos preocupación por vincular al prójimo a la Iglesia en caridad y verdad que por promover una mística de conquista religiosa. Es posible que éstas hayan sido las causas de que el porvenir del catolicismo en el Próximo Oriente viera desvanecerse muchas de sus posibilidades.

DATOS RELATIVOS A LAS  
CONFESIONES CRISTIANAS EN ORIENTE

INFORME DE LA CUSTODIA FRANCISCANA DE 1761

*Jerusalén:* Católicos: 632, de ellos 342 de origen griego; 144, maronita; 86, siríaco; 89, armenio; 13, copto, y 18, caldeo. Son muy pobres y viven de las limosnas de Tierra Santa. Su rito es el latino, salvo para los maronitas, que observan su propio rito. Dos religiosos latinos y dos sacerdotes seculares, uno siríaco de Jerusalén y otro caldeo. Dos maestros, uno religioso franciscano y otro sacerdote árabe. Durante veinte años, 32 conversos. En Jerusalén hay muchos herejes y cismáticos. Los griegos tienen 19 iglesias, 13 sacerdotes seculares, 40 monjes y seis obispos; los armenios, seis iglesias, tres sacerdotes seculares, 27 monjes y cuatro obispos; los siríacos, dos iglesias y cuatro sacerdotes, y los coptos, tres iglesias y tres sacerdotes.

*Belén:* Católicos: cerca de 1.000, casi en la indigencia; practican libremente el rito latino en la iglesia de Santa Catalina, la única parroquia; dos sacerdotes franciscanos. Los herejes y cismáticos tienen iglesias y sacerdotes; los griegos, 12 monjes, y los armenios ocho, tres de ellos sacerdotes; los ortodoxos tienen seis sacerdotes para el servicio de los fieles.

*Beit-jala:* Tres sacerdotes seculares greco-católicos, casados, enviados por su patriarca. Siguen un rito propio en lengua árabe, pero según una rigurosa liturgia. Celebran en las grutas cerca de la Natividad y en las casas privadas. Desde siempre vienen distribuyendo la comunión bajo especie fermentada incluso a los fieles latinos, cuyas confesiones escuchan sin permiso del custodio latino.

*San Juan in Montana (Ain Karim):* 95 latinos de origen greco-católico, pobres; viven de los santuarios. El párroco predica en árabe y en la misma lengua se celebra la liturgia.

*Rama (antigua Arimatea):* Católicos: 78 de ellos 27 latinos, 20 maronitas, 30 melkitas o greco-católicos y un armenio; siete franceses, el vicecónsul y seis comerciantes.

*Jaffa:* Cerca de 40 católicos, de ellos 20 melkitas greco-católicos que observan su propio rito; los demás, de rito latino, son: dos europeos, dos comunidades cismáticas, griegos y armenios, con conventos, iglesias y casas rectorales. Los ortodoxos melkitas

tienen tres sacerdotes, tres diáconos y una iglesia; los armenios, cuatro sacerdotes y seis diáconos.

*Nazaret:* Católicos: 652, muy fervorosos, pero en la miseria. Una sola iglesia católica y un franciscano. Se practica allí libremente el cristianismo, sin riesgo de persecución. Los ortodoxos cuentan con dos sacerdotes seculares y un obispo. No hay *communicatio in sacris* salvo para los funerales.

*San Juan de Acre:* Latinos orientales: 125, procedentes de Damasco, Jerusalén, Belén y Nazaret. Greco-católicos: 1.000 aproximadamente; 190 maronitas; seis siríacos y dos coptos. Europeos: 20, algunos venecianos casados allí en número de 17. El ejercicio del culto es libre.

*El Cairo:* Latinos orientales: unos 30; católicos orientales: 1.500 aproximadamente, la mayoría de ellos greco-melkitas católicos, después coptos y finalmente maronitas. Los orientales católicos siguen su propio rito. Los greco-católicos asisten a los oficios en la iglesia cismática, y sus sacerdotes actúan como verdaderos párrocos con respecto a sus fieles, negándose a reconocer la jurisdicción sobre ellos de los franciscanos. Vejaciones y persecuciones por parte de los infieles, los herejes y los cismáticos, los griegos sobre todo. Cuatro capillas latinas, de ellas dos consulares y dos regulares para los jesuitas y los capuchinos. Las liturgias y funciones orientales se realizan en la capilla de los venecianos en Musky (franciscanos). Dos maestros, de ellos uno laico y el otro un sacerdote copto que sustituye a los jesuitas en la instrucción de la juventud. Once sacerdotes orientales católicos y 15 misioneros, de ellos ocho franciscanos, tres reformados italianos, dos jesuitas y dos capuchinos franceses. Los franciscanos tienen un convento regular; los restantes religiosos viven en casas privadas como los restantes feligreses. Sólo los observantes y los capuchinos visten su correspondiente hábito; los demás usan las vestiduras religiosas orientales. La predicación se hace en árabe. Los jesuitas trabajan entre los comerciantes y en las casas privadas.

*Alejandro:* Cuatro latinos orientales que prefieren seguir el rito latino; una iglesia latina y una capilla del consulado veneciano. Práctica libre de la religión. No hay *communicatio in sacris*, salvo en las bodas y en los entierros. Los coptos son ignorantes y los griegos hostiles.

*Rosetta:* 27 greco-católicos que siguen su propio rito. El informe añade esta observación que reproducimos en latín por su sabor: *Panem divini verbi arabico vel etiam italico idiomate fidelibus praebebat et latinam liturgiam doctrinamque christianam in idiomate vulgari exsequuntur* \*.

*Alepo:* Católicos: 30.000. Desde la constitución apostólica *Demandatam*, los orientales conservan su propio rito, pero algunos han preferido morir sin sacramentos antes que retornar a él. Los herejes y cismáticos tienen su propia iglesia. Los griegos ortodoxos cuentan con un obispo y siete sacerdotes; los siríacos, un obispo y diez sacerdotes; los armenios, dos iglesias, un patriarca, un obispo y 20 sacerdotes. En principio, práctica libre de la religión, salvo la persecución por parte del obispo ortodoxo. Dos iglesias católicas abiertas, la de los franciscanos y la de los maronitas. A excepción de los maronitas, todos los católicos orientales comunican con los herejes y cismáticos, pero cada cual conserva su religión. Dos sacerdotes orientales tienen los privilegios de los

---

\* Se hace partícipes a los fieles del Pan del Verbo Divino en árabe y en italiano; la liturgia latina y la doctrina cristiana se realizan en lengua vulgar.

misioneros. Doce misioneros: un carmelita de Bohemia, tres jesuitas (uno de ellos alemán), tres capuchinos belgas y cinco franciscanos (italianos). Únicamente los maronitas catequizar abiertamente en sus iglesias. El conflicto entre franciscanos, por una parte, y jesuitas y carmelitas, por otra, es permanente. Estos últimos enseñan a los greco-católicos que pueden pasar todo el año sin misa, que no están obligados a asistir a ella en los franciscanos y que el *via crucis* que se practica entre los franciscanos es una innovación que tiende a la herejía. No hay error alguno en cuanto a la fe entre los orientales católicos. Desde hace veinte años ha aumentado mucho su número, pero es preciso multiplicar los misioneros, pues los patriarcas orientales católicos son perseguidos; por otra parte, conviene que cada misionero trabaje dentro de los límites que se le han asignado.

*Alexandretta*: Sólo 12 católicos. Prácticamente, toda la ciudad está habitada por ortodoxos.

*Tripoli*: 200 maronitas, siete siríacos, 14 franceses y otros tres europeos. Un obispo ortodoxo y cinco sacerdotes muy apegados a su rito, perseguidores de los católicos. Un franciscano, un carmelita, un jesuita con dos hermanos y dos capuchinos franceses. Los jesuitas visten al estilo del país.

*Sidón*: Católicos: 1.200 aproximadamente, de ellos 1.000 greco-católicos y 200 maronitas. Todos siguen el rito oriental. No hay orientales latinos. Pocos europeos; los franceses tienen un cónsul; los greco-católicos un arzobispo y un clero numeroso. Los misioneros son: cinco franciscanos, dos jesuitas y dos capuchinos.

*Latakia*: unos 100 católicos, maronitas de condición depauperada. Practican el comercio con Francia. Una parroquia franciscana. Los ortodoxos tienen cinco iglesias, un obispo y numerosos sacerdotes, poseídos de un odio «inextinguible» hacia la Iglesia romana y los «francos».

*Damasco*: 300 latinos confirmados; 4.000 greco-católicos; 170 siríacos; 120 maronitas y 25 armenios. En las aldeas de la zona hay además otros 4.000 greco-católicos. De momento no hay ninguna misión a causa de las persecuciones. Doce sacerdotes greco-católicos y otros seis en las aldeas, tres sacerdotes maronitas y dos siríacos. En la ciudad hay tres capillas latinas: una de franciscanos, otra de jesuitas y la tercera de capuchinos. En los alrededores hay 10 aldeas católicas; siete escuelas, entre ellas la de los franciscanos con 215 alumnos, la de los jesuitas con 150 y la de los capuchinos con 70 aproximadamente; dos escuelas para los maronitas con 16 y 17 alumnos y una para los siríacos con 20 alumnos; en el sector de Midán hay una escuela con 20 alumnos. Los greco-católicos aumenta cada día. Los orientales católicos han sido confirmados a raíz del decreto de 8 de marzo de 1757. Los franciscanos son seis en total; desde que comenzó la persecución, los jesuitas han abandonado la ciudad. No se conoce el número de los capuchinos. Franciscanos y capuchinos se visten conforme a sus constituciones, los jesuitas lo hacen al estilo oriental. Los greco-católicos carecen de iglesia propia a causa de la persecución. El catecismo se enseña en árabe conforme al texto de Belarmino.

En otro informe de los franciscanos de Tierra Santa a la Congregación de Propaganda del 3 de marzo de 1766 no parecen reflejarse cambios importantes en la situación descrita, salvo en relación con Nazaret y Palestina, en que el informador se siente obligado a añadir más detalles referentes a los greco-católicos y a las dificultades de éstos con los latinos que tratan de someterlos a su jurisdicción.

En cuanto a toda esta nota, cf. L. Lemmens, *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta* II, 175-257; *ibid.*, 45-58.

Los datos anteriores pueden resumirse de esta forma: Católicos de los principales centros de Oriente en 1760:

	<i>Católicos</i>	<i>Rito latino</i>	<i>Rito oriental</i>
Jerusalén ... ..	632	488	144
Belén ... ..	1.000	1.000	—
San Juan in Montana ... ..	95	95	—
Rama ... ..	78	27	51
Jaffa ... ..	40	20	20
Nazaret ... ..	652	?	?
San Juan de Acre ... ..	1.323	125	1.198
El Cairo ... ..	1.530	30	1.500
Alejandría ... ..	4	—	4
Rosetta ... ..	27	—	27
Alepo ... ..	30.000	—	30.000
Alexandretta ... ..	12	?	?
Trípoli ... ..	207	—	207
Sidón ... ..	1.200	—	1.200
Latakia ... ..	100	—	100
Damasco ... ..	8.615	300	8.315
	<hr/> 45.515	<hr/> 2.085	<hr/> 43.430

En este total no se incluyen los maronitas y algunos melkitas, caldeos y siríacos de centros de difícil control por proceder sus datos de fuentes unilaterales.

SEGUNDA PARTE

*LA RESTAURACION*

(1800-1848)

por el profesor

G. DE BERTIER DE SAUVIGNY

## INTRODUCCION

### 1. SE INICIA UN NUEVO SIGLO Y CON ÉL EL ESTADO LAICO

Cuando Noé salió del arca después del diluvio no debió de encontrar el mundo tan cambiado como un hombre del siglo XVIII al sentirse lanzado al nuevo siglo que se abría con el año 1800<sup>1</sup>. Un mundo, una civilización se hundían, después de haber prestado albergue durante siglos al edificio religioso, dejando adivinar confusamente que de sus ruinas habrá de surgir una sociedad nueva. ¿Encontraría un lugar en ella la Iglesia de Cristo?

Revoluciones políticas. El cataclismo que había barrido en Francia el Antiguo Régimen había asestado al mismo tiempo un golpe mortal a los principios que hasta entonces habían servido de cimiento a los Estados. Al sistema aristocrático y monárquico se oponía el ideal democrático; frente a la autoridad de derecho divino, transmitida hereditariamente, la que se funda en la libre elección del pueblo. La historia política de los Estados durante la primera mitad del siglo XIX será ante todo la crónica de la lucha entre estos dos principios, entre estos dos sistemas. ¿Se mantendrán neutrales las Iglesias en este conflicto? Ciertamente podían y hasta debían aceptar, en teoría, cualquier organización política que les permitiera ejercer su misión, y el sistema democrático en modo alguno resultaba incompatible con su existencia. Más aún, la mayoría de las comunidades protestantes venían aplicando ya desde mucho antes este mismo sistema para su gobierno local. Pero, por lo que se refiere a la Iglesia católica, una larga asociación la tenía habituada al principio monárquico, y lo que es más, su propia organización, basada en este principio, iba a hacerle muy difícil aceptar el principio opuesto para la sociedad civil. El cardenal Consalvi escribiría en septiembre de 1820: «El principio fundamental del gobierno constitucional, cuando se aplica al gobierno de la Iglesia, se convierte en un principio de herejía. Si fuera introducido en los Estados de la Iglesia, se pretendería inmediatamente que fuese extendido también al gobierno de la misma Iglesia»<sup>2</sup>. Por otra parte, la Revolución, al menos en Europa, había adoptado en seguida un sesgo anticatólico. Todo, por consiguiente, conspiraba para lanzar a la Iglesia hacia las filas de las fuerzas reaccionarias, alianza que no sólo habría de resultar peligrosa en el futuro, que contemplaría el triunfo del sistema



por ella combatido, sino ya en el momento presente, debido a los compromisos que se vería obligada a contraer por consideración a sus aliados.

La Revolución produjo además un nuevo fenómeno: el Estado laico, ajeno por principio a toda obediencia religiosa. Los Estados Unidos de América dieron el primer paso, y la Francia revolucionaria siguió el ejemplo a continuación. Pero la Iglesia católica estaba acostumbrada a tratar con soberanos católicos, cuya sofocante protección se trataba de contener, o con soberanos protestantes, cuya intolerancia persecutoria había que mitigar. ¿Podría aceptar ahora verse eliminada de la vida pública? ¿Acertaría a adaptar sus métodos al derecho común de los individuos y de las sociedades?

Finalmente, el derecho de los pueblos a disponer de sí mismos, subproducto del principio democrático, no tardaría en revelarse como un explosivo mucho más potente que el liberalismo constitucional, pues la pasión nacionalista podía incluir en su campo de acción elementos que hasta el presente habían sido apoyos naturales del orden antiguo: aristocracia y clero. Ocurriría incluso que aquí y allá, en Irlanda o en los países eslavos, el clero se situase en las avanzadillas de la lucha por la independencia nacional: fuente de problemas infinitamente espinosos para la Iglesia. ¿Cómo conciliar el respeto debido a las autoridades constituidas con la simpatía hacia los oprimidos? ¿Cómo negar apoyo moral a las nacionalidades católicas cuya lucha por la independencia política revestía todos los caracteres de un combate en pro de la libertad religiosa? ¿Cómo tratar con los gobiernos surgidos de unas revoluciones nacionales cuya buena disposición era indispensable para asegurar la continuidad de la institución eclesiástica? También en este terreno la coyuntura histórica tendía, desgraciadamente, a ligar la causa de la Iglesia católica con la de las fuerzas conservadoras. Efectivamente, resultaba que la cabeza de la cristiandad era al mismo tiempo monarca de un Estado cuya supervivencia era incompatible con la realización de uno de los más potentes movimientos nacionalistas, el del *Risorgimento* italiano. Todo lo que fuese dar alientos a la causa de las nacionalidades —incluso fuera de Italia— resultaría al mismo tiempo un golpe contra el poder temporal, y el papa iba a encontrarse en la odiosa necesidad de buscar el apoyo de los extranjeros contra sus propios súbditos.

## 2. LA IGLESIA Y LA REVOLUCION ECONOMICA Y SOCIAL

En un primer tiempo, que se inicia ya muy claramente en pleno siglo XVIII y que en Europa occidental se acelera en virtud de la Revolución francesa de 1789, se había visto caer la vieja sociedad aristocrática, que aceptaba como de derecho divino la desigualdad de condiciones fundada en la estirpe y aceptaba para la conducta un código en que el honor contaba más que el dinero. En lugar de aquélla, impulsada por el progreso del comercio tanto como por el de las ideas liberales, ascendía una sociedad burguesa que

no aceptaba otra jerarquía que la del dinero y los cargos públicos. En esta sociedad utilitaria, volcada toda ella hacia el progreso material, hacia la conquista del mundo presente, ¿con qué auditorio podría contar el mensaje evangélico? ¿Qué influencia podría conservar una Iglesia que había sido aliada de la aristocracia, por una parte, y, por otra, predicaba una moral tan contraria a los postulados del capitalismo?

Pero he aquí que a la zaga de esta primera revolución social, al llegar el siglo XIX, avanza una nueva ola, todavía más fuerte; surgida de la revolución industrial en sus comienzos, apresura la decadencia de la aristocracia terrateniente y prepara la disolución de aquella estructura rural en que la Iglesia había insertado sus instituciones a lo largo de un trabajo de siglos. Por todas partes surge ya una clase obrera, sin raíces, sin esperanza, condenada a una existencia inhumana. ¿Caerán a tiempo en la cuenta las Iglesias de la novedad revolucionaria de este fenómeno? ¿Sabrán adaptar a la nueva coyuntura su organización y sus métodos tradicionales?

Aquella revolución económica y social que iba trasformando la sociedad occidental habría de tener también enormes repercusiones a escala mundial; en virtud de su propio impulso, Europa se adelantaba de manera decisiva a las restantes partes del mundo, y este desequilibrio habría de traducirse en un expansionismo que implantaría por todo el planeta el reinado del hombre blanco: explorador, negociante, misionero, plantador, minero, conquistador, administrador. El siglo XIX, por consiguiente, estaba llamado a ser también el siglo del imperialismo y la colonización de signo europeo. Ocasión singular para las Iglesias, pero, al mismo tiempo, una enorme responsabilidad. Esta civilización occidental que iba a difundirse por todo el mundo era en cierto sentido hija del cristianismo. ¿Podrían desinteresarse las Iglesias de estas conquistas? ¿Acaso no estaban obligadas a sacar partido de las nuevas facilidades de transporte, del prestigio que aureolaba al hombre occidental, para realizar de una vez para siempre el sueño misional, *euntes ergo docete omnes gentes...*? Idea exaltadora, pero no carente de riesgos: ¿acertaría el misionero cristiano a distinguir adecuadamente entre la aportación material de Occidente y su mensaje espiritual? ¿No le ocurriría, como al español del siglo XVI, verse tentado de imponer la fe a punta de espada, de corromper la pureza del evangelio por los compromisos con los poderes del dinero y las ambiciones nacionales, vehículos de expansión colonial?

### 3. LA DEFECCION DE LOS INTELECTUALES

La revolución intelectual, que había precedido, facilitado y acompañado a la revolución política, había alejado de las Iglesias a un gran número de sus bautizados. Desde la Reforma protestante, la Iglesia católica nunca había sufrido una defección tan masiva. Esta defección era motivada por una alienación grave de otro tipo muy diferente. Los protestantes habían comba-

tido contra la Iglesia católica en nombre de un cristianismo más puro; entre ellos y los católicos seguía habiendo un cuerpo de creencias comunes; su acción había provocado incluso una profundización del pensamiento católico y un saneamiento de su disciplina. Pero la ideología revolucionaria del siglo XVIII atacaba las mismas bases del cristianismo.

Este aspecto anticristiano del movimiento intelectual se mantendría presente durante todo el siglo XIX, explícita o implícitamente, en casi todos los esfuerzos del espíritu humano. En todo caso, la rápida expansión en todos los sentidos del horizonte científico plantearía al pensamiento cristiano más de un problema, obligándolo a revisar muchas de las posiciones tradicionales. ¿Cómo seguir manteniendo, por ejemplo, una interpretación literal de la Biblia después de los descubrimientos de la geología, de la paleontología, de la astronomía? Los progresos de la filología, del método crítico en la historia, permitirían poner en duda hasta el valor del Nuevo Testamento. Iba a resultar muy tentadora la idea de aplicar al cristianismo los métodos utilizados para el estudio de las religiones orientales mejor conocidas, sacando de su estudio comparado consecuencias muy peligrosas para la fe. Si el pensamiento religioso no se mostraba capaz de asimilar rápidamente todo el nuevo aporte de las ciencias, si se encerraba en una defensa estática, se haría aún mayor el riesgo de un divorcio entre la razón y la fe, entre la Iglesia y el mundo moderno.

La enorme fermentación de las ideas sociales provocada por la conciencia general de que habían llegado unos tiempos nuevos era otro de los aspectos de esta revolución intelectual, a propósito del cual el pensamiento cristiano estaba también en peligro de retrasarse con respecto a la marcha de su siglo. Baste recordar las corrientes del pensamiento representadas por Bentham, Saint-Simon, Auguste Comte, Karl Marx y se comprenderá que todos ellos aportaban algo radicalmente nuevo que resultaba a la vez infinitamente peligroso para el cristianismo.

En el terreno puramente literario hay que tener en cuenta también el romanticismo, exaltación del individuo, glorificación de sus pasiones, y todo ello difundido a través de una prensa cada vez más poderosa en un público que iba creciendo cada día merced a los avances de la educación.

Finalmente, las mismas bases del pensamiento, aquella filosofía aristotélica que el cristianismo había logrado exorcizar y asimilar, eran puestas en tela de juicio. Hasta Descartes y Spinoza quedaban ya superados. El kantismo debilitaba la confianza en el proceso racional, transfiriendo la fe en Dios del terreno racional puro al de la razón práctica, a cuyo nivel quedaba reducida a un postulado indemostrable. Hegel iba a reemplazar a Dios por el Absoluto, y su vocabulario pseudocristiano abría las puertas a las más peligrosas confusiones. Feuerbach, finalmente, seguido de cerca por Augusto Comte, encontraría el medio de eliminar radicalmente al Dios creador de los cristianos, haciendo de la divinidad una creación de la humanidad.

El pensamiento cristiano, entrenado desde hacía siglos en las sutilezas

de la controversia teológica contra los fantasmas de pasadas herejías, y la apologética católica, orientada concretamente a combatir contra los más fornidos atletas de la Reforma protestante, parecían tan escasamente preparados para hacer frente a estos ataques como lo estaría un caballero feudal ante una división acorazada.

#### 4. BROTOS RENOVADORES EN LA IGLESIA

Pasando revista a los peligros con que se enfrentaba la Iglesia católica en los umbrales del siglo XIX, se comprende fácilmente que algunos dieran por seguro que la vieja institución estaba condenada a enervarse y desaparecer rápidamente. Humanamente hablando, las probabilidades de sobrevivir parecían muy tenues.

Las Iglesias protestantes, por su parte, no parecían hallarse en una oposición tan directa con las fuerzas revolucionarias ni tan moralmente heridas. En el plano político, las regiones en que estaban más sólidamente arraigadas —Inglaterra, Alemania del Este, Escandinavia, Estados Unidos— habían salvado el bache revolucionario, y en los países católicos, los protestantes debían sentirse más o menos solidarios de una revolución que les había traído consigo una nueva libertad. Desde el punto de vista intelectual, el evangelio de Jefferson y los constituyentes de 1789 tenían muchos puntos de contacto con la Reforma; la libertad de pensamiento y de expresión, mayor dentro del cristianismo protestante, podía crear también entre él y los filósofos modernos zonas de interpenetración. En una palabra, si a comienzos del siglo XIX el cristianismo parecía tener aún ciertas posibilidades de supervivencia, éstas se daban más del lado de las Iglesias surgidas de la Reforma que del de la Iglesia católica, herida en su cabeza y en sus miembros. Apenas es preciso añadir que el cristianismo ortodoxo oriental, totalmente aislado del resto de la cristiandad por los despotismos ruso y otomano, parecía, por decirlo así, al margen del drama, impermeable a la vez a las fuerzas de destrucción y a los fermentos de renovación.

Echando una mirada a la Iglesia católica, cualquier atento observador hubiera podido comprobar que la gran crisis revolucionaria había tenido algunos resultados saludables, y que las destrucciones sobrevenidas en algunos puntos habían desbrozado el terreno, dejándolo listo para nuevas construcciones. En la mayor parte de los Estados católicos, la Iglesia se hallaba sometida antes de 1789 al arbitrio de unos monarcas que la utilizaban muchas veces con fines puramente políticos. El episcopado, reclutado casi todo en las filas de la aristocracia, llevaba de ordinario una vida ostentosa, poco compatible con las preocupaciones evangélicas, y que en todo caso ponía una distancia insalvable entre él y el bajo clero; en Alemania especialmente seguía habiendo un cierto número de príncipes obispos, soberanos temporales más que pastores. Los mismos papas, cuando no estaban también

demasiado absortos por las preocupaciones temporales, carecían de los medios necesarios para imponer sus directrices a los obispos y al clero. La Revolución derrocaba los tronos protectores, expulsaba a los obispos, pero hacía que el clero se volviera a la Santa Sede buscando en ella inspiración y una línea de conducta. La caída de las viejas estructuras políticas desembarazaba a la organización eclesial de sus compromisos temporales. La prueba de la persecución y la pobreza eliminaba del clero una serie de elementos impuros o débiles, reavivaba en los mejores el sentido de su vocación, hacía brotar las flores del heroísmo y la santidad. Lo mismo ocurría en el pueblo cristiano y frente a la apostasía de una parte de las clases burguesas, impulsoras y beneficiarias de la Revolución, saltaba a la vista, como una promesa de futuro, la fidelidad conmovedora, heroica a veces, de masas de gente humilde. Por otra parte, en la aristocracia de la sangre y del pensamiento, que había sido la primera en ceder ante la incredulidad, empezaba a notarse movimiento de retorno; el mito del progreso y el prestigio de la razón se habían visto brutalmente sacudidos por los horrores de la Revolución; a golpes de desilusión y de pruebas amargas, muchos se volvían buscando el consuelo de la fe; otros estaban persuadidos de que para alcanzar una restauración del orden político y social no quedaba otro camino que una estrecha alianza con el papado, símbolo de autoridad y guardián de la moralidad. Los mismos protestantes llegaban a esta conclusión, como se vio en Ludwig von Haller, por ejemplo.

Así se perfilaba la Iglesia católica en los umbrales del siglo XIX: fortaleza desmantelada a trozos, perdidas muchas de sus defensas avanzadas, sospechando apenas las nuevas tempestades y las trampas mortales que contra ella se preparaban; conservando a pesar de todo sus estructuras esenciales, y brillando con más fuerza al viento de las tempestades, bien resguardada en el centro de su fortaleza, la llama eterna.

## CAPITULO I

### EL PAPA Y EL EMPERADOR

#### 1. CONCORDATO ENTRE NAPOLEON Y LA SANTA SEDE

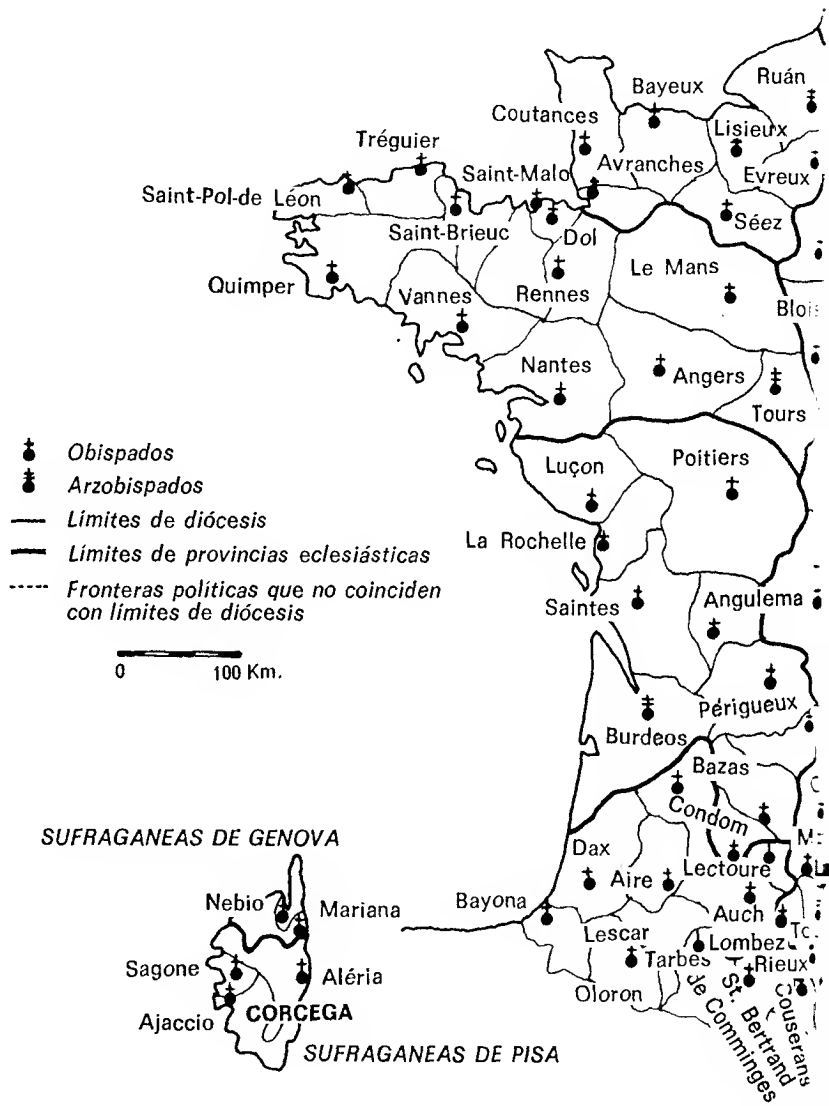
«Pío VI y último»... Quienes en Francia designaban así al desdichado pontífice, muerto en Valence-sur-Rhône el 29 de agosto de 1799, tomaban por realidades sus propios deseos. Ciertamente, la elección de un sucesor en aquellas circunstancias presentaba excepcionales dificultades. ¿Cómo reunir en el plazo fijado a los cardenales que se hallaban dispersos como consecuencia de la guerra en Italia? ¿Dónde hallar las condiciones de seguridad y tranquilidad indispensables para celebrar el cónclave? Afortunadamente, el papa difunto, previendo todos estos peligros, había introducido mediante actuaciones formales importantes excepciones en las normas tradicionales. El cardenal Albani, decano del Sacro Colegio, se encontraba de esta forma libre para designar lugar y fecha de la reunión y en condiciones para aceptar la oferta que le hizo el emperador de Austria. Bajo su protección podría celebrarse el cónclave en Venecia, en la abadía benedictina de la isla de San Jorge, acondicionada para el caso, corriendo todos los gastos por cuenta del emperador.

El cónclave se inició el 1 de diciembre de 1799; de los cuarenta y seis cardenales que había por entonces, sólo treinta y cinco pudieron acudir. En seguida se formaron dos partidos, el de los *politicanti*, discretamente apoyados por España, y el de los *zelanti*, animados por el cardenal austríaco Herzan. Ambos partidos se mostraron tan obstinados, que pasaron tres meses enteros sin que se dieran indicios de una solución. Esta habría de surgir a base de los esfuerzos combinados de dos personajes secundarios: monseñor Ercole Consalvi, auditor de la Rota y encargado de la organización material del cónclave, y monseñor Antonio Despuig, representante oficioso del rey de España. Ambos prelados habían venido insistiendo en proponer al cardenal Chiaramonti, obispo de Imola, a pesar de los inconvenientes que en principio habían servido de motivo para que los electores lo descartaran: su relativa juventud —cincuenta y ocho años— y, sobre todo, el ser hechura del papa difunto. Con una paciencia inagotable, Despuig y Consalvi habían esperado el momento propicio, trabajando mientras tanto, sin que se notara,

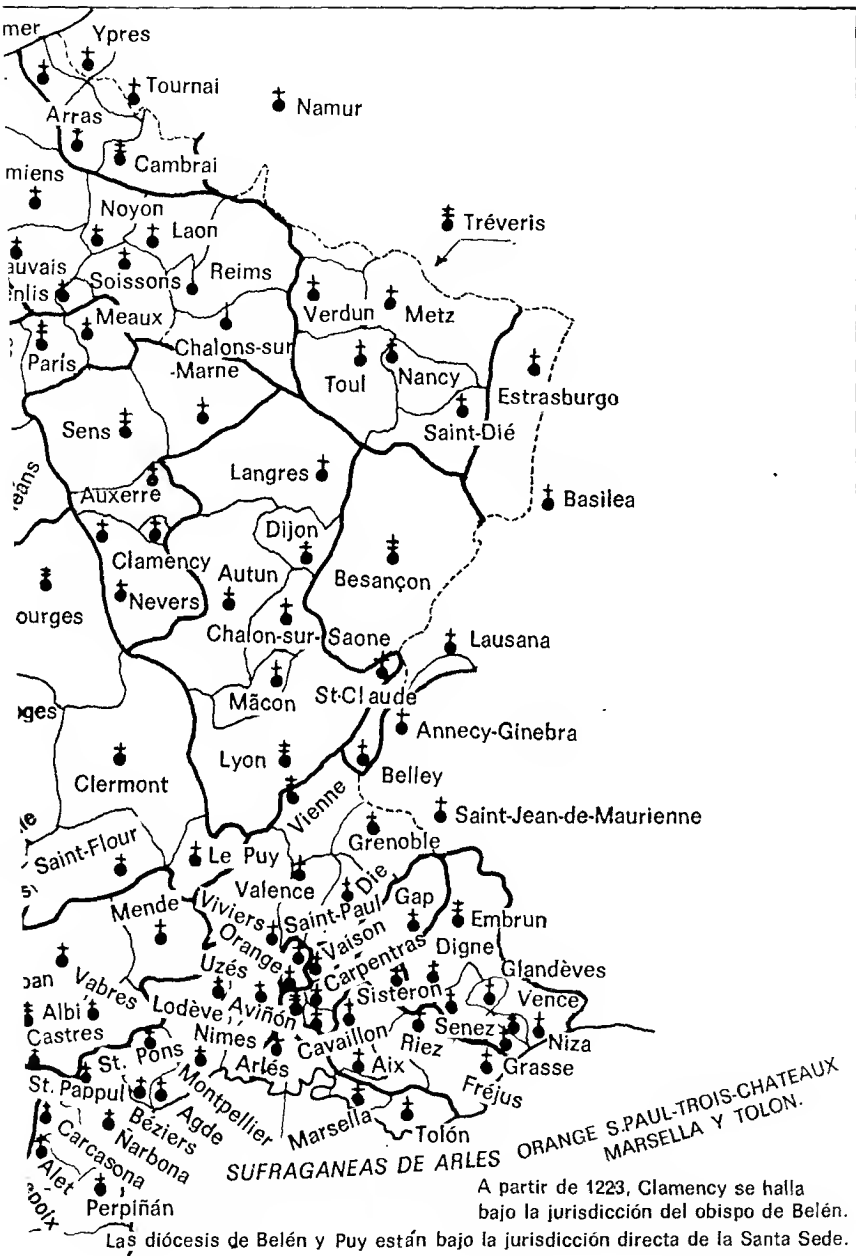
Según S. Delacroix,  
*La réorganisation de l'Eglise de France après la Révolution*

Saint

Boulogne



**DIVISION ECLESIASTICA DE FRANCIA ANTES DE LA REVOLUCION**





por hundir todas las demás candidaturas. Finalmente, fue propuesto el nombre de Chiaramonti y, como por milagro, resultó aceptado unánimemente. El 14 de marzo de 1800 era elegido el nuevo papa, que tomó el nombre de Pío VII en recuerdo agradecido de su benefactor.

Recientes y admirables trabajos<sup>1</sup> han puesto en claro los antecedentes de aquel a quien la Providencia colocaba al timón de la Iglesia en tan críticas circunstancias. Nacido en Cesena, pequeña ciudad de la Romaña, en 1742, y de noble familia, Bernabé Chiaramonti se había sentido atraído desde muy pronto por la vida religiosa; apenas cumplidos los catorce años tomó el hábito benedictino en la abadía de Santa María de Cesena. Estudiante y luego profesor de teología, pasó sucesivamente por las abadías de Santa Justina de Padua, de San Juan de Parma y de San Pablo Extramuros de Roma. Lo que se sabe de sus lecturas y de sus enseñanzas revela que estaba dotado de un espíritu excepcionalmente abierto. Pío VI, como él, natural de Cesena, le había distinguido desde hacía tiempo; en diciembre de 1782 le nombró obispo de la minúscula diócesis de Tívoli; luego, en febrero de 1785, fue designado para la diócesis más importante de Imola, al mismo tiempo que se le confería el capelo cardenalicio. La invasión de los ejércitos franceses en 1797 y la anexión del territorio de Imola a la República cisalpina pusieron de relieve las eminentes cualidades del cardenal Chiaramonti. Frente a un régimen que no ocultaba su hostilidad, defendió con firmeza los derechos de la Iglesia, pero al mismo tiempo propugnaba la sumisión en el terreno político. Y lo que es más, en términos cuidadosamente elegidos, inatacables desde un punto de vista doctrinal, proclamó en una famosa homilía (Navidad de 1797) que la forma democrática de gobierno no repugnaba en modo alguno al evangelio, sino que, muy al contrario, exigía más que cualquiera otra el ejercicio de las virtudes cristianas. Bonaparte leyó este texto y le causó sensación; no olvidaría a su autor.

El aspecto físico del nuevo pontífice, su rostro ascético y fino, iluminado por una mirada de dulzura cautivadora, fue exteriorizado de manera incomparable por Louis David. En cuanto a su personalidad moral, «en él se conjugan armoniosamente la fuerza y la dulzura; sus maneras están hechas de energía mesurada, de finura a veces maliciosa, de encantadoras delicadezas; siempre es el mismo: recto, sencillo, comprensivo y sincero, lleno de cordialidad, de una paciencia incansable, de una bondad inquebrantable...»<sup>2</sup>.

El nuevo papa demostró inmediatamente su sagacidad en la elección del hombre que habría de ser su brazo derecho hasta el final de su pontificado, monseñor Ercole Consalvi, nombrado al principio prosecretario y, más tarde, en agosto de 1800, secretario de Estado y cardenal. La firmeza de Pío VII se manifestó ya en sus primeras decisiones. A pesar de todas las presiones del emperador de Austria, que hubiera deseado verle en Viena o, por lo menos, quedar acogido a su protección, decidió regresar a Roma, a donde llegó el 3 de julio. Consalvi puso manos a la obra inmediatamente a fin de restablecer la administración pontificia en la ciudad, materialmente arruina-

da y moralmente desquiciada tras treinta meses de ocupación por los franceses, a la que siguió la de los napolitanos.

A pesar de todo, cuantas perspectivas tenía ante sí el jefe de la Iglesia quedaron de pronto ensombrecidas por el enorme problema que le planteaba la política religiosa del nuevo jefe de la nación francesa.

Los primeros meses del gobierno de Bonaparte, tras el golpe de Estado que lo había elevado al poder, habían aportado sin duda alguna cierto alivio a la situación de los católicos franceses. Pero la actitud de las autoridades a todos los niveles de la administración, y más en concreto la postura de Fouché, el todopoderoso ministro de policía, no presagiaba ningún cambio radical en la política religiosa de la República.

La nueva orientación, clara y precisa ya en el verano de 1800, se debía por entero a la voluntad del primer cónsul. ¿A qué motivos obedecía? Sean cuales fueren los residuos de fe que en su espíritu hubiera podido dejar una primera educación cristiana, está totalmente fuera de dudas que sus decisiones fueron dictadas únicamente por consideraciones políticas. Bonaparte, que ante todo era un hombre realista, estaba convencido de que su obra no tendría un cimiento sólido a menos que acertara a dar satisfacción a los deseos de la gran masa de franceses que aún se mantenían fieles a la Iglesia. «Mi política —dijo él mismo en el Consejo de Estado— consiste en gobernar a los hombres tal como lo desea la gran mayoría». Lograr la adhesión de los católicos franceses para sus planes de gobierno equivalía a vaciar de toda su substancia al partido monárquico; en cuanto a la política internacional, ¡qué enorme ventaja aparecer como aliado de la Santa Sede! A estas razones que brindaba la situación concreta venían a añadirse las que se desprendían de su misma filosofía del gobierno. «A los hombres que no creen en Dios no se les gobierna; se les ametralla.» Con un clero adicto podría contarse también con pueblos sumisos; para ello no había más que tratar con aquel que era el jefe indiscutible como de general a general.

Después de llegar al término de sus razonamientos, Bonaparte aprovechó el prestigio que le reportaba su nueva campaña en Italia durante la primavera de 1800 para aclarar la puesta en marcha de sus ideas. El 5 de junio dirigió al estupefacto clero de Milán una alocución en que proclamaba abiertamente su voluntad de reconciliación religiosa. Al regreso se detuvo en Vercelli y conversó con el cardenal Martiniana sobre su deseo de abrir negociaciones con Pío VII cuanto antes. Puede imaginarse la emoción del papa al recibir estas noticias. Dada la situación de Europa en aquellos momentos, la suerte del catolicismo dependía realmente de la posición que adoptara Francia, y de ahí el extraordinario espíritu de conciliación desplegado por el pontífice en las negociaciones que se iniciaron.

Negociaciones laboriosas, que habrían de durar casi trece meses, con avances y retrocesos imposibles de seguir en todos sus detalles. En un primer momento, el negociador por parte de la Santa Sede fue monseñor Spina, prelado de la Curia, que había acompañado a Pío VI en Francia; se le dio

como adjunto al padre Caselli, antiguo superior general de los Servitas. Los dos enviados pontificios llegaron a París el 5 de noviembre; fueron presentados al negociador elegido por el primer cónsul, el abate Etienne Bernier, sacerdote angevino que había actuado ya como excelente pacificador de las provincias del Oeste; este hombre, demasiado hábil y ambicioso para ser también honesto, ayudaría a la causa de la Iglesia a pesar de todo, tanto por sus defectos como por sus cualidades. Durante dos meses, ambas partes intercambiaron proyectos y contraproyectos. Pero aunque hubieran logrado ponerse de acuerdo no se hubiera avanzado mucho más, pues las instrucciones que traía Spina le prohibían formalmente firmar nada.

Bonaparte cayó de pronto en la cuenta de eso a comienzos de febrero; él mismo dictó un proyecto de convenio que envió a Roma, al mismo tiempo que despachaba en la misma dirección al diplomático Cacault, provisto de poderes para firmar en nombre de Francia. Pero entonces entraron en juego las solemnes lentitudes de las comisiones cardenalicias, que lo paralizaron dos meses más. Bonaparte, después de no pocas advertencias, se impacientó; el 28 de febrero recibía Cacault un ultimátum fulminante: el proyecto francés debía ser aceptado al pie de la letra en el plazo de cinco días; en caso negativo, el ministro francés debería retirarse, dejando al Estado pontificio bajo la amenaza de una ocupación militar y a la Iglesia de Francia al borde del cisma. Cacault partió efectivamente..., pero llevando consigo a Consalvi en persona. Así, gracias a esta feliz iniciativa, las negociaciones volvían a reanudarse en París, y esta vez en manos de quien mejor podía llevarlas a buen fin.

Esta tercera fase de las conversaciones fue la más difícil, y Consalvi hubo de poner en juego toda su sutileza y su energía para salvar los obstáculos que le oponían muchos personajes influyentes del círculo de Bonaparte, que hubieran deseado ver fracasar el acuerdo. Finalmente, el 15 de julio de 1801, a medianoche y al término de una conferencia que había durado doce horas, pudo firmarse el texto definitivo.

Texto notablemente breve, dada la magnitud de los intereses en juego: un preámbulo y diecisiete artículos. Tan conciso que resulta más fácil citarlo que resumirlo.

*Preámbulo.* El Gobierno de la República reconoce que la religión católica, apostólica y romana es la religión de la gran mayoría de los ciudadanos franceses. Su Santidad reconoce igualmente que esta misma religión ha obtenido y espera obtener aún (...) el mayor bien (...) de la instauración del culto católico en Francia y de la profesión particular que del mismo hacen los cónsules de la República.

*Artículo primero.* La religión católica (...) será libremente ejercida en Francia. Su culto será público, acomodándose a los reglamentos de policía que el Gobierno juzgue necesarios para la tranquilidad pública.

Esta última disposición, que abría el camino a los abusos del poder civil, había sido combatida hasta el extremo de sus fuerzas por Consalvi; no la

aceptó finalmente hasta que hubo logrado que se le añadiesen los términos «para la tranquilidad pública», que al menos suponían un límite a la arbitrariedad.

*Art. 2.* La Santa Sede, de acuerdo con el Gobierno, hará una nueva delimitación de las diócesis francesas.

*Art. 3.* La Santa Sede declara a los titulares de los obispados franceses (es decir, a los obispos del Antiguo Régimen despojados por la Revolución) que espera de ellos (...) todos los sacrificios necesarios, incluso el de sus sedes (...) En caso de negarse a este sacrificio exigido por el bien de la Iglesia (...) se proveerá mediante nuevos titulares al gobierno de los obispados de la nueva delimitación, de la siguiente manera:

*Art. 4.* El primer cónsul de la República nombrará (...) para los arzobispados y obispados (...) Su Santidad conferirá la institución canónica siguiendo las formas establecidas con respecto a Francia antes del cambio de gobierno.

*Art. 6.* Los obispos, antes de entrar en funciones, prestarán directamente ante el primer cónsul el juramento de fidelidad...

*Art. 9.* Los obispos harán una nueva circunscripción de las parroquias de sus diócesis, que sólo tendrá efecto después del consentimiento del Gobierno...

*Art. 10.* Los obispos designarán los párrocos. Su elección no podrá recaer sino sobre personas aceptables por el Gobierno.

*Art. 11.* Los obispos podrán tener un cabildo en su catedral y un seminario para su diócesis, sin que el Gobierno se obligue a dotarlos.

*Art. 12.* Todas las iglesias... no enajenadas, necesarias para el culto, serán puestas a disposición de los obispos.

*Art. 13.* Su Santidad, mirando al bien de la paz, declara por sí y por sus sucesores que en manera alguna turbarán a los que hubieren adquirido bienes eclesiásticos enajenados (...).

*Art. 14.* El Gobierno de la República francesa asegurará una dotación conveniente a los obispos y a los párrocos cuyas diócesis y parroquias estén comprendidas en la nueva circunscripción...

Algunos silencios que se notan en el texto tienen una significación muy densa. Nada se estipula en cuanto a la restauración de las órdenes religiosas; el clero secular desaparecía como orden; no hay protesta alguna contra la libertad de los cultos no católicos, contra la laicidad del Estado, contra la legislación matrimonial anticristiana. El primer cónsul, por su parte, sacrificaba por preterición la Iglesia constitucional cismática.

Este concordato, a pesar de todo, abría una nueva época en las relaciones de la Iglesia católica y el Estado.

## 2. REESTRUCTURACION ECLESIAL DE LA NUEVA FRANCIA

Su aplicación, por otra parte, no habría de ser menos laboriosa que su gestación. En Roma la reacción fue mucho mejor de lo que se había temido Consalvi. Ciertamente que en la congregación cardenalicia encargada de pronunciarse en última instancia sólo hubo catorce votos sobre veintiocho a favor de una aceptación sin restricciones; Pío VII zanjó la cuestión, y el 15 de agosto de 1801 la encíclica *Ecclesia Christi* daba al mundo católico la gran noticia de la aceptación formal del tratado del 16 de julio.

En cuanto a la ratificación por el primer cónsul, sólo se trataba de una mera formalidad, que fue cumplimentada el 8 de septiembre. Pero la constitución del año VIII exigía además que los tratados fueran sometidos a las asambleas del Tribunado y del Cuerpo legislativo, y aquellas asambleas albergaban un buen número de antiguos revolucionarios decididamente hostiles a la Iglesia. Bonaparte, en consecuencia, se vio obligado a diferir la publicación del Concordato, que en principio se había fijado para el aniversario de su subida al Poder. Pero de todas formas supo sacar algún partido: aprovechó este retraso para poner a punto las bases de la prevista organización; de esta forma, en la fecha elegida Francia recibiría de manos del primer cónsul no sólo las primicias, sino una Iglesia completamente a punto para empezar a funcionar.

Pero mientras llegaba el momento de dar este golpe teatral había que ir realizando un inmenso trabajo entre bastidores para concretar y precisar las disposiciones generales del concordato. Bonaparte vio ahí la ocasión de recuperar en los detalles una parte de lo que, en apariencia, había cedido. En primer lugar, y para evitar retrasos, quiso tener, como se ha dicho, «el papa a domicilio». En consecuencia, Pío VII accedió a enviar a París un legado provisto de plenos poderes; se eligió un personaje a la medida, el cardenal Caprara, anciano achacoso y timorato que se había ganado durante su nunciatura en Viena una bien merecida reputación de debilidad ante los poderes civiles. Cuando Caprara llegó a París, a primeros de octubre de 1801, se hizo cargo de él Jean-Étienne Portalis, consejero de Estado nombrado director de Cultos, el hombre a quien Bonaparte había elegido para ejercer su tutela sobre la Iglesia de Francia. Jurista experimentado y católico sincero, aportaría a su labor una devoción casi idolátrica hacia Bonaparte y las tradicionales tendencias galicanas típicas del ambiente jurídico.

Después de un concienzudo estudio, se decidió organizar las nuevas circunscripciones diocesanas sobre la base de las divisiones administrativas de la nueva Francia. En lugar de las 139 diócesis antiguas, ya sólo habría 60, de las cuales 10 tendrían la categoría de arzobispados. Más delicado era el problema de crear el nuevo episcopado. Ante todo era preciso limpiar el campo. En su breve *Tam multa* (15 de agosto de 1801) Pío VII había pedido a los

obispos legítimos el sacrificio previsto en el artículo 3 del concordato. El odio hacía la Revolución, la fidelidad al rey que los había nombrado, la tradición galicana, todo hacía temer que no faltarían resistencias; efectivamente, de los 83 supervivientes del antiguo episcopado, 36 se negaron a dimitir. A Pío VII no le quedó más remedio que consumir su «apostolicidio»; la bula *Qui Christi Domini vices* (29 de noviembre de 1801), al suprimir las antiguas diócesis, privaba prácticamente a los recalcitrantes de su jurisdicción. A pesar de todo, dos de ellos, Thémines, obispo de Blois, y Coucy, de la Rochela, pretendieron seguir ejerciendo su autoridad en sus antiguas diócesis; también en otras provincias, concretamente en Lyon, algunos grupos de sacerdotes y laicos se negaron a aceptar la Iglesia concordataria y formaron comunidades cismáticas más o menos clandestinas. Fueron designadas con el nombre general de «Pequeña Iglesia», y algunas de ellas se perpetuarían hasta comienzos del siglo siguiente.

Por lo que se refiere a los obispos constitucionales, la solución parecía no ofrecer en principio mayores dificultades; la presión del Gobierno no les dejaba escapatoria; desde mediados de octubre Portalis tenía ya en sus manos las dimisiones de los 59 obispos que aún quedaban del cisma nacional de 1791, que, sin embargo, no había agotado aún toda su virulencia. Bonaparte, aplicando a la Iglesia su política nacional de reconciliación y amalgama, exigió la admisión de doce de los antiguos juramentados en el nuevo episcopado concordatario. Ahora bien, el legado estaba autorizado para conferir directamente la investidura canónica, lo cual normalmente queda reservado al papa; sus instrucciones, sin embargo, le obligaban formalmente a proceder a la previa reconciliación de los antiguos constitucionales mediante una fórmula de retractación: humillación intolerable a los ojos de los interesados y también del primer cónsul. El medio elegido para burlar al desdichado Caprara parece inspirado en la *commedia dell'arte*: aterrorizado por una escena de Bonaparte, que le amenazaba con una ruptura en el último momento, el legado aceptó finalmente contentarse con una retractación verbal y secreta; Bernier se encargó de recogerla y transmitir a cambio a los interesados los respectivos decretos de absolución; entregó a Caprara un documento firmado por él mismo, dando fe de que las seis personas que aún quedaban por hacerlo habían dado por fin la satisfacción exigida. Todo era mentira, como se vio luego por las protestas de los constitucionales obstinados. Pero ya era tarde: les había sido conferida la investidura canónica.

Si Bonaparte se había mostrado tan intolerante en este asunto, ello era debido a que no podía por menos que contar con la fuerte oposición a que hemos aludido en las asambleas legislativas y, dentro de su mismo Gobierno, con la de sus ministros Talleyrand y Fouché. El primer cónsul se sirvió de un subterfugio para presentar los acuerdos del 16 de julio de forma que pareciesen lo menos favorables posible a la Santa Sede. Hizo que Portalis y el Consejo de Estado redactaran un conjunto de reglamentos que, bajo el nombre de *Artículos orgánicos*, fueron incorporados al proyecto de «ley sobre la

organización de los cultos». Con sus 77 artículos era un estatuto completo impuesto a la Iglesia de Francia, que la subordinaba al Estado, de acuerdo con la más pura tradición regalista y galicana. Ni este artificio consiguió desarmar toda oposición, pues en la votación final del 8 de abril de 1802 todavía aparecieron 21 votos negativos y 51 abstenciones. En todo caso, esta original impostura hacía imposible para siempre la leal ejecución del tratado, ya que la ley francesa concedía el mismo valor a los artículos añadidos que a los del Concordato, mientras que la Santa Sede, en estricta justicia, no podía atenerse a otra cosa que a los artículos por ella suscritos. Pío VII lo subrayó, en términos tan firmes como moderados, en una alocución consistorial el 27 de mayo de 1802.

Pero ya no había manera de volverse atrás. El 18 de abril de 1802, día de Pascua, había tenido lugar en la catedral de Notre-Dame de París la solemne celebración del restablecimiento del culto católico en Francia, en presencia de los cónsules, del Cuerpo diplomático y de todas las autoridades. El ostensible mal humor de los militares y de los miembros del Instituto, llevados a la Iglesia en comisión de servicio, quedaba ahogado en una oleada de alegría popular. Pocos años antes había escrito Luis de Bonald: «La Revolución empezó por declarar los derechos del hombre; terminará declarando los derechos de Dios». Bonaparte parecía haber dado cumplimiento a esta profecía, motivo por el cual Pío VII estaría dispuesto a perdonarle muchas cosas.

La ley del 8 de abril de 1802 ponía en orden no sólo la situación de los católicos, sino también la de los protestantes. En fin de cuentas la Revolución había sido para ellos tan nefasta o más que para los católicos. «Cuerpo pastoral numéricamente debilitado... cualitativamente empobrecido, Iglesia privada de sínodos, discordias políticas y sociales, tibieza frecuente», tales son los términos del triste balance hecho por un historiador reciente<sup>3</sup>. A Bonaparte, en consecuencia, no le costó ningún trabajo imponerles un régimen de acuerdo con el cual todas sus actividades quedaban sometidas al control del Estado, incluso en el orden doctrinal. Si los luteranos conservaban en sus «inspectores», equivalente de los obispos, un rastro de su organización tradicional, los reformados se vieron privados de una pieza esencial de la organización eclesiástica calvinista: los sínodos. Unos y otros, a fin de disfrutar los beneficios de una pastoral subvencionada, se veían obligados a reagrupar artificialmente a sus fieles en iglesias consistoriales de 6.000 almas. Todo ello debía traer consigo muchas más dificultades de las previstas en principio; la restauración de las Iglesias protestantes marcharía con más lentitud que la de las católicas.

Señalemos finalmente que la ley del 8 de abril de 1802, al yuxtaponer en un paralelismo intencionado la reglamentación de ambos cultos, católico y protestante, significaba una innovación. Por vez primera el principio de tolerancia se concretaba no en una separación absoluta entre el Estado y las organizaciones religiosas, como en los Estados Unidos, sino en el reconocimiento oficial de los dos cultos, que son tratados en pie de igualdad. Este dualismo

era ya de por sí algo tan insólito, tan contrario al espíritu unitario del régimen napoleónico, que no cesarán de presentarse proposiciones o sugerencias procedentes de los más diversos horizontes y tendentes a provocar la fusión de las distintas confesiones cristianas, el establecimiento de una «religión nacional» única o, al menos, la reunificación de las dos ramas del protestantismo francés. Ciertas expresiones de Napoleón, concretamente en el *Memorial de Santa Elena*, podrían hacer creer que su intención fue entenderse con los protestantes para establecer una Iglesia nacional totalmente sometida al poder civil. Pero lo cierto es que si manejó algunas veces esta idea, lo hizo más bien como una amenaza para que el papa y los obispos se mostraran más flexibles.

### 3. CORONACION DEL PRIMER CONSUL

La influencia del concordato francés empezó a sentirse inmediatamente en los demás países de Europa a los que llegaba la mano poderosa del primer cónsul, y antes que en ningún otro, en Italia, su conquista preferida. La victoriosa campaña de 1800 le había permitido recuperar el reino de Piamonte y restablecer la República cisalpina, comprendiendo, igual que anteriormente, las provincias arrebatadas al Estado pontificio por el tratado de Tolentino. En cuanto al Piamonte, el problema eclesiástico quedaba automáticamente solucionado por el mero hecho de que pasaba a formar parte integrante de la República francesa. Pío VII hubo de acceder a una severa reducción del número de diócesis: seis en lugar de diecisiete. La Consulta de la República cisalpina, reunida en Lyon a finales de 1801, hubo de aprobar una constitución que reconocía en su artículo primero el catolicismo como religión del Estado. Al mismo tiempo, la cisalpina pasaba a ser República italiana, con Bonaparte como presidente. Una «ley orgánica para el clero de la República italiana», votada el 27 de febrero de 1802, resultó mucho más favorable que la impuesta al clero francés.

La situación empeoró porque el vicepresidente de la República italiana, Francesco Melzi d'Eril, cuyos sentimientos antirromanos eran bien conocidos, pretendió añadir un concordato a este acto unilateral. Pío VII, fuertemente presionado por Bonaparte, consintió en entablar negociaciones, que se desarrollaron —detalle significativo— en París, entre el cardenal Caprara y el enviado de la República. El acuerdo a que se llegó el 16 de septiembre de 1803 era incluso más favorable a la Iglesia que la ley del 27 de enero de 1802, pues se admitía como norma general que en materias religiosas los litigios se resolverían «de acuerdo con la disciplina de la Iglesia». En definitiva, el principio inverso al que Portalis implantó para Francia. Pero este éxito quedó en seguida aminorado por la mala fe de Melzi; imitando los procedimientos de su amo, publicó al mismo tiempo que el concordato italiano un «decreto de ejecución» que alteraba por completo el sentido del primero.



También Alemania hubo de ver trastornada su estructura política. La República francesa llevó sus fronteras hasta el Rin, indemnizando a los soberanos alemanes perjudicados, especialmente al rey de Prusia, mediante la entrega de los territorios pertenecientes a los antiguos principados eclesiásticos (acuerdo de Ratisbona, 25 de febrero de 1803). «Las soberanías eclesiásticas —había decretado Bonaparte— no son compatibles con el espíritu del evangelio.» El único superviviente del naufragio, el príncipe-obispo de Maguncia, Karl-Theodor von Dalberg, en quien Bonaparte había hallado un fanático adicto, fue instalado en Ratisbona con los títulos pomposos de archicanciller del Imperio y primado de Germania. Este prelado ambicioso, afiliado a la francmasonería, deseó provocar la firma de un concordato para Alemania. Pero estaban en juego demasiados intereses divergentes (cf. capítulo V, pág. 358). La Santa Sede fue dando largas al asunto. Poco después, las nuevas alteraciones políticas surgidas a raíz de la guerra continental de 1805 hicieron que el proyecto caducara por viejo antes de que se hubiera convertido en realidad.

En Austria, el josefinismo vio asegurada su supervivencia gracias a una administración formada en la escuela del consejero (*Hofrat*) Francisco José von Heinke; este personaje, siempre en la sombra, pero muy eficaz, se mantuvo a la cabeza del Departamento de Asuntos Eclesiásticos desde 1769 hasta 1792. Verdadero autor de todas las medidas irritantes tomadas por José II, veló hasta su muerte, ocurrida en 1803, por mantener los principios y la práctica cesaropapista. Leopoldo II se limitó a suprimir sólo algunos de los decretos más odiosos, mientras que Francisco II hizo algunas concesiones secundarias. Por otra parte, negó al nuncio Severoli toda intervención en los asuntos religiosos, no accediendo a ver en él sino el representante diplomático del soberano temporal de Roma.

Es posible que todas estas circunstancias pesaran en el ánimo del papa, inclinándole a responder favorablemente a la petición inaudita que le dirigió Napoleón para que acudiese a París y le coronara emperador. El 18 de mayo de 1804 el Senado de la República francesa había transformado en monarquía hereditaria la dictadura ejercida desde hacía cuatro años por Bonaparte. El nuevo emperador pensaba que una consagración religiosa le iba a asegurar a los ojos del pueblo francés y ante los demás países un aumento de prestigio que le permitiría tratar de igual a igual con las antiguas dinastías, consolidando aún más su trono. ¿Cómo negar este favor al soberano que tenía en sus manos la suerte del catolicismo en Francia, en Italia y hasta en Alemania? Pío VII y Consalvi lo entendieron así inmediatamente, pero tuvieron buen cuidado de evitar apresuramientos que hubieran aumentado el enojo inevitable de los otros soberanos; no dejaron de multiplicar las objeciones con vistas a obtener en compensación todas las concesiones posibles por parte del emperador.

En realidad, durante el año 1804 Bonaparte había tomado una serie de decisiones que podían mejorar la situación de la Iglesia en Francia, con-

cretamente la creación de diez seminarios mayores metropolitanos dotados por el Estado (14 de marzo de 1804); la Dirección de cultos pasaba a convertirse en Ministerio (10 de julio); un decreto de 13 de julio señaló el lugar que correspondía a cardenales, arzobispos y obispos en la jerarquía del protocolo; finalmente, el 17 de julio se creaba la Gran Capellanía de la corte imperial, cuyo titular fue el cardenal Fesch, arzobispo de Lyon, tío del emperador.

Cuando se le concedió esta nueva dignidad no estaba Fesch en París, sino en Roma, adonde Napoleón le había enviado como embajador en abril de 1803. En calidad de tal le tocó llevar adelante las negociaciones para que el papa acudiera a Francia. Las objeciones de la Santa Sede giraban en torno a dos puntos principales. Ante todo, el juramento que habría de pronunciar el emperador, en el que se comprometería, entre otras cosas, a hacer respetar «las leyes del concordato y la libertad de cultos». Ahora bien, las leyes del concordato ¿comprendían además los *Artículos orgánicos*? Y en cuanto a la libertad de cultos, ¿no equivalía a situar en un plano de igualdad todas las confesiones? Por su presencia en la ceremonia en que se iba a pronunciar tal juramento, el papa daría la impresión de admitir unos principios contrarios a la doctrina de la Iglesia y unos actos contra los que no había cesado de protestar. El otro motivo de fricción era el asunto de los obispos constitucionales que se habían negado a presentar su retractación y que a pesar de ello seguían ocupando sus diócesis. Caprara pudo dejarse engañar, pero Pío VII no estaba dispuesto a consentir esta comedia insultante. A fin de cuentas, el papa se contentó con una vaga seguridad de que el asunto se zanjaría de manera que le resultara satisfactoria.

El 2 de noviembre se puso en camino Pío VII después de traspasar sus plenos poderes a Consalvi. Ambos estaban abrumados por los presentimientos. La aglomeración de las poblaciones francesas para presenciar el paso del papa le sorprendió y llenó de consuelo. El emperador, sin embargo, se las arregló para evitar ofrecer al soberano pontífice las muestras de respeto acostumbradas entre los príncipes cristianos. La primera entrevista tuvo lugar, como por sorpresa, en el bosque de Fontainebleau; Pío VII hizo su entrada en la capital de noche. Sin embargo, aceptó las importantes modificaciones del ceremonial que imponía la tradición exigidas por el emperador; concretamente, en lugar de ser coronado por el papa, Napoleón tomaría la corona con sus propias manos; no habría genuflexiones ni comunión. En cuanto a la cuestión del juramento, Pío VII se mantuvo inflexible: no sería pronunciado sino al final de la ceremonia y fuera de su presencia. También en otro punto hubo de sufrir el emperador un pequeño fracaso que no dejó de herir su orgullo: la víspera de la ceremonia la emperatriz fue a ver al papa y reconoció que no estaba unida a Napoleón sino por un vínculo civil. Pío VII se negó firmemente a coronar a una pareja que, según las leyes de la Iglesia, era ilegítima; Napoleón, furioso, hubo de aceptar que se llevara a cabo aquella misma noche una ceremonia secreta de regularización ante

el gran capellán, su tío. De esta forma, valiéndose de un ardid femenino, Josefina creyó alejar de sí la amenaza de divorcio a causa de su esterilidad.

De esta escena familiar nada habría de traslucirse en la solemnidad del día siguiente (2 de diciembre de 1804). En todo caso, la ceremonia, a pesar de su aire un tanto artificial y teatral, decía bien claro a todos que la Revolución había concluido; la nación francesa iba a recuperar su estabilidad moral y política bajo la égida de aquella misma religión de que parecía haber renegado. Este resultado justificaba por sí solo el viaje del papa. De la prolongada estancia de Pío VII en Francia —no abandonaría París hasta el 4 de abril de 1805—, el mismo papado recibió un duradero aumento de prestigio. La personalidad del papa, su bondad, su santidad transparente se ganaban todos los corazones y echaban por tierra los prejuicios. Entre él y la nación francesa se establecieron unos vínculos sentimentales que a la larga habrían de pesar mucho más, sin duda alguna, que los párrafos de las legislaciones antirromanas.

De momento, como satisfacción tangible, el papa sólo obtuvo la reconciliación de los seis obispos constitucionales que hasta entonces se habían mostrado recalcitrantes. Presionados sin miramientos por el ministro de Cultos y hasta por Fouché, su más fiel valedor en el pasado, finalmente se resignaron a firmar unas fórmulas enrevesadas; la reconciliación quedó sellada en una entrevista con Pío VII; de ella lo único que se sabe es que corrieron las lágrimas en abundancia por una y otra parte. Por lo demás, el papa vio frustrarse todas sus esperanzas. Los protestantes se habían sentido muy inquietos temiendo que el papa tratara de obtener para el catolicismo la consideración de «religión dominante». El emperador les había tranquilizado, y la visita que hizo a Pío VII el pastor Paul-Henri Marron, de París, se quedó en un simple gesto de cortesía.

Napoleón había prometido ocuparse de la Iglesia de Italia durante su estancia en Milán, adonde pensaba acudir para coronarse rey de Italia en mayo de 1805. Efectivamente, el 8 y 22 de junio firmaría los decretos que rehacían de arriba abajo la organización eclesiástica del nuevo reino: disminución del número de parroquias a fin de asegurarles una mejor dotación, supresión de algunos conventos, limitación del número de religiosos en los restantes, constitución de patrimonios episcopales en rentas del Estado, subvenciones a los seminarios y a las parroquias, etc. El clero local pareció quedar satisfecho con estas medidas que consolidaban su situación material, pero la Curia romana vio en estas disposiciones unilaterales del poder civil una violación del espíritu y de la letra del concordato italiano, una reedición agravada de los decretos de Melzi, una fatal ampliación del sistema galicano.

#### 4. LA IGLESIA EN FRANCIA DESPUES DEL CONCORDATO

El conflicto que muy pronto habría de surgir entre el papa y el emperador no significaría un obstáculo para la resurrección de la Iglesia de Francia; por el contrario, parece que fue una razón de más en el ánimo de Napoleón para asegurar, mediante favores materiales, la adhesión o al menos la neutralidad del clero francés.

Esta nueva Iglesia galicana nacida de la aplicación del concordato se presenta hacia 1801 muy diferente de la Iglesia del Antiguo Régimen. En sus cuadros geográficos ante todo: el antiguo mapa religioso de Francia, resultado de un proceso secular, es brutalmente alterado; en su lugar queda una estructura clara y racional, ajustada, para comodidad de todos, a las divisiones administrativas de la nueva Francia. También el episcopado tiene un aire completamente distinto: en lugar de reclutarse únicamente entre la aristocracia, deja un amplio espacio a los elementos procedentes de las demás clases sociales. Se acaban los obispos mundanos, fastuosos, absentistas. No pueden faltar de sus diócesis sin autorización del ministro de Cultos, y la parquedad de sus dotaciones —15.000 francos para los arzobispos, 10.000 para los obispos—, unida a las cargas de todo género que sobre ellos recaen, sólo les permite un tren de vida muy modesto. Lo aceptan todo con una generosidad que les atrae inmediatamente la veneración de los fieles. El Estado les otorga un puesto decoroso en la jerarquía de las dignidades oficiales, pero el ministro de Cultos —un laico— controla muy de cerca todos los actos de su administración, los acosa con imperiosas circulares, los obliga a continuos empadronamientos, pretende incluso dictarles el sentido de su enseñanza religiosa. Frente al poder civil, el obispo se encuentra aislado, pues no hay un cuerpo episcopal, ni asambleas del clero, ni organismos permanentes que le representen; se procura que los obispos no puedan reunirse en la capital; ellos, por su parte, ni siquiera se atreven a ponerse de acuerdo por escrito. La legislación de los artículos orgánicos reduce además al mínimo indispensable las relaciones con la Santa Sede. Esta sujeción trae como corolario —y como compensación— un poder casi absoluto sobre el clero de segundo orden; efectivamente, las curas cantonales —unos 3.000— son los únicos que gozan de inamovilidad, y ni siquiera éstos tienen recurso alguno que oponer a las sanciones arbitrarias. Los cabildos, reducidos a una decena de miembros, no tienen papel alguno independientemente del obispo, pues no pueden deliberar sino en su presencia. Finalmente, la supresión de los monasterios exentos deja a los obispos como dueños únicos de la vida religiosa en sus propias diócesis.

La obra realizada por los obispos de Napoleón resultó en pocos años inmensa. Fue preciso recuperar los edificios del culto que la administración revolucionaria había destinado a diversos usos profanos, cuando no los ha-

bía enajenado. Hubo que rehacer el mobiliario y los ornamentos sagrados. Tuvieron que restituir a los cuadros de la disciplina eclesiástica y reducir a un todo único los elementos extremadamente dispares del clero puesto a su disposición: sacerdotes que procedían de diócesis antiguas diferentes, antiguos religiosos secularizados, emigrados que regresaban del exilio, refractarios que en la clandestinidad se habían acostumbrado a actuar con independencia, antiguos constitucionales, en fin, que eran mirados con reservas por los demás. La reconciliación de estos últimos planteaba un delicado problema que fue discutido encarnizadamente por Bonaparte y el legado Caprara. En lugar de la retractación formal que este último exigía al principio hubo que contentarse con un acto de adhesión al concordato, insuficiente en absoluto a los ojos de la Iglesia; los obispos hubieron de recurrir a las absoluciones secretas en un alarde de paciencia y caridad. En cuanto a los sacerdotes que se habían casado, el cardenal legado había recibido en agosto de 1801 las facultades necesarias para regularizar su situación. La Santa Sede tuvo tanta indulgencia en esta materia, que muchos obispos la encontraron excesiva. En 1808, el clero diocesano rehecho cuenta con un total de unos 40.000 sacerdotes, de los que 2.976 son curas cantonales —los únicos que disfrutaban de una asignación de 1.500 a 1.000 francos—, 29.680 curas encargados, en realidad curas de parroquias secundarias, a los que el presupuesto de Cultos asigna una parca ayuda de 500 francos y 6.255 vicarios que no reciben ninguna asignación.

Pero en 1809, un tercio de los sacerdotes encargados de las parroquias ha superado la edad de los sesenta años, y cada año aumenta el número de puestos que se van quedando vacíos por defunción, y que resulta imposible cubrir de nuevo. Para poner remedio a esta situación angustiosa, los obispos se decidieron a reconstruir sus seminarios, mayores y menores. Pero sus esfuerzos se vieron atajados ante todo por la falta de recursos, pues el concordato no preveía ninguna partida asignada a este menester; también estaba la resuelta hostilidad de los altos funcionarios de la Instrucción pública. La obligatoriedad del servicio militar, la extremada indigencia del clero parroquial, los obstáculos que se oponían a la educación cristiana..., todo concurre a hacer imposible un reclutamiento normal. También la Universidad se inquieta por la reconstrucción de los seminarios menores, y en 1811 obtiene que le sean incorporados, quedando obligados los alumnos a seguir los cursos en liceos y colegios públicos. En una palabra, para Francia en conjunto, el total de las ordenaciones bajo el Consulado y el Imperio no superará el número de las 6.000, es decir, el equivalente de los sacerdotes ordenados en un solo año antes de 1799.

La existencia de un clero regular hubiera podido suplir este déficit, pero Napoleón no lo desea en modo alguno: «Mi clero secular está muy bien, de modo que no tengo necesidad alguna de esos energúmenos cuyos principios ignoro»<sup>4</sup>. Aprovechando la tolerancia que caracterizó la época del concordato, los Padres de la Fe, sociedad fundada poco antes, se introdujeron en

Francia y consiguieron abrir varios colegios, concretamente en la diócesis de Lyon, donde los protegía el cardenal Fesch. Pero Fouché no los perdía de vista: tomando pie de una denuncia que éste le hizo, el emperador ordenó por decreto (23 de junio de 1804) la disolución de todas las congregaciones no autorizadas. De todas formas no estaba ciego ante los servicios que podrían rendirle los misioneros: «Los enviaré a tomar informes sobre el estado de los países, dijo cínicamente. Su hábito los protege y sirve para encubrir las intenciones políticas y comerciales». En consecuencia, serán autorizados los lazaristas, los sacerdotes de las Misiones Extranjeras, los Padres del Espíritu Santo. Otras dos sociedades que también se habían beneficiado de este mismo trato de favor —los sulpicianos y los trapenses— serán disueltas en febrero de 1810 y en julio de 1811. Entre los decanos a la enseñanza, sólo los Hermanos de las Escuelas Cristianas hallaron gracia ante Napoleón en razón de los servicios prácticamente gratuitos que rendían a la instrucción popular, pero en 1811, sus 42 escuelas serán colocadas bajo el control de la Universidad.

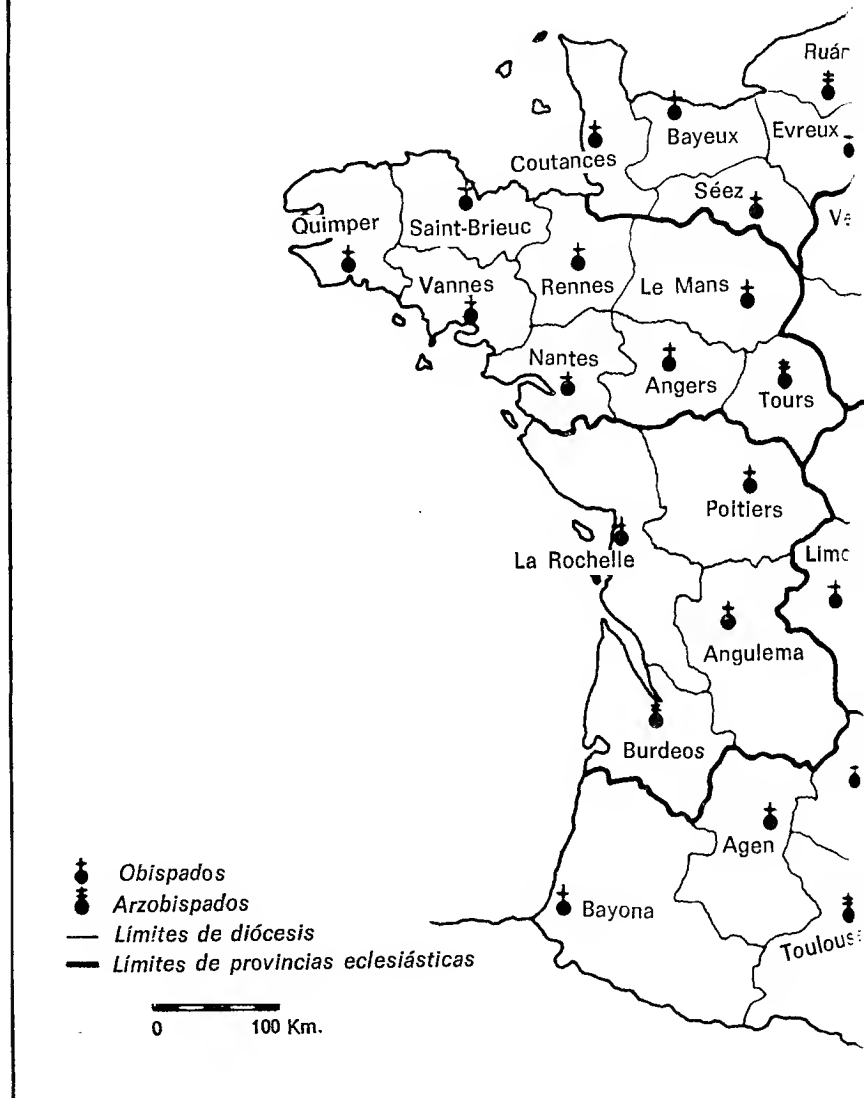
La desconfianza de Napoleón con respecto a los religiosos no alcanza a las congregaciones femeninas... a condición, sin embargo, de que sean hospitalarias o se dediquen a la enseñanza. De esta forma, las congregaciones femeninas conocieron durante el Imperio un sorprendente renacimiento; las estadísticas del Ministerio de Cultos —que no podían incluir las organizaciones más o menos clandestinas— registran para 1814 la existencia de 12.426 religiosos y 1.776 casas.

En resumidas cuentas, el concordato sirvió bien a la causa de la religión. Un reciente historiador ha podido calificar de «milagro»<sup>5</sup> la resurrección de la Iglesia en Francia.

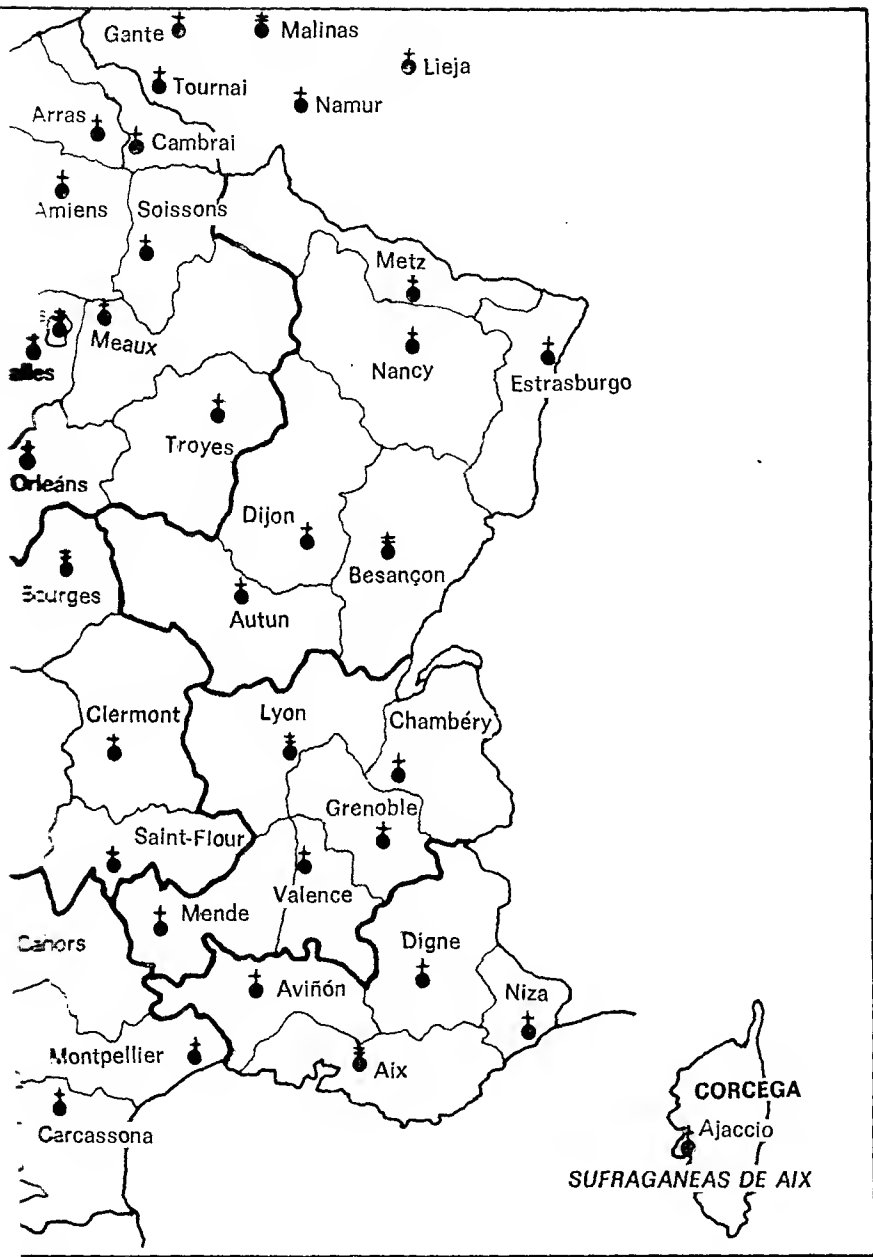
Pero queda otro aspecto más ingrato, pues todo esto quiso utilizarlo el emperador para consolidar su poder. La Iglesia es un instrumento del reino, como el ejército o la policía. «Hay más de una conexión, monseñor, entre sus funciones y las mías», escribió tranquilamente Fouché en su primera circular a los obispos. En todas las parroquias deberá enseñarse el mismo catecismo, en cuya redacción intervino personalmente Napoleón, y en el que se reserva un lugar preferente a los deberes para con el emperador, pago de los impuestos y servicio militar entre otros. Los obispos están obligados a elogiar al emperador, exaltar sus victorias, y el 15 de agosto tienen que celebrar la fiesta de un san Napoleón oportunamente exhumado del martirologio. Por su parte, los obispos no se hacen de rogar, y agotan en honor del amo todo el arsenal de las reminiscencias históricas y bíblicas: Ciro, Alejandro, Constantino, Carlomagno: Napoleón se convierte en «el hombre de la diestra de Dios», «Cristo de la Providencia», «Ungido del Señor». Ya no hay solamente alianza del trono y el altar como en el Antiguo Régimen, sino sumisión del altar al trono. Napoleón ha creado un nuevo tipo de Iglesia estatal, una iglesia reducida, por decirlo así, a los huesos, mediante la supresión de las órdenes religiosas y de todas las obras extraparroquiales; una

Según S. Delacroix

*La réorganisation de l'Eglise de France après la Révolution*



**DIVISION ECLESIASTICA DE FRANCIA TRAS EL CONCORDATO DE**





Iglesia en que ha quedado asegurada la sumisión del clero mediante su dependencia material y los controles administrativos.

¿Qué le queda por hacer a Napoleón para dar por realizado el sueño del eterno cesaropapismo? Él mismo lo dijo un día en una de sus sorprendentes confidencias a Caulaincourt, su gran escudero: «Me he equivocado. He razonado a propósito de los sacerdotes como si se tratase de hombres iguales a los demás (...). Pero son una nación aparte entre las naciones. Los sacerdotes tienen su patria en Roma; no podemos, por consiguiente, estar de acuerdo».

Es decir, que entre Napoleón y el dominio total de las almas de sus súbditos se interponía el papa.

##### 5. ANEXION A FRANCIA DE LOS ESTADOS PONTIFICIOS Y DESTIERRO DE PIO VII

La lucha que enfrentó a los dos poderes a partir de 1805 revestía ciertamente un aspecto temporal, pues se trataba de la Iglesia y el Estado. Pero Napoleón no quería sólo un papa confinado en su función puramente religiosa —lo que, en el fondo, hubiera resultado aceptable—, sino que pretendía además que ese papa fuera su súbdito y que pusiera sus poderes al servicio de la política imperial. Aceptar semejante situación sería tanto como renegar de la misión universal de la Iglesia, y ello obligó a Pío VII, tan dulce y conciliador, a demostrar una firmeza inesperada.

El primer incidente tuvo lugar a finales de 1805. Napoleón, obligado a renunciar a la invasión de Inglaterra, lanzó sus ejércitos sobre Alemania para salir al encuentro de las fuerzas coaligadas de Austria y Rusia. Ciertas informaciones le hicieron pensar que los ingleses proyectaban una maniobra de diversión sobre las costas adriáticas; por este motivo ordenó la ocupación del puerto de Ancona. Pío VII protesta mediante una carta personal cuyo tono enérgico sorprende e irrita al emperador. A comienzos de 1806, Napoleón exige que el papa expulse de sus Estados a todos los agentes de las potencias que están en guerra contra él y que se prohíba a sus barcos el acceso a aquellos puertos. «Vuestra Santidad, escribe el emperador, es soberano de Roma, pero yo soy su emperador. Todos mis enemigos deben serlo también vuestros». El papa rechaza la exigencia del emperador.

Napoleón manda venir de Roma al cardenal Fesch, reemplazándolo por el antiguo convencional y regicida Alquier, que, por lo demás, se mostró más cortés y prudente que el impetuoso pariente de Napoleón. Por otra parte, Consalvi, señalado por Fesch como alma de la resistencia, debe presentar su dimisión (17 de junio de 1806). La ocupación de Civita-Vecchia (mayo de 1806) hace aún más comprometida la situación material de Roma, cosa que, por otra parte, conviene tanto más a la política del emperador cuanto que éste, a finales de 1806, da comienzo al bloqueo continental contra In-

glattera; la neutralidad del papa dejaría una brecha abierta en el sistema. Durante el año 1807 se suceden las requisitorias en tono cada vez más imperioso. Pío VII se mantiene inflexible. El 2 de febrero de 1808 las tropas francesas al mando del general Miollis ocupan sin resistencia la Ciudad Eterna. ¿Se acerca el fin del poder temporal? Aún no, pues Napoleón acaba de meterse en la funesta aventura de España y prefiere contemporizar, preparando el terreno para una ocupación de hecho. Mientras llega este momento, las provincias de Ancona y de Urbino quedan anexionadas al reino de Italia, mientras que Miollis recibe el encargo de ir ablandando al papa mediante el recurso de hacer el vacío en torno a su persona. Pío VII no se deja intimidar y afirma su voluntad de resistencia eligiendo por ministro al cardenal Bartolomeo Pacca, la mejor cabeza del partido *zelante*.

En la primavera de 1809 Europa se siente conmovida por grandes acontecimientos. Austria, alentada por la resistencia del pueblo español, rompe la paz. Una vez más Napoleón conduce sus ejércitos hasta el corazón del continente. En Viena, en el palacio de Schönbrunn, se firma el 17 de mayo de 1809 el decreto que anexiona los Estados pontificios al Imperio francés; la misma ciudad de Roma recibirá el estatuto de ciudad imperial libre, administrada por una *Consulta* de notables. El acta es publicada por Miollis el 10 de junio; mientras suenan las salvas de artillería es izada en el castillo de Sant'Angelo la bandera francesa. Pío VII tenía preparada la respuesta. Aquella misma noche, unos hombres adictos fijan en los muros de Roma el texto de una bula que excomulga a «los usurpadores, fautores, consejeros, partidarios y ejecutantes» de esta violación. Napoleón no se preocupa realmente por las censuras de la Iglesia, pero, ¿qué dirán de todo ello esas poblaciones católicas a las que pretende regir como «ungido del Señor»? Su cólera explota en la carta que dirige el 10 de junio a su cuñado Murat, que ha sucedido a José en el trono de Nápoles. «He recibido la noticia de que el papa me ha excomulgado. Es un loco furioso al que es preciso encerrar». Es muy probable que estas palabras no fueran más que un desahogo de su rabia, pero sus subordinados en Roma las tomaron al pie de la letra, y en la noche del 5 al 6 de julio el palacio del Quirinal es forzado por varios centenares de hombres bajo las órdenes del general de la gendarmería, Radet. Rompiendo las puertas a hachazos, llegaron por fin a la sala de audiencias, donde les aguardaba Pío VII detrás de su mesa, rodeado de los cardenales Pacca y Despuig. Radet, con voz alterada, le comunicó su misión: el papa debe renunciar a su soberanía temporal, de lo contrario será conducido fuera de Roma. «No podemos renunciar a lo que no nos pertenece —responde Pío VII—; el dominio temporal pertenece a la Iglesia romana, y nosotros sólo somos su administrador. El emperador podrá despedazarnos, pero jamás conseguirá de nosotros lo que pide». Después de lo cual, tomando consigo únicamente su breviario, sube junto con Pacca al vehículo que estaba preparado ya para conducirlo al destierro.

A falta de instrucciones detalladas del emperador, el papa fue llevado, pri-

mero, a Florencia; después, a Génova, y, finalmente, a Grenoble, donde permaneció del 21 de julio al 1 de agosto. El emperador se disgustó al principio y calificó esta acción de «una gran locura», pero luego aceptó los hechos consumados, respaldó a sus subordinados y ordenó, finalmente, que el papa fuera instalado en Savona, en la Riviera italiana, a cuarenta kilómetros de Génova. Pío VII permanecería allí cerca de tres años, hasta el 9 de marzo de 1812. «No quiero que dé la impresión de hallarse prisionero», había dicho Napoleón. Pío VII burló esta maniobra comportándose, por el contrario, como corresponde estrictamente a una persona que se encuentra en prisión.

La estancia en Savona, según pensaba Napoleón, sería provisional. Esperaba que el papa, aislado de sus «malvados consejeros», cuidadosamente vigilado, cada día más débil, terminaría cediendo a una voluntad superior. Entonces se le instalaría magníficamente en París; de esa forma resultaría más fácil mover las palancas del poder eclesiástico en provecho de la política imperial. A la espera de ese momento, veintiocho cardenales habían sido instalados ya, de mejor o peor gana, en París; también fueron trasladados allá los archivos de la Iglesia. En cuanto al clero del Imperio, en general ignoraba las verdaderas condiciones en que el papa había sido trasladado a Savona. La bula de excomunión, sin embargo, se había difundido, a pesar de los esfuerzos de la policía, a través de una red de eclesiásticos y seglares del partido realista, pero las tradiciones galicanas, tan arraigadas aún entre los obispos, impidieron que las personas se sintieran conmovidas en exceso.

En esta situación casi desesperada recurrió el papa al mismo expediente que Inocencio XI contra Luis XIV cuando el conflicto de las regalías. Puesto que se le privaba de la independencia necesaria para el ejercicio de sus funciones, dejaría simplemente de cumplirlas y se negaría a conferir la investidura canónica a los obispos designados por el emperador. En seguida fueron diecisiete las sedes que se hallaron sin legítimos titulares.

A esta nueva querrela de las investiduras vino a añadirse en 1810 otro conflicto de orden más personal. El emperador, deseoso de asegurar la pervivencia de su obra fundando una dinastía, había resuelto disolver su matrimonio con la emperatriz Josefina. El acta civil fue invalidada por el Senado. Pero quedaba el matrimonio religioso. Recuérdese en qué condiciones tan anormales se había celebrado. La oficialidad de París, que se hizo cargo del asunto, declaró nulo aquel vínculo, considerando que no habían sido observadas las formas canónicas (la presencia del cura propio) y que Napoleón sólo había prestado un «consentimiento fingido». Sea cual fuere el valor de tales argumentos, la competencia del tribunal era dudosa, pues la Santa Sede se había reservado siempre la jurisdicción para entender en las causas matrimoniales de los soberanos. Los cardenales romanos que se encontraban por entonces en París se vieron en un tremendo conflicto cuando el emperador les convocó para que asistieran a las ceremonias de su segundo matrimonio con la archiduquesa María Luisa de Austria (1 de abril de 1810). Trece

decidieron abstenerse. Sobre ellos explotó la cólera de Napoleón, pues su gesto era tal que podía echar una sombra de dudas sobre la legitimidad de su futura descendencia. Los culpables, despojados de sus insignias y privados de las ventajas materiales de su dignidad, fueron desterrados a pequeñas ciudades provinciales, quedando sometidos además a una estrecha vigilancia.

En este asunto de las investiduras agotaría Napoleón en vano todos los procedimientos para doblegar la voluntad del papa. A fines de 1809, un primer «consejo eclesiástico» integrado por personas cuidadosamente seleccionadas salió del paso sugiriendo la convocación de un concilio nacional. Entre tanto, la situación se complicó con la muerte del anciano cardenal De Belloy, que dejaba vacante la sede arzobispal de París. El emperador eligió para sucederle al cardenal Maury, un tránsfuga de la causa realista, al que su ambición y su falta de dignidad hacían poco respetable. Pío VII consiguió hacer llegar al vicario general D'Astros una carta en que negaba toda potestad al nombrado arzobispo. La policía se apoderó de esta correspondencia y D'Astros fue enviado a prisión. Los canónigos de París, aterrorizados, consintieron en dar a Maury una delegación de poderes que le permitiera administrar provisionalmente la archidiócesis a título de vicario capitular.

¿Se podría generalizar este recurso? Un segundo consejo eclesiástico reunido en febrero de 1811 no se atrevió a pronunciarse. Antes de recurrir al concilio nacional, Napoleón hizo una última tentativa ante el papa. Tres obispos adictos a la causa del emperador fueron enviados a Savona; propusieron a Pío VII una modificación del artículo del concordato referente a las investiduras: en el caso de que el papa retrasara más de seis meses la expedición de las bulas a los obispos designados, y ello por motivos que no fueran la indignidad de los sujetos, el metropolitano podría conferir la investidura canónica. Pío VII, asustado por la perspectiva de un cisma que podría surgir del concilio nacional, estuvo a punto de doblegarse, hasta el extremo de admitir en principio aquella disposición que le hubiera privado de la única arma que aún le quedaba. Pero una vez que hubo partido la delegación se rehízo y dio a conocer que nada había aceptado.

El 17 de junio de 1811 se inauguró el concilio en la iglesia de Notre-Dame de París, con 95 cardenales, arzobispos y obispos, tanto de Francia como del reino de Italia. El cardenal Fesch, que lo presidía, mostró desde el primer momento una notable independencia; la misma asamblea reafirmó su fidelidad al soberano pontífice pidiendo que fuera puesto en libertad y rechazando un proyecto de decreto presentado en nombre del emperador referente a la cuestión crucial de las investiduras. Napoleón, irritado, hizo suspender los trabajos y metió presos en la fortaleza de Vincennes a tres obispos que habían encabezado la oposición: Hirn, de Tournai; Broglie, de Gante, y Boulogne, de Troyes. Después de tomar estas medidas se solicitó de los restantes miembros del concilio que dieran individualmente su adhesión al proyecto por la asamblea; Maury, siempre cínico, dijo de este proyecto que consistía en «poner en botellas el vino que no había resultado bueno en tonel». Pre-

sionados, amenazados, casi todos cedieron. Se reanudó entonces el concilio y el famoso decreto fue aceptado por 80 votos contra 13. Pero no todo se había perdido, pues el último artículo establecía que las actas del concilio serían sometidas al santo padre para su aprobación. Una nueva delegación de obispos tomó el camino de Savona. Por orden del emperador debían pedir al papa no sólo que aprobase el decreto votado por el concilio, sino además —pretensión exorbitante— que lo hiciera extensivo a todos los países sometidos al emperador o que lo fueran en adelante. Pío VII, astutamente asediado, consintió en publicar un breve reproduciendo los términos del decreto, pero con ciertas modificaciones de menor importancia: la investidura canónica sería conferida en nombre del papa, y los obispos suburbicarios de Roma serían provistos por designación directa del pontífice. En lugar de contentarse con este éxito, Napoleón quiso forzar las cosas y exigió la íntegra aceptación de su propio proyecto. Pío VII, recuperando su energía, dio a conocer que no aceptaría nada más. De nuevo el emperador todopoderoso se vio en un fracaso por causa del débil anciano.

A Napoleón ya no le quedaba otra baza que jugar sino su propia persona. Su orgullo le persuadió de que lograría salir airoso en aquello mismo en que todos sus agentes habían fracasado. En mayo de 1812, antes de emprender la fatal campaña contra Rusia, dio órdenes de trasladar al papa a Fontainebleau; el pretexto dado fue que los ingleses tenían el proyecto de raptarlo de Savona. Este viaje, que duró del 9 al 19 de junio, fue muy diferente del de 1804. Ya no era un soberano y un pontífice que avanzaba en medio de multitudes arrolladas, sino un pobre prisionero que por toda escolta iba acompañado de un pelotón de gendarmes. La fatiga produjo en el anciano una postración total, con dolores atroces, poniendo en peligro la vida del paciente; el comandante de la escolta no se atrevió a tomar la responsabilidad de conceder al papa un descanso, y el viaje hubo de proseguir colocando al enfermo en un lecho improvisado dentro del mismo vehículo. Era casi un moribundo el que llegó a Fontainebleau. El ambiente tranquilo permitió a Pío VII reponerse; sin embargo, al igual que en Savona, persistió en comportarse como un prisionero. Así pasaron el verano y el otoño de 1812. Entre el clero se iba desarrollando un sordo malestar en diferentes regiones, pero sobre todo en Bélgica y en Italia. Se organizaban redes clandestinas para asegurar la comunicación entre los «cardenales negros» y para distribuir publicaciones sediciosas. La policía replicaba con detenciones y destierros y varios centenares de sacerdotes italianos fueron deportados a Córcega.

Si bien los asuntos eclesiásticos se mantenían en punto muerto, los de Napoleón adoptaban en Rusia un giro desastroso. «Mi sobrino está perdido, pero la Iglesia se ha salvado», dicen que comentó el cardenal Fesch al recibir las malas noticias. Napoleón, sin embargo, no se declaraba vencido. Vuelto a París, durante la noche del 18 al 19 de noviembre, se entregó inmediatamente a la tarea de recomponer un ejército. El 19 de enero de 1813 se

presentó de improviso en el palacio de Fontainebleau; penetrando en la estancia del papa se arrojó en sus brazos. Durante cinco días conversaron personalmente. Nunca se sabrá qué amenazas o qué medios de seducción fueron puestos en juego. El resultado fue un documento firmado por el papa «que habría de servir como base para un arreglo definitivo», destinado a permanecer secreto mientras tanto. Con insigne mala fe, Napoleón se dio prisa a publicarlo y, presentándolo como un verdadero nuevo concordato, ordenó celebrar la reconciliación de la Iglesia y el Estado con el canto del *Te Deum* en las iglesias.

Las concesiones admitidas por Pío VII daban satisfacción al emperador en dos puntos esenciales, comprendida la investidura de los obispos. Apenas acababa de capitular, cuando el desdichado pontífice se hundió en una profunda angustia. Los cardenales autorizados a reunirse desde aquel momento con el papa, especialmente Consalvi y Pacca, le persuadieron de que el bien de la Iglesia exigía una retractación formal. En consecuencia, Pío VII escribió una larga carta a Napoleón en que repudiaba, con expresiones humildes y firmes a la vez, el acta que le había sido arrancada en un momento de debilidad. La misiva del papa, enviada el 24 de marzo de 1813, al parecer no dio resultado alguno. Fue mantenida cuidadosamente en secreto, y el pretendido «concordato de Fontainebleau» se publicó como ley del Imperio. El emperador se reservó la facultad de volver sobre este asunto una vez que hubiera consolidado su situación mediante alguna victoria sobre los coaligados.

Ya es sabido lo que ocurrió a continuación. La campaña de Alemania, que comenzó victoriosamente, terminó con el desastre de Leipzig (18-19 de octubre de 1813). A comienzos de 1814, los ejércitos de la coalición europea llevaron la guerra hasta el mismo territorio de Francia. El papa, en Fontainebleau, se convirtió en un estorbo. El 21 de enero de 1815 el comandante de gendarmería Lagorsse, carcelero del papa, recibió la orden de trasladarlo a Italia, siguiendo un itinerario a base de rodeos para que el viaje se prolongara lo más posible. El 17 de febrero Pío VII se encontraba de nuevo en su residencia de Savona. Entre tanto, Murat, rey de Nápoles, después de traicionar a su cuñado y en combinación con los austríacos, trataba de anexionarse los Estados pontificios. Sólo entonces, al enterarse de tal felonía, el emperador dio órdenes de permitir que el papa entrara en Roma; se hace difícil ver en ello un gesto de magnanimidad, pues tal decisión de última hora estaba inspirada, sobre todo, por el deseo de crear dificultades al traidor. Finalmente, el 24 de mayo la población romana tributaba a su soberano recuperado un triunfal recibimiento.

De todos estos sufrimientos tomaría Pío VII el más noble y cristiano desquite. Los miembros de la familia de Napoleón, convertidos en proscritos peligrosos para el resto de Europa, encontrarían un refugio en Roma.

## CAPITULO II

### EL PAPADO Y LOS ESTADOS PONTIFICIOS DE 1814 A 1846

#### 1. RECUPERACION DE LOS ESTADOS DE LA IGLESIA Y SU REORGANIZACION

El triunfo del 14 de mayo de 1814 no significó la restauración total de los Estados de la Iglesia. Todos admitían, por supuesto, que la independencia espiritual del papa estaba ligada a una soberanía temporal. Pero, por otra parte, los vencedores no tenían la intención de restaurar el mapa de Europa exactamente igual a como estaba antes de 1792. Austria intentaría retener el territorio de las Legaciones, aduciendo que había sido conquistado a Francia que, a su vez, lo poseía en virtud de un tratado debidamente suscrito por el papa en 1797; el rey de Nápoles, para asegurar su apropiación de las Marcas, podía invocar la promesa de apoyo formalmente suscrita en el tratado que concertara con Austria el 11 de enero de 1814; Francia no podía admitir en absoluto la restitución del anacrónico enclave del Condado Venaissin, incorporado desde hacía veintidós años en virtud del voto de sus habitantes. Pío VII, consciente de estos peligros, no esperó a encontrarse en Roma para tomar una iniciativa. El 6 de mayo de 1814 envió desde Cesena hacia París a monseñor Annibal della Genga, el futuro León XII. El mismo Consalvi le siguió poco después, pero al llegar a la capital francesa el 2 de junio se quedó consternado al saber que Della Genga, por haberse retrasado en el viaje, no había llegado a tiempo para hacer valer las reivindicaciones de la Santa Sede en las discusiones entre los aliados. El 30 de mayo se había firmado el tratado de París, reconociendo a Francia la posesión del Condado Venaissin y Aviñón.

Consalvi reprendió al desdichado Della Genga y se dispuso a recuperar el terreno perdido. En espera de la apertura del congreso de Viena marchó a Londres para iniciar conversaciones con los soberanos y sus ministros, que se encontraban allí invitados por el príncipe regente. Estas conversaciones preliminares confirmaron las sospechas de Consalvi. Paradójicamente, sólo Inglaterra, potencia protestante, parecía estar bien dispuesta en favor de la Santa Sede. En la misma Viena, a partir de septiembre de 1814, Con-

salvi hubo de librar una dura batalla diplomática, porque los vencedores, aun haciendo alarde de buenos principios, estaban dispuestos a despacharse de acuerdo con sus conveniencias propias. Por fortuna para la Santa Sede, las ambiciones chocaban entre sí; ni Francia ni Inglaterra, por ejemplo, estaban dispuestas a consentir que Austria dominara a Italia por completo. Felizmente también *quos vult perdere Jupiter...* El mismo Murat, en virtud de su locura, ofreció la solución para el problema de las Marcas. A la noticia del regreso de Napoleón en marzo de 1815, intentó poner bajo sus banderas a toda Italia. Pío VII, amenazado en su propia capital, la abandonó momentáneamente para refugiarse en Génova. «No tengáis duda alguna. Será cuestión de tres meses», había dicho el embajador de Luis XVIII. Se hizo sordo a cuantas llamadas le hizo Napoleón desde París. Antes incluso de Waterloo, el destino de Murat quedó sellado por la intervención de los ejércitos austríacos, y Pío VII pudo regresar de nuevo a Roma el 7 de junio. Esta liquidación de la Italia napoleónica permitió la restauración de los Borbones en el trono de Nápoles, que no tenían motivo alguno para disputar a la Santa Sede las provincias indebidamente ocupadas por el usurpador.

En cuanto a las Legaciones, que constituían la parte más rica del patrimonio de la Iglesia, la posición de Consalvi quedaba jurídicamente debilitada por el tratado de Tolentino. Al final de todo se convino que estos territorios serían *otorgados* —no *devueltos*— al papa, con dos condiciones: Austria retendría los distritos situados al norte del Po, incorporándolos al reino Lombardo-Véneto, dependiente de la corona de los Habsburgo; el papa dejaría el Condado Venaissín a Francia, haciendo una protesta de pura fórmula.

Consalvi podía sentirse satisfecho de los resultados obtenidos. Si se tiene en cuenta la debilidad material de la Santa Sede frente a sus formidables interlocutores, esta restauración de los Estados pontificios constituía un homenaje de gran trascendencia a la potencia moral que representaban.

Mientras Consalvi agotaba sus fuerzas por lograr la restauración de los Estados pontificios, el gobierno del papa, en la misma Roma, parecía dispuesto a proporcionar argumentos a quienes hubieran deseado despojarlo de ellos. Tanto el protonotario Rivarola, encargado de restablecer la autoridad del papa antes de su llegada, como el cardenal Pacca, prosecretario de Estado en ausencia de Consalvi, parecían querer borrar hasta los últimos rastros del régimen napoleónico. El primer decreto de Rivarola (13 de mayo de 1814) suprimió todas las leyes francesas y los códigos napoleónicos, poniendo de nuevo en vigor la antigua y confusa legislación pontificia; fueron suspendidos los poderes de todos los magistrados civiles y criminales; los procesos en curso, devueltos al estado en que se encontraban antes de 1808; se sometieron a revisión las sentencias dictadas por los tribunales franceses. En el curso de los meses siguientes, el Santo Oficio, que había sido restaurado, instruyó más de setecientos procesos por herejía, lanzando el anatema contra todos los escritos políticos sin distinción. Los registros civiles fueron transferidos al clero, anuladas las ventas de bienes eclesiásticos, restableci-



dos los conventos. El celo reaccionario llegaba a extremos absurdos; se suprimieron, como productos perniciosos de la usurpación, la iluminación de las calles, las vacunas, los reglamentos prohibiendo la mendicidad.

La voz popular reclamaba sanciones contra quienes habían colaborado con el régimen usurpador, pero la natural mansedumbre de Pío VII templó aquellos rigores por un decreto de amnistía publicado el 27 de julio de 1814. De 900 personas puestas en prisión durante los primeros momentos, 600 fueron liberadas inmediatamente. A pesar de ello, todos los que habían prestado un juramento a Napoleón fueron privados de sus cargos o de sus beneficios.

Consalvi estaba preocupado por tamaño rigor, cuyos ecos, fuertemente aumentados en el exterior, podían perjudicarlo en sus esfuerzos ante los soberanos extranjeros. En su correspondencia con Pacca pedía moderación, que sería aún más necesaria cuando fuera restablecida la autoridad pontificia en las provincias del norte, que conocían desde hacía veinte años otro tipo de régimen. «Si no se acierta con el buen camino —escribía Consalvi el 12 de junio de 1815—, los países recuperados no se podrán conservar más allá de seis meses (...). Yo digo (...) que un gobierno estable, semejante al de antaño, es imposible de restablecer, y que es indispensable un gobierno provisional...»<sup>1</sup>.

Este punto de vista tan prudente es el que Consalvi hizo prevalecer en Roma desde que retornó a la ciudad, y también el que inspiró los edictos del 5 de julio de 1815 reglamentando provisionalmente el régimen de las provincias que los austríacos, a renglón seguido de las decisiones tomadas en Viena, restituían a la Santa Sede, no sin manifestar su mal humor por los retrasos y las exacciones.

En todo caso, no era posible que coexistieran dos regímenes diferentes en los Estados pontificios. Después de concienzudo estudio se puso a punto y fue publicado un *motu proprio* (6 de julio de 1816) que daba un estatuto definitivo a los Estados de la Iglesia. Es posible entrar ahora en los detalles de este documento, que renovaba por completo —y en todos sus aspectos: administrativo, judicial y financiero— el aparato gubernativo pontificio. Después de siglos de un paternal dejar hacer, los Estados de la Iglesia recibían una organización racional, uniforme y centralizada. La tarea se completó en el curso de los años siguientes mediante toda una serie de medidas.

Se ha señalado, sin embargo<sup>2</sup>, que en su parte legislativa, especialmente en las disposiciones penales, el *motu proprio* se presenta desdichadamente sobrecargado de ideas y costumbres de una época ya superada. Sobre todo, el cardenal no había prestado atención o no se atrevió a seguir los consejos de quienes hubieran deseado ver cómo aprovechaba esta ocasión para separar radicalmente el gobierno espiritual de la Iglesia y el del Estado temporal. Así, los puestos superiores de la administración civil quedarían reservados a sólo los eclesiásticos.

Consalvi hubo de defender de los enemigos interiores y de los ambiciosos

de fuera este Estado, que se esforzaba por consolidar y renovar al mismo tiempo: dos problemas que iban íntimamente unidos, pues al no poder garantizar con sus solas fuerzas la seguridad interior del país, el gobierno pontificio habría caído irremisiblemente bajo la humillación de un protectorado austríaco.

La Revolución y el dominio napoleónico dejaban tras de sí toda una masa de individuos irreductiblemente hostiles al «gobierno de los curas». Estos elementos, procedentes de la clase militar o de la burguesía, a veces también de la nobleza, no eran únicamente vulgares descontentos que añorasen los empleos y los honores, sino también idealistas fascinados por el sueño de una Italia unida, independiente y liberal. No pudiendo manifestarse abiertamente, formaban sociedades secretas; las más importantes entre ellas extendían las redes de su organización por toda Italia. Este era sobre todo el caso de los *carbonari*, originarios del reino de Nápoles. A la espera de poder desencadenar una verdadera insurrección, se hacían notar mediante asesinatos espectaculares de funcionarios pontificios o de traidores a la causa. Los jueces, consternados, no se atrevían a aplicar mano dura a los culpables; la policía, que también estaba contaminada, mostraba extrañas complacencias. El Gobierno austríaco, que también tenía que luchar contra las sectas en el reino Lombardo-Véneto, estaba inquieto ante esta especie de impunidad de que gozaban los conspiradores en los Estados pontificios, amenazando con intervenir en la represión. El cardenal Spina, legado de Bolonia, llegó a sospechar si las autoridades austríacas no favorecerían secretamente la agitación revolucionaria para tener así un pretexto que les permitiera ocupar de nuevo esta provincia.

Sin llegar a tanto, Metternich hubiera deseado que el gobierno del papa se alineara también de una manera más decidida en la Alianza de las potencias conservadoras. Pero Consalvi estaba firmemente decidido a mantener la autoridad de la Santa Sede por encima de las luchas políticas de la época. La revolución de 1820 puso a prueba esta política de no alineación. Una insurrección carbonaria había instalado en el reino de Nápoles un Gobierno que proclamaba los principios liberales de la secta. Las grandes potencias, reunidas en el Congreso de Troppau —trasladado luego a Laybach— confiaron a los ejércitos austríacos la tarea de sofocar la revuelta. Para hacerlo así debían atravesar los Estados de la Iglesia: Consalvi no podía negarse a ello, pero declaró con toda energía la neutralidad del papa. En el Congreso de Laybach y luego en el de Verona, el cardenal Spina, representante de la Santa Sede, contribuyó a hacer fracasar los proyectos del canciller austríaco, que pretendía crear una especie de oficina central de policía para los Estados italianos, primer amago de un protectorado austríaco sobre toda la Península.

## 2. MUERE PIO VII Y ES ELEGIDO LEON XII. AÑO SANTO EN 1825

Si sólo tuviéramos en cuenta estos aspectos políticos y administrativos, nuestra idea del gran secretario de Estado quedaría muy incompleta; su mirada se extendía mucho más allá de las fronteras. Lo que importaba era asegurar, consolidar la situación de la Iglesia en todos los países donde estaba implantada. Tarea infinitamente variada por la multiplicidad de las situaciones. La iremos examinando en los capítulos siguientes; bastará aquí con caracterizar el espíritu que la animó. Consalvi mostró en ella, como en todo lo demás, un agudo sentido de la realidad, no dudando en hacer frente a los hechos consumados, tratando sobre todo de salvaguardar los principios a través de las concesiones a las exigencias regalistas de los Estados, sacrificando sin compensación alguna las posesiones eclesiásticas enajenadas, con tal de que el clero quedase en condiciones de proseguir su obra, velando, siempre que ello era posible, por disociar la reconstrucción religiosa de la contrarrevolución política.

El secretario de Estado se hallaba asistido en esta tarea por la Congregación para los Asuntos eclesiásticos extraordinarios, creada por Pío VII a su regreso a Roma. Asistido... mejor sería decir que estorbado, pues entre sus venerables hermanos del Sacro Colegio eran muy raros los que comprendían su política. No viendo otra salvación que una vuelta total al pasado, inspirados por un celo ciego, o simplemente estúpidos —«más estúpidos de lo que es posible imaginar», escribía Metternich<sup>3</sup>—, la mayoría de los cardenales no veían utilidad en las reformas, sino concesiones al espíritu diabólico del liberalismo. Su mala voluntad se veía reforzada por los sentimientos del amor propio herido; Consalvi, en efecto, no hacía nada por disimular la escasa estima que le merecían sus maneras. Detrás de aquellos cardenales *zelanti* se alineaba una caterva de descontentos que echaban de menos los buenos tiempos en que el desorden de las instituciones daba ocasión a toda clase de rapiñas. Rodeado por este ambiente hostil, tropezando con la resistencia pasiva de sus propios agentes, cuando no era el sabotaje abierto, Consalvi terminó por ocuparse personalmente hasta de los menores detalles de cada asunto; el resultado fue un trabajo sobrehumano que iba minando su salud; ello daba al mismo tiempo cierta base a las quejas de los que criticaban su absolutismo.

Por lo menos —y esto es lo que le permitió superar todas las dificultades— nunca le faltó la confianza de su soberano. Pío VII, quebrantado por las pruebas, ya no era más que la sombra de sí mismo, y la poca actividad de que aún era capaz se agotaba en las funciones representativas, así como en la tarea de embellecer su capital. En efecto, en aquel buen monje, tan austero en todo lo referente a su propia persona, se había revelado tardíamente la pasión que había enaltecido a tantos de sus predecesores desde

el Renacimiento al siglo XVIII: la construcción y la arqueología. Bajo sus órdenes se dio nuevo impulso a las excavaciones del Foro y de Ostia; el Coliseo fue desescombrado y consolidado, embellecidas las iglesias, ampliados y enriquecidos museos y bibliotecas. En cuanto al gobierno de sus Estados, y al de la misma Iglesia, se sentía muy feliz descargándose de semejante tarea, dejándola al cuidado del eminente ministro que jamás le había fallado. La única cuestión de que se ocupaba personalmente era la elección de los obispos.

El 6 de julio de 1823, cuando iba a cumplir sus ochenta y un años, el anciano pontífice se cayó en sus habitaciones y tuvo una fractura de fémur. Sus íntimos comprendieron enseguida que no volvería a reponerse. Efectivamente, expiró el 20 de agosto de 1823. Su reinado había durado demasiado tiempo en el sentir de muchos, y su muerte, en vez de provocar consternación, suscitó en el clero romano, según testigos irrecusables, «una alegría rayana en la ferocidad»<sup>4</sup>. La posteridad lo ha tratado con más justicia. Comparando el estado de postración y desintegración en que Pío VII había encontrado la Iglesia y el papado al ser elegido con la situación que dejaba tras sí: una Iglesia consolidada y viva, reagrupada en torno a la Sede de Pedro y el papado rodeado de un respeto y prestigio que no había conocido desde la Edad Media, será forzoso reconocer en este pontificado de veinticuatro años, tan lleno de extraordinarias tribulaciones, uno de los más significativos y decisivos de toda la historia.

El cónclave, iniciado el 2 de septiembre de 1823 en el palacio del Quirinal, debía ser relativamente breve. Pero no le faltaron peripecias. Todos los observadores pudieron ver ya desde un principio que el partido *zelante*, el más fuerte numéricamente, trataba de imponer un candidato que reaccionase en todo contra la política de Consalvi: «En el cónclave dominaba el espíritu de la pasión, del odio y de la venganza... El precio del papado, por decirlo así, era humillar al cardenal Consalvi, destruir su obra»<sup>5</sup>. Los gobiernos de las grandes potencias católicas —los de Austria y Francia especialmente— deseaban que fuera elegido un papa dispuesto a proseguir la política conciliadora y moderada del gran secretario de Estado. Metternich, en consecuencia, se puso al habla con sus colegas extranjeros para formar un «partido de las coronas», con los cardenales de Francia, Nápoles, España y el Piamonte, además de algunos otros, romanos, fieles a Consalvi. Pero después de los primeros escrutinios, este partido de las coronas se desintegró; algunos cardenales napolitanos y piamonteses, por hostilidad a Austria, se negaron a seguir las directrices del cardenal Albani que era, en el cónclave, el delegado del emperador. Así, en los escrutinios del 17 al 21 de septiembre, el candidato más destacado del partido *zelante*, cardenal Severoli, fue ganando votos de manera tan clara que su elección parecía segura. Sin embargo, de todos los candidatos posibles era éste el más temido por Austria. En consecuencia, Albani se decidió a ponerle el veto en nombre del emperador de Austria. La indignación en el campo de los *zelanti* fue enorme, pero Severoli, buen per-

dedor, agradeció al emperador de Austria el haberle librado de tan gran carga y a petición de sus partidarios designó al cardenal Della Genga para que concentraran en él sus votos. Su reconocida independencia con respecto a Austria, su precario estado de salud, que hacía prever un nuevo cónclave para muy pronto —se decía que le habían sido administrados los últimos sacramentos diecisiete veces— fueron causa de que obtuviera en seguida los votos necesarios. Fue elegido el 28 de septiembre y tomó el nombre de León XII.

La carrera de Annibal della Genga, brillante en sus comienzos, había sufrido muy pronto una serie de reveses. Nacido el 22 de agosto de 1760 cerca de Spoleto, de una familia que debía su encumbramiento a los Medici, ingresó siendo joven en la Academia romana para nobles eclesiásticos; el favor de Pío VII lo encumbró rápidamente a las más altas dignidades; en 1794 era consagrado arzobispo de Tiro y enviado a Colonia en calidad de nuncio; a partir de este momento, y hasta 1807, estuvo casi constantemente encargado de misiones en las diferentes cortes alemanas, así como en las dietas de Rastatt (1799) y Ratisbona (1807); dadas las circunstancias, toda esta actividad resultó prácticamente estéril; caído en desgracia de Napoleón, éste mandó a Della Genga que se retirase a su abadía de Monticelli, cerca de Spoleto. El regreso de Pío VII en 1814 significó para él la esperanza de retornar al servicio activo. El papa lo envió a París con encargo de dar la bienvenida a Luis XVIII y defender al mismo tiempo los intereses pontificios ante los aliados; ya sabemos lo ocurrido con esta desventurada misión<sup>6</sup>. Della Genga regresó, enfermo de pesar, a su retiro. Pío VII le dio un consuelo en 1816 nombrándole cardenal y obispo de Sinigaglia. El papa lo llamó finalmente a Roma en 1820, nombrándole cardenal vicario y miembro de varias congregaciones.

El nuevo papa, a sus sesenta y tres años, parecía débil y gastado. Una gran estatura, los rasgos finos y aristocráticos, un aire «a la vez sereno y triste» (Chateaubriand) componían un exterior impresionante. Durante su juventud había tenido gustos mundanos —el de la caza especialmente—, pero ahora la enfermedad y la presencia continua de la muerte lo habían llevado a un austero desprendimiento.

Sus primeros actos parecían dar la razón al proverbio romano, *la regola di ogni papa é il rovescio di quella del suo predecessore* («la regla de todo papa es el reverso de la de su predecesor»), hasta el punto de que, para hacer más patente la ruptura, León XII trasladó la residencia papal del Quirinal al Vaticano. Consalvi, despedido sin miramientos, se retiró a su villa de Porto d'Anzio, y el papa eligió para sustituirle al cardenal Giulio-Maria della Somaglia, un anciano de ochenta años, prolijo e indeciso, que no parecía tener otro mérito para desempeñar tan alta función que el haber esperado ese honor más que ningún otro. Por lo demás, una lluvia de favores vino a calmar a grandes y chicos del partido que pretendía haber sufrido indeciblemente bajo la «tiranía» de Consalvi.

Hay que añadir, en honor de León XII, que no tardó en hacer justicia

al gran servidor de la Iglesia. A finales de 1823 se agravó el estado de salud del papa; por una inspiración repentina, llamó a su lado al antiguo ministro de Pío VII, que también estaba gravemente enfermo; en una larga y sincera entrevista, Consalvi dio al papa una gran lección de política. León XII expresó públicamente su admiración por él y le hizo aceptar el puesto importantísimo de la Congregación de Propaganda. Desgraciadamente, el cardenal murió pocos días después (el 24 de enero de 1824). No pudiendo contar con Della Somaglia, León XII pretendió ocuparse personalmente de no pocos asuntos; el resultado lamentable fue que junto al gobierno oficial empezó a actuar paralelamente una «camarilla» compuesta de colaboradores subalternos. Cuando a partir de 1828 la senilidad de Della Somaglia ya no permitió ni siquiera guardar las apariencias, León XII lo sustituyó por un hombre relativamente joven, el cardenal Tommaso Bernetti (1779-1852), que había sido uno de los más adictos colaboradores de Consalvi y compartía los principios de éste, lo que indica el cambio que entre tanto se había producido en las ideas del papa. Efectivamente, en las relaciones con las potencias extranjeras, León XII, después de haber dado algunos pasos en falso, retornó a la política conciliadora de Consalvi.

Pero en el interior el viento de la reacción se había dejado sentir en todas las estructuras de la Curia y del Estado de la Iglesia. En muchos aspectos, especialmente en la organización de los tribunales y en las reglas de procedimiento, se volvió a la situación anterior a 1800. La confusión entre el fuero civil y el eclesiástico, que Consalvi había tratado de evitar, se había restablecido en parte. La marea de decretos reformadores promulgados por este papa, casi siempre al borde de la tumba, hace pensar en la prisa febril de un hombre que siente cómo se le escapa el tiempo; hacen honor a su celo, aunque no a su clarividencia. Por ejemplo, si el bienestar de su pueblo le llevaba a suprimir muchos impuestos, a reducir otros, esta generosidad desembocaba rápidamente en una situación de dificultades para el tesoro, tanto más que León XII tenía a gala proseguir la obra de embellecimiento de Roma, emprendida por su predecesor; por otra parte, su generosidad no conocía límites cuando se trataba de sostener las obras de beneficencia o incluso de crear otras nuevas.

En el orden moral el celo de León XII iba a veces más allá de los justos límites. La idea que le inspiraba era saludable en el fondo, y lo había expresado con claridad en su primera encíclica del 5 de mayo de 1824. Lo que necesitaba la Iglesia más que una restauración material era una renovación espiritual; a los pastores correspondía dar ejemplo. Era preciso que Roma se convirtiera de verdad en una ciudad santa, modelo para toda la cristiandad, en vez de ser su escándalo. El punto de partida para esta renovación debía ser un jubileo o año santo. El 27 de mayo de 1824 León XII lo anunció, a pesar de la oposición de algunos cardenales que temían las cargas financieras y el peligro de que en medio de los peregrinos se introdujeran bandidos y conspiradores. El jubileo se abrió en enero de 1825, y aquel año no hubo

carnaval; en lugar de los alegres cortejos, el pueblo romano se vio sometido a un régimen intensivo de procesiones y sermones populares. El papa puso a prueba también su propia persona, caminando con los pies descalzos para hacer la visita de las iglesias y sirviendo con sus propias manos a los peregrinos. Centenares de millares de fieles acudieron y, según hubieron de reconocer los mismos que se habían opuesto al proyecto, fue un verdadero éxito. Después de la clausura del Año Santo en Roma, el jubileo se extendió a todos los países del mundo católico.

Una vez dado el impulso externo, León XII prosiguió su tarea en profundidad mediante el envío de visitadores apostólicos encargados de reformar todos los abusos y negligencias, tanto en las parroquias como en las casas de religiosos. Los mismos funcionarios de la Curia y del Estado fueron sometidos a las averiguaciones secretas de una «congregación de vigilancia». Se animó al cardenal vicario de Roma para que infligiera penas de prisión a los fieles que no cumplieran con Pascua; hasta los extranjeros residentes en Roma estaban sometidos a tales rigores<sup>7</sup>. Lo que mayor resentimiento llegó a crear en el pueblo bajo de Roma fue el decreto de los *cancelletti*: las tabernas no podrían servir en adelante vino para beber allí mismo, sino que lo despacharían únicamente para llevarlo fuera, a través de una taquilla.

También recurrió el papa a medidas de fuerza contra los *carbonari*. El cardenal Rivarola, enviado a Rávena con poderes extraordinarios, hizo arrestar a 508 miembros de las sociedades secretas; de ellos, siete fueron ejecutados, 54 sufrieron condena a trabajos forzados y 59 encarcelados. Los carbonarios replicaron asesinando al secretario del cardenal. Siguió una nueva ola de encarcelamientos y ejecuciones. Estos hechos, agrandados a placer por las redes de la propaganda liberal en el extranjero, sobre todo en Francia y en Inglaterra, dieron pie para que los enemigos de la Iglesia presentaran el reinado de León XII como un retorno al régimen oscurantista y a la Inquisición.

Al morir, el 10 de febrero de 1829, a pesar de todo el bien que había querido hacer, a pesar del que efectivamente había realizado, León XII tenía acumulada una buena carga de impopularidad. Así lo expresó lacónicamente este epitafio panfletario: *Qui Della Genga giace per sua e nostra pace* («Aquí yace Della Genga - para su descanso... y el nuestro»).

### 3. PIO VIII Y GREGORIO XVI. NUEVO PERFIL DE ESTE PONTIFICE

El 23 de febrero de 1829 los cardenales que formaban el cónclave se encontraban, al igual que en 1823, divididos en dos partidos. También esta vez eran mayoría los *zelanti*, pero sus propósitos se hallaban debilitados por la desdichada experiencia en León XII de sus intransigentes teorías, aparte de faltarles aquel elemento aglutinante que había sido la animosidad

contra Consalvi. Los *politicanti*, por el contrario, bien dirigidos por Albani, sólidamente apoyados desde fuera por los embajadores de las potencias católicas, formaron un bloque minoritario lo bastante numeroso para impedir que el candidato de los *zelanti*, el cardenal De Gregorio, obtuviera el necesario número de votos. Habiendo quedado bien demostrado a lo largo de una serie de votaciones la existencia de esta «exclusiva indirecta», los *zelanti* se resignaron a votar por el candidato patrocinado por Albani, el cardenal Castiglioni, considerando que su estado de salud prometía, en cualquier caso, un nuevo cónclave en un próximo futuro.

Francisco Javier Castiglioni, elegido papa el 31 de marzo de 1829, tomó el nombre de Pío VIII. Teniendo en cuenta sus antecedentes, nadie era más digno que él de llevar la tiara. Nacido el 20 de noviembre de 1761 en Cingoli, en las Marcas, había adquirido en la Universidad de Bolonia una sólida formación canónica; había administrado en calidad de vicario tres diócesis y otras tres las había gobernado como obispo: las de Montalto, Cesena y Frascati. Durante la persecución napoleónica, la firmeza de sus consejos y la intrepidez de su resistencia le valieron el destierro y la cárcel. Pío VII, que ya veía en él su sucesor, le había llamado a Roma en 1821, y Consalvi, cuyas ideas compartía, le confió misiones muy delicadas. Ya en el cónclave de 1823 faltó poco para que fuera elegido. Ahora, sin embargo, sus achaques no le permitirían desempeñar el papel que corresponde a un jefe de la Iglesia; entre sus enfermedades, la más llamativa era una afección herpéica del cuello que le obligaba a permanecer siempre con la cabeza gacha y echada a un lado; sus continuos sufrimientos le agriaban el carácter. Si a todo esto se añade una figura obesa, con los carrillos colgantes, su propensión a sollozar por cualquier motivo, se comprenderá el poco entusiasmo con que el pueblo romano acogió a su nuevo soberano.

El cardenal Albani, nombrado secretario de Estado, tenía, a decir de Stendhal, y a pesar de sus ochenta años, el triple de alientos y actividad que Bernetti. Este gran señor, amable y fastuoso, rigió los asuntos temporales de la Santa Sede con el espíritu de Consalvi, apoyándose, como era de esperar, en Austria, con gran disgusto de Chateaubriand, embajador del rey de Francia. Se revisaron algunas de las medidas más vejatorias del papa difunto, pero todo cuanto Albani acertó a ensayar con vistas a mejorar la administración pontificia no pudo detener la creciente agitación de las sectas, alentadas por los movimientos revolucionarios desde el extranjero.

En cuanto al papa, éste se reservó la intervención en los asuntos religiosos. Resulta admirable la actividad desplegada por este moribundo: encíclicas, nombramientos de cardenales y obispos, aprobación y alientos a las asociaciones religiosas, canonizaciones, medidas en favor de las misiones y de la enseñanza religiosa. No hay un solo aspecto de las funciones pontificias en que Pío VIII no impriera su huella, aun cuando estuviera destinada a durar poco. No menos admirable resulta el espíritu de conciliación y de prudencia que presidieron sus relaciones con los Estados extranjeros en un



momento en que Europa entraba en un nuevo período de fiebre revolucionaria.

Desgraciadamente, habría de faltarle tiempo para proseguir y consolidar los beneficios de su política. Las fatigas y las preocupaciones propias de su cargo agravaron irremediablemente su mal. El 30 de noviembre se extinguió después de un pontificado de tan sólo veinte meses.

Una cosa debían tener muy en cuenta los eminentísimos *porporati* cuando se encerraron en el Quirinal el 14 de diciembre de 1830: el nuevo papa no podía ser, como los dos anteriores, un anciano al borde de la tumba. Las transformaciones revolucionarias que se anunciaban por toda Europa, el ambiente de fermentación de los Estados romanos, bruscamente agravado por la vacante producida en el poder, exigía una mano firme y mayor continuidad en la acción. Estas mismas preocupaciones debieran haber impulsado a los electores a actuar rápidamente, pero serían precisos cincuenta días y cien escrutinios para llegar a un resultado. La explicación de estas tergiversaciones se encuentra, paradójicamente, en el mismo hecho que debiera haber asegurado una solución rápida: la preponderancia absoluta de la tendencia *zelante*, a la que el mismo Albani parecía haberse adherido. Esta situación hizo que las amistades personales se impusieran por encima de las cuestiones de principio; el cónclave se fraccionó en partidos que fueron abandonando, uno detrás de otro, a sus respectivos candidatos cuando vieron que no lograban imponerlos. Entonces los votos empezaron a dirigirse hacia alguien que hasta el momento había permanecido en segundo plano, el cardenal camaldulense Bartolomeo Alberto —en religión Mauro— Cappellari.

El 2 de febrero de 1831 Capellari era elegido papa. Tomó el nombre de Gregorio XVI. Nacido el 18 de septiembre de 1765 en Belluna, en territorio veneciano, había pasado la mayor parte de su vida en el estudioso retiro que impone la regla de los camaldulenses, la rama más austera de la orden benedictina. De allí lo sacó Pío VII, nombrándole consultor de varias congregaciones y encomendándole diversas misiones. León XII le hizo cardenal en marzo de 1826 y le puso a la cabeza de la Congregación de Propaganda. Como se ve, los hechos no encajan en la visión de que era un monje simple, ignorante de los negocios del mundo. Cierto es que su carrera le había mantenido muy aislado, que nunca había salido de Italia y muy poco de Roma, que no hablaba ninguna lengua extranjera y no había mantenido contactos con los hombres de Estado de su tiempo. Libresco e intelectual, petrificado en su teología formalista, siempre pensando que lo más importante era proclamar alto y fuerte la verdad ideal, mantener los derechos tradicionales de la Iglesia y no condescender con los prejuicios y flaquezas de su tiempo tratando de adaptar el mensaje evangélico a las circunstancias.

Por lo que hace a su aspecto exterior, Wiseman<sup>8</sup> y otros de sus biógrafos han tenido que recurrir a una serie de eufemismos respetuosos; Gregorio XVI no era hermoso y su apariencia era simplemente vulgar. El rasgo más llamativo de su fisonomía era un apéndice nasal de un tamaño y un color que

daban pie a todos los chascarrillos populares que puedan imaginarse y que atribuían al santo padre una supuesta afición al vino; en realidad era resultado del abuso del rapé, que le había producido una afección más o menos cancerosa. Esta afección, por lo demás, en nada disminuía —salvo en sus últimos tiempos— la vitalidad de este robusto anciano capaz de cansar a sus compañeros de paseo, que dormía en un jergón, se levantaba antes de salir el sol y daba fin a sus tareas con una regularidad verdaderamente monástica.

Si bien es cierto que Gregorio XVI dirigió o siguió sus asuntos mucho más de cerca que, por ejemplo, Pío VII, conviene mencionar, entre los que fueron sus colaboradores, a los secretarios de Estado Bernetti y Lambruschini. El primero había ejercido ya este cargo bajo León XII; al llamarlo de nuevo, Gregorio XVI pretendió sin duda alguna tranquilizar a los gobiernos extranjeros poniéndoles en presencia de un personaje ya conocido y que además pasaba por ser discípulo de Consalvi. Lo era, efectivamente, por su cuidado en limar asperezas, en limitar los rigores necesarios y en evitar toda apariencia de sumisión al gobierno de Viena. Esto no podían juzgarlo conveniente ni Metternich ni los *zelanti* de Roma. La desconfianza del papa surgió a propósito de una pretendida debilidad de su ministro para con los liberales. En febrero de 1835 le retiró la administración de los Estados pontificios al crear una segunda secretaría de Estado para los asuntos anteriores. En enero de 1836 eligió al fin Gregorio XVI un ministro a la medida de sus deseos y reemplazó a Bernetti en la secretaría de Estado por el cardenal Luigi Lambruschini; éste no tardaría en recuperar también el control sobre los asuntos interiores. Una amplia cultura adquirida como profesor en el colegio de los Barnabitas, congregación a la que había pertenecido, una experiencia pastoral como arzobispo de Génova, de 1819 a 1826, una práctica de la diplomacia durante su estancia en París como nuncio de 1827 a 1831, un porte exterior noble y frío, una voluntad de hierro y una enorme capacidad de trabajo: tales eran las dotes que ponía al servicio de la Iglesia el nuevo secretario de Estado. Sus convicciones y su temperamento le llevaban a combatir sin tregua toda la herencia de la Revolución; a su actitud, tanto como a la del papa, se debe que el reinado de Gregorio XVI haya sido considerado como una etapa de reacción en todos los terrenos.

Es preciso reconocer que los alborotos con que Gregorio XVI se encontró elegido no eran como para que le inspirasen mucha complacencia las acciones del liberalismo. Dos días después de su elección, el 4 de febrero de 1831, una revuelta en Bolonia logró arrancar del prolegado la creación de una especie de comité de gobierno, y la insurrección se extendió rápidamente por las Marcas, la Romaña y la misma Umbría. Gregorio XVI trató de calmar la rebelión con buenas palabras; al no conseguir nada, se resignó a llamar a las tropas austríacas, que en pocos días sofocaron la insurrección. Pero entonces entró en juego la rivalidad tradicional entre Francia y Austria, pues la primera no podía soportar que la otra, bajo pretexto de proteger a la Santa Sede, extendiese en Italia su zona de influencia. A la injerencia

militar de Austria respondió Francia con la injerencia política. Por iniciativa suya se reunió en Roma una conferencia de las principales potencias europeas; se redactó un *memorandum* con las reformas que se proponían al papa para que fueran introducidas en su gobierno. Gregorio XVI accedió a imponer tan sólo algunas medidas apaciguadoras y, a comienzos de julio de 1831, las tropas austríacas, a petición del papa, volvieron al otro lado de la frontera.

Casi inmediatamente comenzaron de nuevo las revueltas en la Romaña. El ejército austríaco regresó en enero de 1832 para ocupar Bolonia. El gobierno francés, dirigido por el impetuoso Casimir Périer, reaccionó enviando un cuerpo expedicionario a apoderarse de Ancona (23 de febrero). Gregorio XVI protestó vivamente contra este atentado a su soberanía; las restantes potencias condenaron unánimemente la acción de Périer. El ministro francés frenó un tanto; Gregorio XVI, para evitar un conflicto europeo, consintió en la presencia de las tropas francesas y se convino que éstas abandonarían Ancona tan pronto como los austríacos se retirasen de Bolonia. Esta doble evacuación no tendría lugar hasta 1838.

En cuanto a las reformas radicales que esperaban los liberales y venían solicitando periódicamente Francia y Austria, ni Gregorio XVI ni Lambruschini pensaban llevarlas a cabo. Para ellos, el Estado de la Iglesia era necesario para el ejercicio de la misión espiritual de la Santa Sede, ya que aseguraba su independencia; la soberanía temporal del papa era un hecho consagrado por la historia y, en consecuencia, por la voluntad divina; alienar una parte de esta soberanía en beneficio del pueblo mediante un régimen constitucional al uso hubiera sido tan atentatorio para la libertad de acción del papa como aceptar el protectorado de Napoleón. Estaba además la necesidad de conservar a cualquier precio las provincias del norte, las Marcas y la Romaña, pues sin estos territorios el Estado de la Iglesia sería inviable económicamente y se hundiría.

Dado que esta concepción chocaba de frente con las aspiraciones nacionales italianas, la primera historiografía del *Risorgimento* ha hecho de Gregorio XVI la encarnación misma del oscurantismo y de la reacción. Estudios más recientes dan base para revisar esta caricatura. A favor de este papa puede contarse su coraje en mantener la independencia de la Santa Sede contra la injerencia de las grandes potencias, el orden interior controlado a pesar de todo, una paternal solicitud por la suerte de los desdichados, que se materializó en un conjunto, único en Italia, de instituciones asistenciales, de amplios programas de obras públicas que continuaron embelleciendo la ciudad y mejorando el equipamiento material del país, una lista impresionante de reformas útiles en la administración, la justicia y las finanzas.

También se impone un juicio igualmente matizado cuando se mira la obra propiamente religiosa de este pontificado, cuyos detalles se expondrán en los capítulos siguientes. Cierzo que Gregorio XVI alineó decididamente el papado en las filas defensoras de orden establecido, pero no fue menor su energía a la hora de reivindicar los derechos de la Iglesia frente a los Estados.

Supo aceptar, cuando no tuvo otro remedio, compromisos y, especialmente, en el caso de las repúblicas sudamericanas, sentó el principio de que la Iglesia debía admitir todos los regímenes viables y tratar con ellos, aunque fuesen de origen revolucionario<sup>9</sup>. Frente a las condenas de Lamennais, Hermes y Bautain, está la benevolencia para con Rosmini y los alientos dados a la renovación tomista. Hay que contar, finalmente, a favor de Gregorio XVI el impulso dado a las misiones y la paralela expansión de la jerarquía por todas las partes del mundo.

Todo ello no lograría impedir una evidente degradación del poder temporal. ¿Cómo explicarlo? Los abusos y los defectos que podrían provocar las quejas no eran nuevos; por el contrario, muchos de ellos habían sido corregidos a partir de 1815. Pero contra el orden establecido se habían puesto en juego dos tipos de factores: de una parte, la crisis económica, financiera y social, que minaba la estructura del Estado; por otra, el creciente dinamismo de las fuerzas revolucionarias.

#### 4. SITUACION ECONOMICA Y SOCIAL DE LOS ESTADOS PONTIFICIOS

En el pequeño Estado de 41.400 kilómetros cuadrados, la población crecía regularmente —2.354.000 habitantes en 1816, tres millones en 1848— sin que aumentasen en la misma proporción los medios de subsistencia. La agricultura no ocupaba más que a una tercera parte de la mano de obra; predominaba la gran propiedad, que además se acrecentaba continuamente; el exceso de hijos en los hogares de los renteros y colonos iba a engrosar la masa miserable del proletariado agrícola de los *braccianti*. El artesanado, floreciente todavía a comienzos del siglo, experimentaba la competencia que le hacían los productos de la moderna industria instalada en el norte; además sufría una reglamentación arcaica, y más aún el comercio, abrumado por las tarifas aduaneras. Las cargas estatales pesaban más sobre las clases populares, ya que los impuestos indirectos, que resultaban aún más vejatorios por la forma de percibirse, representaban las dos terceras partes de las recaudaciones<sup>10</sup>.

A todos estos males de orden económico venía a añadirse otro de carácter más bien político y de fuerza realmente explosiva, que no había dejado de minar la clase burguesa desde que ésta conoció, bajo el régimen napoleónico, una situación más de acuerdo con sus aspiraciones. Cuando en toda Europa, y de manera más notoria en el Estado piemontés, la clase media ascendía a los puestos de gobierno, en los Estados pontificios se encontraba excluida por la norma que reservaba todos los puestos importantes de la administración a los eclesiásticos, a aquellos *monsignori* equívocos, *come abati troppo laici, e come laici troppo abati* («demasiado laicos como clérigos, y demasiado clérigos como laicos»), según afirmó Farini. Para la juventud del Estado romano, condenada a una degradante inactividad o en todo caso

a un servilismo humillante, la gerontocracia vaticana, «el gobierno de los curas», no podía presentarse sino como un indignante anacronismo.

¿Cómo extrañarse, pues, de que cediera fácilmente a los impulsos revolucionarios llegados de fuera? El poder temporal de la Iglesia resultaba odioso a sus propios súbditos, pero además era, para los patriotas y los liberales de otros territorios italianos, el obstáculo principal para sus sueños de regeneración. En los años 1840 y siguientes se había escindido la gran marea del *Risorgimento* en dos corrientes. La primera se adhirió al movimiento carbonario, pues su animador, el genovés Giuseppe Mazzini (1809-1872), había empezado militando en las filas de aquella organización. Pero los reveses sufridos habían llevado a Mazzini a revisar el programa y los métodos de acción de la revolución liberadora. Una Italia libre del yugo extranjero, unida bajo una sola bandera, sí, pero esta bandera tendría que ser la de una República democrática y social. «Ya es hora de descender hasta las entrañas de la cuestión social», escribía Mazzini en 1832. Añadiendo al programa puramente político una buena dosis de reivindicaciones sociales sería fácil ganarse aquellas masas cuya inercia quizá explicaba los fracasos de 1820 y 1831. La organización del combate revolucionario debería adaptarse a esta táctica. En lugar de aquel hervidero de sociedades secretas con sus ritos anacrónicos, tan gratos a la vanidad burguesa, una sola asociación, la *Joven Italia*<sup>11</sup>, cuyos miembros trabajarían mediante escritos, con la palabra, con el ejemplo, para ilustrar al pueblo y prepararlo con vistas a la guerrilla insurreccional. Lanzado a partir de 1831, el movimiento de la *Joven Italia* se infiltró rápidamente en el Estado pontificio suscitando repetidos intentos de sublevación.

El anticlericalismo a ultranza de Mazzini, sus continuas llamadas a la revolución, sus repetidos fracasos, tenían que disgustar a una parte de la burguesía ilustrada. Esta halló un cauce de expresión en el movimiento «neogüelfo», que proclamaba su respeto hacia la Iglesia y hasta reservaba un puesto de honor al papado en la nueva Italia. Heraldo de esta tendencia era el abate Vincenzo Gioberti, sacerdote piemontés de una cultura universal; desde su destierro en Bruselas había lanzado en 1843 su manifiesto *Del primato morale e civile degli italiani*, libro que tuvo un éxito internacional. Veía al santo padre como presidente y árbitro de una conferencia de príncipes italianos.

Cuarteadado por estos ataques convergentes, desacreditado dentro y fuera, sin más apoyo que la fuerza de la costumbre o la fuerza sin más, el poder temporal, tal como lo había concebido Gregorio XVI, no parecía que fuera capaz de sobrevivir al anciano pontífice. El estado de salud del papa, que seguía manteniéndose a pesar de la edad y de su mal, ahora extendido a parte del rostro, se abatió repentinamente el 25 de mayo de 1846. *Voglio morir da frate non da sovrano* («quiero morir como monje, no como soberano»), dijo a quienes le rodeaban, y pidió los sacramentos. El 1 de junio entregó a Dios su alma intrépida.

### CAPITULO III

## LOS PAISES LATINOS

### FRANCIA

#### 1. EL CATOLICISMO EN FRANCIA DURANTE LA RESTAURACION

La primera parte del siglo XIX es quizá el período de la historia en el que el vivir de los miembros de la Iglesia católica se vio sometido a la mayor diversidad de situaciones políticas y sociales antes de que se produjera la uniformidad debida a la centralización de las instituciones eclesiásticas y a la difusión de un modelo único de civilización occidental. Realmente, antes de 1789 el catolicismo sólo conocía dos situaciones: en unos sitios, religión del Estado, mayoritaria, protegida por el poder; en otros, religión minoritaria oprimida. Las revoluciones de finales del siglo XVIII habían echado por tierra los dos postulados en que se apoyaba este equilibrio: la religión es indispensable al orden social y político; el buen gobierno de la sociedad exige la unión de los poderes civiles y religiosos. En América se había proclamado la separación de la Iglesia y el Estado, pero sin negar la utilidad social de la religión; en Francia había sido puesta en duda esta misma utilidad. A partir de ahí se abría todo un abanico de posibilidades en las relaciones entre la Iglesia y el Estado: actitudes de indiferencia, de hostilidad o de simpatía podían combinarse dentro de los dos marcos posibles de la separación o de la unión. Si a todo esto se añaden los desequilibrios provocados por el flujo y el reflujo de las ideologías; si a la desigual penetración de los resultados políticos y sociales de la Revolución se suman los menos visibles, pero igualmente insoslayables efectos de la irregular difusión de una economía de tipo moderno, se comprenderá cuál podía ser la variedad de situaciones a que debía adaptarse la Iglesia. No es de extrañar que sus dirigentes, desde Roma, tardaran en caer en la cuenta.

#### a) *Incredulidad en las masas populares*

Desde 1815 venía siendo el catolicismo francés un ejemplo de la distancia que podía separar el hecho del derecho, así como de la complejidad de

los factores en juego. Treinta millones de habitantes, de los cuales sólo 500.000 eran protestantes, pertenecientes a la Confesión de Augsburgo o a las Iglesias reformadas; además, 60.000 judíos. Todos los demás pertenecen teóricamente a la Iglesia católica en virtud de haber recibido el bautismo. Observemos de paso que esta minoría protestante, por reducida que fuera, no dejaba de pesar mucho en la sociedad civil gracias al puesto que había logrado conquistar, que le valió una legislación y una práctica de tolerancia contrarias a los principios de una religión del Estado. Pero fijémosnos en estos católicos bautizados: ¿cuántos de ellos pueden considerarse fieles practicantes? El nuncio Macchi responde en 1826: «Más de media nación se encuentra en una ignorancia completa de los deberes cristianos y está sumida a la indiferencia. En París apenas una octava parte de la población es practicante, y hay motivos para preguntarse si en la capital habrá 10.000 hombres que practiquen».

Esta estimación global dista mucho de agotar toda la realidad, pues el fenómeno de la incredulidad tiene su geografía propia, su sociología. Más acentuado seguramente en los hombres que en las mujeres. Más avanzado en las ciudades que en el campo. De todas formas, ello depende de las provincias, y si los fieles son menos numerosos proporcionalmente en ambientes urbanos, allí es, sin embargo, donde se encuentran los cristianos más conscientes y fervorosos, animadores de toda clase de obras e impulsores de una renovación. En el ambiente rural, el mapa de la irreligiosidad muestra enormes contrastes; en Bretaña o en la Vendée es una excepción escandalosa; en la región parisiense, en cambio, se señala con el dedo al que comulga por Pascua. Un ejemplo: en Gallardon, parroquia de 1.600 almas de la diócesis de Chartres, en 1816 sólo cuatro hombres cumplieron con Pascua<sup>1</sup>. En cuanto a la clase obrera, la descristianización quizá no fuera tan absoluta en sus comienzos como querría una visión simplista que proyecta sobre el pasado las realidades de hoy. En estos primeros decenios el siglo XIX todavía no se puede hablar propiamente de clase obrera. Hay artesanos en las aldeas, hay también obreros-campesinos que animan esa forma transitoria de la industria llamada «de fábrica», extendida por ciertas regiones; también están los primeros proletarios auténticos atraídos hacia determinados puntos por la gran industria mecanizada, pero aun estos mismos acaban de llegar directamente de las aldeas; unos y otros no pueden sino reflejar las actitudes religiosas imperantes en las diversas comunidades rurales en cuyo seno vivían o de donde acababan de salir. En cuanto al artesanado urbano, más evolucionado, es verdad que una parte pudo abrazar la irreligiosidad volterriana, a imitación de la burguesía o como un corolario de las opciones políticas asumidas durante la Revolución; pero, por otro lado, los *compagnonnages*, todavía muy activos, mantenían unas tradiciones cristianas; el mismo fervor con que a partir de 1830 se entregaba el obrero a los sueños del socialismo utópico es prueba de una religiosidad profundamente enraizada. Proudhon afirmará: «En Francia, no obstante la filosofía del siglo XVIII, el catolicis-

mo se mantuvo hasta mucho después de la Revolución y no recibió su primera sacudida (...), hablo de las masas, sino hacia 1830»<sup>2</sup>. De hecho, incluso en las zonas rurales, es evidente el bache de 1830. Una muestra puede ser la parroquia de Chavigny, en Eure, con 500 o 600 habitantes: el 39 por 100 cumple con Pascua en 1820; el 43 por 100 en 1826; a partir de 1831 sólo es ya el 33 por 100, proporción que irá bajando hasta llegar a un 18 por 100 en 1845<sup>3</sup>.

El abanico de las actitudes en la clase dirigente —aristocracia y alta burguesía— ha sido descrito con gran finura por Alexis de Tocqueville: «Entre nosotros veo hombres que han dejado de creer en el cristianismo sin haber tomado partido por ninguna otra religión. Veo otros que se han estancado en la duda y dan la impresión de no creer ya. Más lejos veo cristianos que siguen creyendo, pero no se atreven a decirlo. En medio de estos amigos tibios y estos ardientes adversarios descubro, finalmente, un pequeño número de fieles dispuestos a enfrentarse con todos los obstáculos y a despreciar todos los peligros por sus creencias... Arrastrados por este mismo esfuerzo, ya no saben dónde han de detenerse. Como han visto que en su patria lo primero en que ha empleado el hombre su independencia ha sido en atacar la religión, temen a sus contemporáneos y se apartan con horror de la libertad que éstos persiguen. Pareciéndoles que la incredulidad es cosa nueva, envuelven en un mismo odio todo lo que es nuevo»<sup>4</sup>. La mentalidad descrita en último lugar es la que corresponde a la importante fracción de la aristocracia francesa, que, a consecuencia de las pruebas sufridas durante la Revolución, había pasado del escepticismo elegante del siglo XVIII a un fervor religioso más ardiente muchas veces que ilustrado.

#### b) *El clero*

¿No podría afirmarse que ésta era también la actitud de gran parte del clero en aquella época? Colocado de pronto ante inmensas zonas de incredulidad o de indiferencia que antes de la Revolución quedaban disimuladas por el conformismo social, por fuerza tenía que considerarlas resultado de una coyuntura accidental, imaginando que la política podría reparar lo que la política había deshecho. La Revolución había pretendido descristianizar a Francia y había terminado en la anarquía; luego el Imperio había querido someter la religión al servicio del Estado y había degenerado en tiranía; el rey cristianísimo restaurado, por el contrario, debería poner el Estado al servicio de la Iglesia. Haciéndolo así aseguraría la protección divina para su trono y el apoyo sin reservas de un clero que se encargaría de orientar a las masas. La unión del trono y del altar conseguiría rehacer una Francia cristiana y, al mismo tiempo, una Francia monárquica. Tal era el programa del partido ultrarrealista, y estas doctrinas recibían una publicidad y un brillo universales gracias al talento de escritores como Joseph de Maistre, Louis de Bonald, Félicité de Lamennais, François-René de Chateaubriand. Así, para



bien o para mal, la obra de la restauración religiosa en Francia se iba a ver confundida con la de la reacción política.

c) *Nuevas relaciones entre la Iglesia y el Estado*

La actividad del partido religioso y realista habría de chocar con poderosos obstáculos. El régimen constitucional concedido por Luis XVIII al ser repuesto en el trono en la primavera de 1814 establecía frente al trono una representación nacional elegida por 90.000 electores privilegiados de la fortuna. Entre ellos había volterianos de la alta burguesía adictos a aquella Revolución que los había encumbrado a lo más alto de la sociedad; otros, como un Royer-Collard, oráculo del partido realista, eran cristianos convencidos que seguían manteniendo una concepción galicana de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y mucho más si se trataba de antiguos servidores imperiales, para quienes los sacerdotes no eran más que una especie de funcionarios encargados del orden moral; finalmente, en una porción no despreciable de la nobleza sobrevivía aún la «filosofía de las luces» de finales del siglo XVIII. Precisamente esta ideología antirreligiosa, cuya expresión había sido cuidadosamente silenciada bajo la dictadura napoleónica, se disponía a recuperar bríos gracias a un régimen de relativa libertad concedida a la prensa; las obras impías del siglo XVIII serán difundidas masivamente y los periódicos del partido liberal suministrarán incesantemente un anticlericalismo tan ingenioso en sus formas como vulgar en el fondo.

El texto de la Carta constitucional de 1814 refleja con bastante exactitud la nueva orientación que Luis XVIII pensaba dar a la política religiosa y las limitaciones que le imponía la masa de intereses contrarios y de hechos consumados. El artículo 6 proclamaba el catolicismo como religión del Estado, pero se aseguraba a los disidentes la libertad de conciencia y de culto; quedaba fuera de cuestión la venta de las propiedades eclesiásticas nacionalizadas; sobre todo, el Código civil napoleónico, vehículo de una concepción individualista y laica de la sociedad, se mantenía íntegramente; lo único en que será derogado, en 1816, consistirá en la supresión del divorcio. El clero, a pesar de los esfuerzos de los ultrarrealistas, no recobrará el estado civil ni conseguirá la restitución de los bienes nacionales que aún no habían sido vendidos. De esta forma, en vez de una dotación en tierras o en rentas, que le hubiera permitido contar con una cierta independencia, recibe la misma situación que le había asignado Napoleón: la de una administración pagada por el Estado. El presupuesto de cultos, al menos, sería aumentado: 12 millones en 1815, 33 millones en 1830.

Luis XVIII hubiera querido borrar el Concordato de 1801, pues nunca había perdonado a Pío VII el haber proporcionado al «Usurpador» el apoyo de la Iglesia; por eso sólo prestaba atención a los obispos que entonces se habían negado a aceptar la decisión del papa. En julio de 1814 envió a Roma, con la misión de conseguir la revisión de aquel tratado, a monseñor Cor-

tois de Pressigny. Pío VII no podía aceptar aquella exigencia sin desdecirse; a pesar de todo, también él deseaba que se suprimieran los *Artículos orgánicos* y aumentara el número de diócesis francesas; en consecuencia, se prestó a entablar negociaciones, que desembocaron, en junio de 1817, en un nuevo concordato firmado por Consalvi y el embajador del rey. Pero este tratado habría de quedarse en letra muerta. Efectivamente, tocaba demasiado de cerca a la organización interior del reino y el gobierno no podía prescindir del asentimiento de las cámaras. Pero entonces la mayoría pertenecía al partido constitucional, cuya mentalidad era una mezcla de liberalismo y regalismo con una fuerte dosis de galicanismo. El duque de Richelieu, presidente del consejo, se vio en trance de repetir la poco honrada maniobra de Bonaparte en 1802; el proyecto que presentó al parlamento incorporaba unas fórmulas que recordaban los Artículos orgánicos. Pío VII protestó contra estas deformaciones. El proyecto del rey, combatido a la vez por las derechas y por las izquierdas, tuvo que ser retirado. Para salir de este punto muerto se convino en volver a lo que ya había, es decir, al concordato de 1801. El rey se comprometió a ir aumentando gradualmente, de acuerdo con la Santa Sede, el número de diócesis hasta alcanzar la cifra de 80, a medida que se fueran obteniendo los recursos necesarios. En octubre de 1822 se había realizado ya el proyecto, y el mapa eclesiástico de Francia se encontraba más o menos igual que en la actualidad, correspondiendo a cada departamento una diócesis.

A este resultado feliz había contribuido la coyuntura política. La mayoría constitucional que había dominado la política interior desde septiembre de 1816 se había desintegrado a la caída del ministro Decazes, a comienzos de 1820. En 1822, los ultrarrealistas ascendieron al poder con Villèle. La política gubernamental dio un giro más favorable a la Iglesia: una nueva ley de prensa creó el delito de ultraje a la religión del Estado; diecinueve arzobispos y obispos fueron introducidos en la cámara de los Pares. Esta tendencia se acentuó cuando a Luis XVIII, anciano escéptico a la manera de la antigua corte, sucedió su hermano Carlos X, cuyo fervor religioso no conocía ni dudas ni respetos humanos. El nuevo rey quiso ser consagrado en Reims, según el antiguo ceremonial, y en el jubileo de 1826 se le vio seguir las procesiones por las calles de París con un cirio en la mano.

Merced al apoyo moral y material del Estado, la Iglesia de Francia pudo desarrollar su tarea de reconquista. Para ello era fundamental el reclutamiento del clero. Gracias a la multiplicación de los seminarios mayores y menores, a las mejoras aportadas a la situación material de los sacerdotes, el número anual de ordenaciones aumentó rápidamente; mientras que durante el Imperio no había sobrepasado la cifra de 600, en 1829 alcanzó el récord de 2.357. En 1830 el número total de sacerdotes había aumentado a 4.655, disminuyendo mucho la proporción de ancianos. Paralelamente proseguía la reconstrucción de órdenes y congregaciones. Las religiosas, alentadas por un estatuto legal votado en 1825, pasaron de 12.500 a 25.000. En cuanto

a las congregaciones de varones, los prejuicios estaban todavía tan vivos que hubieron de contentarse con un régimen de tolerancia administrativa. De esta forma pudieron reorganizarse los jesuitas en Francia, con gran escándalo de los liberales. Bajo su dirección, un grupo de laicos fervientes, que pertenecían a la más alta sociedad, formaron una congregación mariana que habría de ser la animadora, a su vez, de toda una red de obras benéficas y de apostolado.

Aparte de la multiplicación de los lugares de culto, posible ahora gracias al aumento numérico del clero, se utilizaron dos medios principales para recristianizar la sociedad: las misiones populares y la formación de la juventud. A las primeras se dedicaron los Sacerdotes de la Misión de Francia y muchas otras congregaciones antiguas y nuevas. Las ceremonias espectaculares organizadas por los misioneros, su predicación dirigida a la sensibilidad forman un curioso paralelo con los procedimientos del «revivalismo» anglosajón. No les faltaron los ataques de los liberales, exasperados por sus éxitos; se les puede reprochar el haber mezclado indebidamente la política con la religión. Poner las tareas educativas bajo la dirección del clero era uno de los puntos esenciales del programa ultrarrealista; hacia 1827 casi se había logrado por completo. Sin embargo, en este terreno se cometió un grave error de táctica, cuyas consecuencias debían resultar luego muy pesadas. En lugar de aprovechar la ocasión para destruir la Universidad estatal y centralizada, tal como Napoleón la había creado, se juzgó más conveniente conservarla y poner al frente de ella un obispo, al mismo tiempo que se la inundaba de eclesiásticos. En cuanto a la educación popular, que dependía de las municipalidades, las autoridades eclesiásticas fueron investidas de un derecho de control sobre los maestros laicos y, naturalmente, las congregaciones dedicadas a la enseñanza fueron animadas para que multiplicaran por todos los medios el número de sus escuelas.

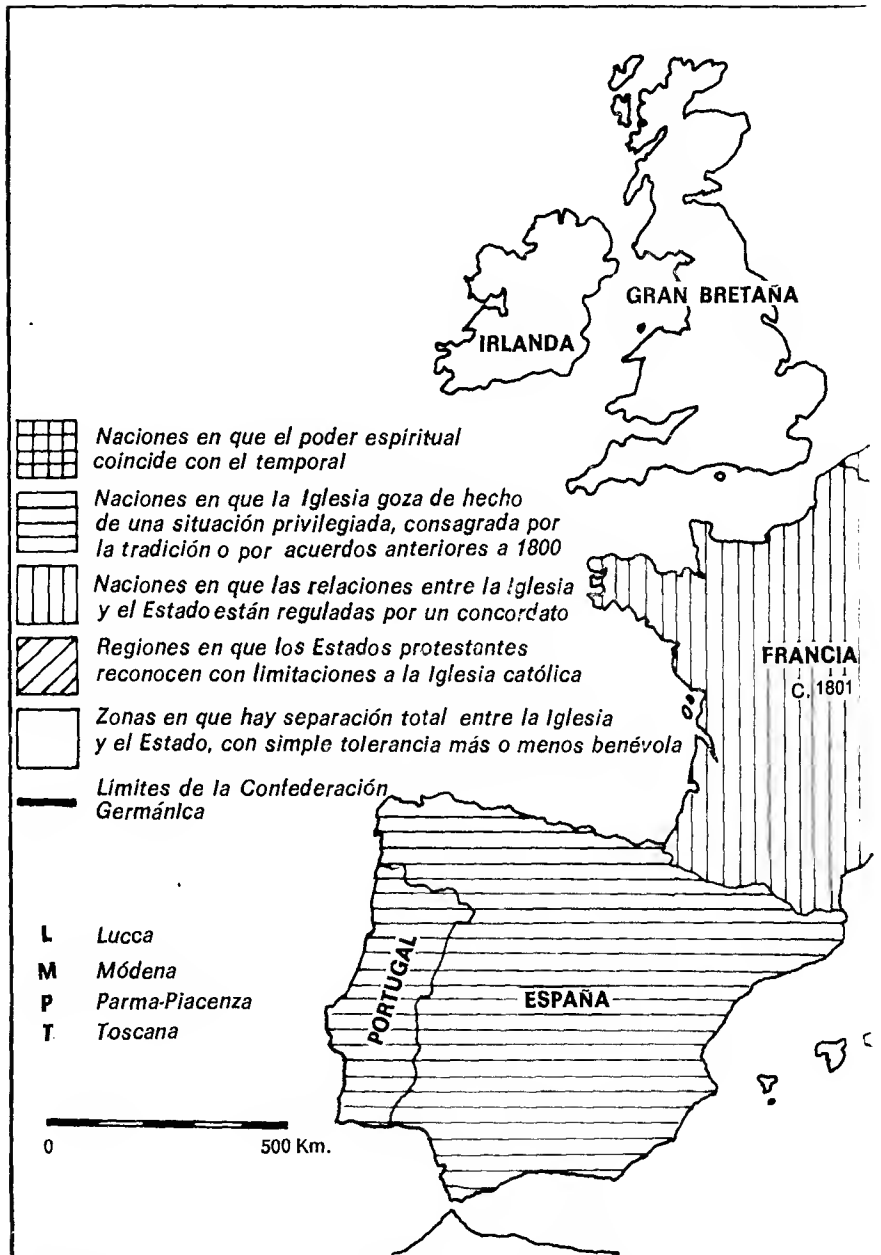
A medida que se desarrollaba esta ofensiva iba en aumento la inquietud de los liberales e incrédulos. Su propaganda, hábilmente orientada, denunciaba cada vez con mayor violencia al «partido clerical» y su intolerancia. El gobierno hizo votar en 1825 una ley que castigaba con la pena de muerte a los sacrílegos; ello sirvió de pretexto para evocar el espectro de un régimen teocrático. En 1826 se dirigieron los ataques más directamente contra los jesuitas, cuya situación ilegal ofrecía un blanco más vulnerable. Se despertaron los recuerdos odiosos del siglo XVIII. Cuando cayó el gobierno Villèle a finales de 1827, el que le sucedió creyó conveniente soltar lastre; unas ordenanzas firmadas a disgusto por Carlos X en junio de 1828 prohibieron a los jesuitas la enseñanza y limitaron arbitrariamente el número de seminaristas menores que podrían recibir en sus casas de formación. El episcopado protestó unánimemente, negándose a cumplir estas decisiones. Para obligarle a someterse, este gobierno, que profesaba un gran respeto hacia los principios galicanos, hubo de recurrir a la Santa Sede. León XII aconsejó a los obispos franceses que se entregaran a la piedad del rey, y la tempestad se calmó.

Por lo demás, la subida al poder de un nuevo gobierno, presidido por un congregante, el príncipe Jules de Polignac, abrió la esperanza de recuperar el terreno perdido. La Revolución de 1830 deshizo estas esperanzas.

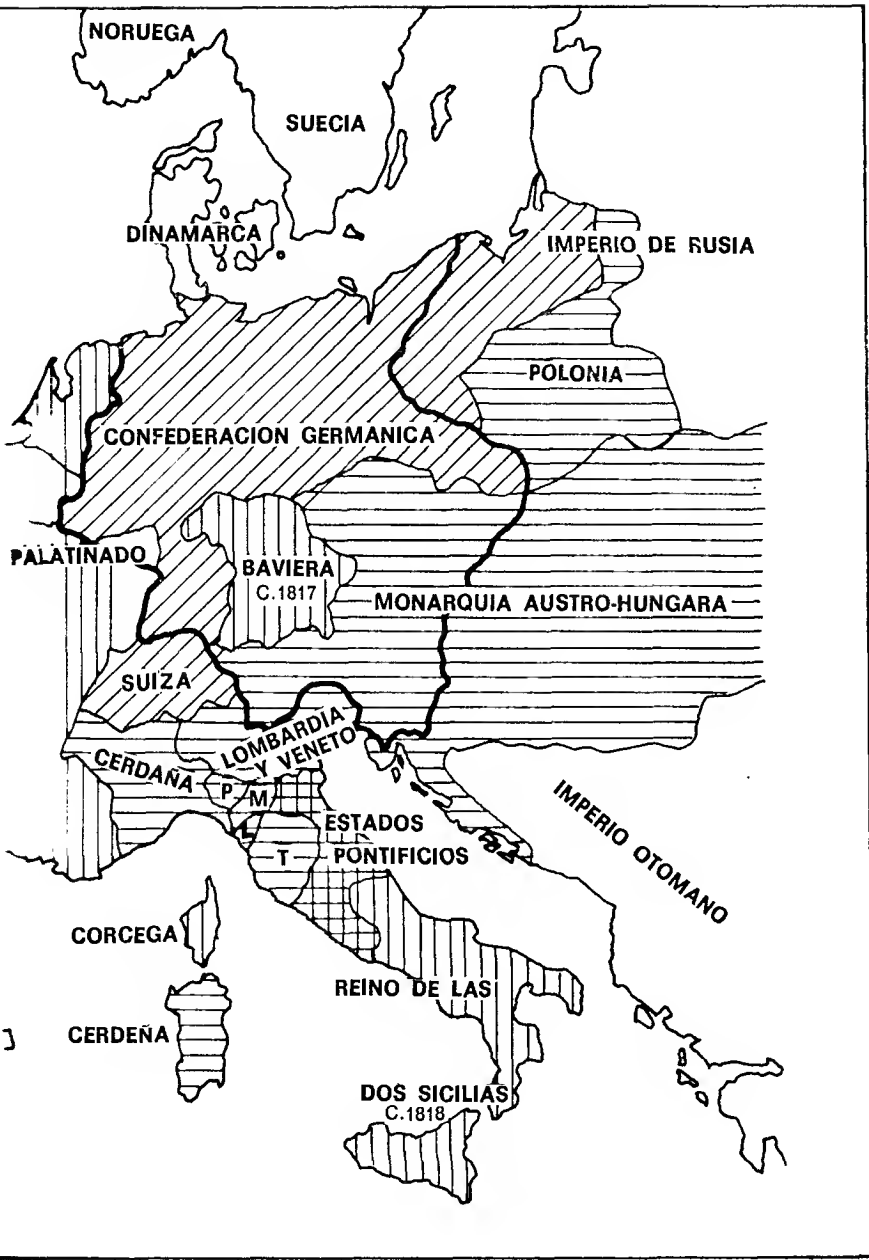
## 2. EL PROTESTANTISMO EN FRANCIA

Los protestantes habían acogido fríamente la caída del Imperio, que tan escasos motivos para sentirse satisfechos les había proporcionado. La intervención que algunos de ellos habían tenido en la vuelta de los Borbones, los muy honorables puestos que el nuevo régimen les reservaba en sus organismos gubernamentales y representativos, las garantías consignadas en la Carta eran otros tantos motivos para contrarrestar la inquietud que pudiera inspirarles la instauración de una religión del Estado. Desgraciadamente, los Cien Días y las reacciones consiguientes vinieron a turbar la atmósfera. El Terror blanco desencadenó las pasiones populares contra los protestantes del Midi, sobre todo en el Gard, donde hubo muertos, templos destruidos e innumerables crueldades. Indudablemente, la religión no era sino un elemento más en un complejo de odio, en el que la política y el resentimiento social jugaban un papel igualmente importante; el clero católico no sólo no participó en aquel movimiento, sino que trató de frenarlo; tampoco cabe duda de que el gobierno real, que al principio se sentía impotente, luego se rehízo y logró restablecer el orden con ejemplar energía; finalmente, esta persecución, geográficamente localizada, sólo alcanzó a una fracción —del 15 al 20 por 100— de los protestantes, pero fue inevitable que todos los disidentes se sintieran aterrorizados e inseguros, y que los recuerdos tardaran mucho en aquietarse. El eco de estos acontecimientos en el extranjero, aumentado por la distancia, que se presta a siniestras exageraciones, contribuyó a mantener las prevenciones anticatólicas.

La actitud del gobierno aparecía fuertemente marcada por cierta ambigüedad: por una parte, estaba anclada en el principio de tolerancia inscrito en la Carta, que el régimen no podía desconocer sino a costa de graves riesgos; por otra, dependía en su aplicación cotidiana de la presión de los partidarios de la unión integral entre el trono y el altar, que veían en la Reforma protestante del siglo *xvi* el origen de la revolución política del *xviii*. La desconfianza del gobierno se nutría además de la solicitud interesada que los liberales de la oposición mostraban hacia los disidentes. Así, al mismo tiempo que las Iglesias protestantes recibían del Estado una ayuda financiera que les permitía desarrollar su infraestructura material y sus cuadros de personal, y mientras se multiplicaban en las altas esferas las declaraciones tranquilizadoras y las muestras de cortesía, a nivel de la administración se veían obligados los protestantes a sostener una continua guerra de puyazos;



RELACIONES DE LA IGLESIA Y EL ESTADO EN EUROPA DESPUES DE.



CONGRESO DE VIENA (1815)

por ejemplo, la autorización para abrir nuevos locales destinados al culto estaba sometida a toda clase de condiciones restrictivas. Esta mala voluntad tenía sus altibajos, como es natural, según el cariz de la política interior: menos acentuada con los gobiernos centristas inspirados por Decazes y más marcada cuando predominaba el partido ultrarrealista (1822-1827).

A pesar de estas dificultades, la época de la Restauración fue, en conjunto, benéfica para el protestantismo francés. Gracias al estado de paz y a las libertades consagradas por la Carta, pudo salir del *ghetto* moral en que lo había confinado la persecución del Antiguo Régimen y luego el despotismo napoleónico y la guerra. Del extranjero venían ahora socorros materiales, hombres e ideas. De Suiza, por ejemplo, los propagandistas del «despertar» evangélico, Henri Pyt, Ami Bost, Félix Neff; de Inglaterra, Charles Cook, predicador wesleyano. La invasión del «revivalismo», al chocar con el semirracionalismo de una parte del cuerpo pastoral, provocaba inquietudes, discusiones, revisiones saludables. Esta fermentación espiritual e intelectual se manifestaba en una floración de libros, de folletos, de revistas, y a nivel de las obras, por la creación de sociedades especializadas, homólogas de las que por entonces nacían también en el seno del catolicismo: sociedades bíblicas de París y provincias, Sociedad de la Moral cristiana, Sociedad de las Misiones evangélicas, Sociedad para la promoción de la enseñanza primaria, Sociedad de los Tratados religiosos. Al igual que ocurría entre los católicos, estas sociedades estaban animadas por grupos de laicos de la alta sociedad: aristócratas como la duquesa de Broglie y su hermano Auguste de Staël, banqueros como La Borde y Delessert, militares como el almirante Ver-Huell, industriales como los Koechlin y los Dollfuss, intelectuales como Guizot y Cuvier. Finalmente, como resultado casi inevitable de esta renovación, las controversias con los católicos se animaban cada vez más.

La Revolución de 1830, al hacer que el catolicismo perdiera sus privilegios de religión oficial del Estado, aportó a los protestantes la esperanza de mejorar su propia posición. El gobierno de Luis Felipe les dio a entender en seguida que los *Artículos orgánicos* de 1802, arca santa del galicanismo, eran intocables. Entonces se intentó sacar provecho de la especie de inhibición o desaliento que la Revolución había hecho cundir entre el clero católico para hacer una gran campaña de proselitismo. Una sociedad evangélica creada en 1833 multiplicó las predicaciones y los folletos de propaganda; por todas partes empezaron a surgir centros de culto no autorizados. Pero el buen entendimiento que no tardó en restablecerse entre la Iglesia católica y la Monarquía de Julio se tradujo, por lo que se refiere a los protestantes, en un mayor rigor a nivel administrativo y en una cierta propensión a dar crédito a las recriminaciones de los obispos contra las «intromisiones» de los disidentes. Aparte de esto, el régimen de julio no fue menos beneficioso que el de la Restauración; el número de iglesias consistoriales pasó de 31 a 41 para la Confesión de Augsburgo, y de 98 a 116 para los Reformados<sup>5</sup>. Por lo que se refiere a los imponderables, era suficiente para exorcizar los

viejos complejos minoritarios el ver sobre las gradas del trono a la duquesa de Orleans, princesa de Mecklemburgo, que se había mantenido fiel a su confesión (y a François Guizot puesto a la cabeza del gobierno).

### 3. EL PODER POR LA VOLUNTAD DEL PUEBLO

El régimen de Carlos X había identificado tan perfectamente sus intereses con los de la Iglesia, que la Revolución pareció herir al clero tanto como a la dinastía. Las iras populares se desencadenaron contra los seminarios, las iglesias, las cruces de misión. En París no podían salir los sacerdotes a la calle con sotana. Una marea de literatura anticlerical mantenía vivas las pasiones. Poco es lo que había cambiado en las formas externas del gobierno, pero en su esencia la Revolución estaba completa, pues al principio de una autoridad de derecho divino o histórico venía a reemplazarlo el de la voluntad popular. El duque de Orleans, coronado con el nombre de Luis Felipe I, ya no era *rey de Francia*, como Carlos X, sino *rey de los franceses*. La Iglesia volvería a encontrarse en la situación subordinada que para ella había creado Napoleón: en el texto revisado de la Carta constitucional, la religión católica, en lugar de aparecer como religión del Estado, se consideraba «religión de la mayoría de los Franceses». La clase aristocrática, que había sido su mejor apoyo durante el régimen anterior, quedaba eliminada de la vida pública al negarse a prestar juramento al nuevo rey; a partir de aquel momento, el poder pertenecía, en las asambleas y en la administración a una burguesía hostil o indiferente. La Monarquía de Julio quiso ser, según palabras de Dupin, «un gobierno que no se confiesa». Su mala voluntad se tradujo inmediatamente en una serie de gestos que iban desde las supresiones de créditos hasta la retirada del crucifijo que presidía los tribunales.

El clero, por su parte, manifestaba su añoranza del antiguo estado de cosas y daba todo su apoyo a las intrigas legitimistas. Por este camino, las relaciones entre la Iglesia y el Estado podrían haber empeorado hasta terminar en una nueva era de persecuciones. Afortunadamente, la sabiduría del papa y del nuevo rey lograron un apaciguamiento más rápido de lo que nadie se hubiera atrevido a esperar. A pesar de las advertencias de Lambruschini, que no creía en la solidez del nuevo régimen, Pío VIII reconoció al nuevo rey y recomendó a los obispos que prestaran el juramento de fidelidad que se exigía a todos los funcionarios. Luis Felipe era conservador en el fondo, y como tal aspiraba a ser admitido por Europa y por las clases ricas; a su prudencia y a su carácter bondadoso y moderado no le iba bien una política anticlerical. En 1833 se establecen relaciones normales entre la Iglesia y el Estado. La diplomacia de monseñor Garibaldi, nuncio de la Santa Sede en París, había contribuido a ello. En el curso de los siguientes años, su actividad perseverante y secreta logró orientar la decisión del rey a la



hora de elegir los nuevos obispos. El asunto del «Avenir», que sacudió la opinión religiosa de Francia en 1830, contribuyó más bien a acercar al episcopado y al gobierno, pues ambos eran objeto de los ataques lanzados por Lamennais. Hasta los jesuitas pudieron abrir de nuevo tranquilamente sus casas.

Sin embargo, el buen entendimiento se vio alterado a partir de 1840 por las disputas en torno al problema de la enseñanza. No se trataba de las escuelas primarias; la ley Guizot, de 1833, había establecido en este terreno un régimen aceptable a los ojos de la Iglesia: enseñanza religiosa obligatoria, amplio margen para las congregaciones en las escuelas públicas. Pero la enseñanza secundaria seguía siendo un monopolio de la Universidad, a pesar de las promesas inscritas en la Carta. Un antiguo discípulo de Lamennais, el par de Francia Charles de Montalembert, emprendió la tarea de arrancar al Gobierno la libertad de enseñanza. La Universidad fue objeto de ataques incansables y sin piedad; los adversarios replicaron dirigiendo el fuego contra los jesuitas. Montalembert intentó formar un partido católico, al igual que los belgas, pero el episcopado no le prestó su apoyo sino con muchas reservas. Numerosos proyectos de compromiso se discutieron y rechazaron. De ahí se siguió una mutua actitud de resentimiento. Cuando el trono de Luis Felipe se hundió, en febrero de 1848, el clero se había separado ya claramente del régimen y, al contrario de lo ocurrido en 1830, no se vio afectado por la catástrofe.

## ITALIA

### SITUACION RELIGIOSA EN LOS ESTADOS ITALIANOS NO PONTIFICIOS

La vida de la Iglesia en los Estados italianos que no estaban bajo el poder de la Santa Sede presenta ciertos rasgos comunes. La población italiana, iletrada en su gran mayoría, no había sido rozada siquiera ni por el protestantismo ni por la irreligiosidad revolucionaria; en las clases cultivadas, el liberalismo político no tenía como corolario obligado la hostilidad sistemática hacia la Iglesia, como ocurría en Francia o en España. Las concomitancias protestantes o jansenistas<sup>6</sup> de numerosas personalidades mezcladas en las luchas del *Risorgimento* explican que en ellas se combinen un afán de independencia con respecto a Roma y un exigente rigor en su vida moral. La tradición regalista, que ya se había ido afirmando antes de la Revolución, encontró a estas personas dispuestas a aceptar la política eclesiástica de Napoleón: nacionalización de los bienes eclesiásticos, supresión de los conventos, intervención del Estado en los asuntos del clero. Sin embargo, había una enorme diferencia entre el sur de Italia, donde las costumbres del clero y la religión popular no habían evolucionado en absoluto desde el Antiguo Régimen, y las provincias del norte, mucho más abiertas a los aires de renovación.

Allí florecían obras de caridad como las que puso en marcha el incomparable Cottolengo; también se cultivaban las ciencias eclesiásticas (cf. más adelante, pág. 431), se ponían en marcha nuevas congregaciones, como las fundadas por Rosmini y Bruno Lanteri; allí, finalmente, el laico entraba decididamente en la acción católica, concretamente con el pequeño grupo aristocrático de las *Amicizie*, animado por el marqués Massimo d'Azeglio y entregado al apostolado de la prensa, según las ideas originales del padre Nikolaus von Diessbach.

Los soberanos que habían recuperado sus tronos a continuación del congreso de Viena era natural que estuvieran de acuerdo con la Santa Sede para restaurar el poder del clero, pues contaban con la influencia de éste para consolidar sus regímenes absolutistas. Pero no era posible el retorno al antiguo estado de cosas; a ello se oponían no sólo los hechos consumados durante los regímenes revolucionarios y napoleónicos, sino también aquella fuerte tradición regalista de las esferas dirigentes, reforzada aún más por la práctica y el espíritu josefinistas en los territorios de Italia del norte gobernados directamente por Austria (reino Lombardo-Véneto) o sometidos a su protectorado (Parma, Módena, Lucca, Toscana). Los intereses particulares que intervenían en todo ello eran tan complejos, tan diversas las situaciones locales, que las negociaciones entre la Santa Sede y los Estados italianos duraron años y años antes de llegar a una situación estable. Los resultados obtenidos fueron luego ratificados mediante concordatos —como en el caso del reino de Nápoles, en 1818— o, más sencillamente, mediante bulas pontificias que ordenaban uno u otro de los problemas pendientes. Bajo el pontificado de Gregorio XVI nuevos acuerdos vendrían a completar estas disposiciones: concordato con Nápoles (16 de abril de 1834), con Piamonte (27 de marzo de 1841), con Módena (30 de abril de 1841).

Las circunscripciones eclesiásticas fueron adaptadas en general a las fronteras establecidas por los tratados de Viena; su número resultó sensiblemente superior al que arrojaban en época napoleónica, pero menor que bajo el Antiguo Régimen; su distribución, sobre todo, era menos desigual. Los soberanos obtuvieron el derecho de nombrar obispos; en cuanto a los restantes beneficios eclesiásticos, el derecho de nombramiento fue atribuido, según los casos, a los obispos, a los patronos laicos, a las autoridades civiles; la Santa Sede se reservaba la colación de determinados beneficios, la de las «abadías consistoriales», por ejemplo. Fueron restituidos los bienes eclesiásticos que aún no habían sido enajenados, haciéndose una nueva distribución para subvenir al mantenimiento de los obispos, los párrocos, los cabildos y los seminarios. También quedó asegurada la dotación de los monasterios y conventos que se acordó restablecer. Ciertas antiguas inmunidades del clero, en materia jurídica y fiscal, desaparecieron, pero los tribunales eclesiásticos conservaron, concretamente en Nápoles, su jurisdicción sobre el clero. A la Iglesia se le devolvió la personalidad jurídica y se le reservó generalmente el control de la educación de la juventud.

En resumen, entre el Estado romano teocrático y los grandes Estados de Europa occidental, los de Italia formaban una especie de zona intermedia de transición, en que la confusión entre los fueros eclesiástico y civil había sido sustituida por una colaboración mejor definida y en que habían desaparecido numerosos abusos del Antiguo Régimen. Esta especie de regeneración hubiera podido dar indudablemente mayores frutos, de no haber sido porque la cuestión romana comprometió a la Iglesia, a contracorriente del gran movimiento de la independencia y de la unidad nacionales.

## ESPAÑA

### 1. FRENTE A UNA ESPAÑA TRADICIONAL SURGE UNA ESPAÑA «ILUSTRADA»

En cualquier caso, el destino de las iglesias de Italia parecía tranquilo y hasta envidiable comparándolo con la situación en la Península Ibérica. «La Edad Media todavía en pie»<sup>7</sup> era la imagen que más allá de los Pirineos se tenía de España. Ciertas apariencias, a comienzos del siglo XIX, parecen acreditar esa opinión. Por ejemplo, el caso de Toledo hacia 1830: 12.000 habitantes, 27 parroquias, 15 monasterios de varones, 23 de mujeres; el arzobispo, primer dignatario del reino después del rey, disfruta de una renta de 5.000.000 de francos de la época; cada uno de los canónigos recibe 60.000 libras<sup>8</sup>; más de la mitad de los inmuebles de la ciudad son propiedades eclesiásticas. Al lado de este clero secular, ya pletórico, todo un mundo de regulares, a veces en rivalidad con los otros: a comienzos del siglo, en una nación de once millones de almas hay 2.128 monasterios y 77.000 religiosos, y éstos a pesar de haber sido expulsados 5.000 jesuitas en el siglo anterior. Los superiores de las grandes órdenes presentan la estampa de verdaderos potentados; el superior general de los franciscanos tiene el rango de grande de España y recibe por donde pasa honores militares correspondientes a comandante en jefe.

Pero ya en el siglo XVIII, frente a esta España y en violenta reacción contra ella, nace otra España, la de los «afrancesados», grandes señores, letrados, juristas y hasta sacerdotes seculares que han asimilado con avidez las ideas de los enciclopedistas y han creado una poderosa red de logias masónicas. La guerra nacional contra Napoleón ha rehecho momentáneamente la unidad, pero a la influencia francesa sucede la de Inglaterra, no menos disolvente para el orden tradicional. A pesar de todo, los liberales que se reúnen en Cádiz en 1812 elaboran una constitución basada en los principios de 1789, pero se creen en el deber de escribir en ella que «la religión de la nación española es y será siempre la religión católica, apostólica y romana, la única verdadera»

Fernando VII, al recuperar su corona, no quiso saber nada de una España que no fuese la tradicional. Abolió la constitución de 1812, restableció la Inquisición<sup>9</sup>, restauró los monasterios, reintegró a los jesuitas. Al mismo tiempo quiso ejercer todas las prerrogativas concedidas a la corona española en materias eclesiásticas, y de esta forma entró en conflicto con la Santa Sede a propósito de los obispados de América. Los liberales decepcionados sublevaron en 1820 una parte del ejército e impusieron al rey el retorno a la constitución de 1812. El gobierno por ellos instaurado no tardó en atacar las inmunidades del clero y sus bienes, especialmente los de los religiosos. Las relaciones con la Santa Sede empeoraron hasta el punto de que en enero de 1823 fue expulsado el nuncio. Pero ya la vieja España, que se había mantenido más fuerte en el norte, había tomado las armas bajo una junta insurreccional presidida al principio por el arzobispo de Tarragona. En esta guerra civil y religiosa intervino la Francia de Luis XVIII, empujada por los intereses dinásticos y alentada por la alianza de los monarcas conservadores. En pocos meses (abril-septiembre de 1823) el ejército francés, dirigido por el duque de Angulema, restableció a Fernando en el poder absoluto y con él a la Iglesia en todas sus prerrogativas. Sobre el partido vencido se abatieron unas crueles represalias, excitando su odio, pero sin lograr destruirlo. En los últimos años del reinado de Fernando VII era la situación tan explosiva, que el mismo rey comparaba su país con un barril de cerveza fermentada del que él mismo sería el tapón.

## 2. LAS DOS ESPAÑAS: LIBERALES Y TRADICIONALISTAS

Cuando por fin saltó el tapón —dicho de otra manera, al morir Fernando VII en septiembre de 1833— la desdichada nación entró en una era de convulsiones sangrientas, y la Iglesia, que se había identificado con el partido absolutista, se encontró irremediabilmente implicada en ellas. El conflicto entre las dos Españas se materializó en un pleito de orden dinástico: Fernando VII, influido por su tercera esposa María Cristina, que ambicionaba el puesto de regente, había decidido que la corona fuese a parar a su hija Isabel; para ello le fue preciso abolir la ley sálica, tradicional entre los Borbones, frustrando así las esperanzas de su hermano Carlos. A favor de este último se pronunciaron el partido absolutista y el clero; la regente se puso en manos de los liberales. En la nueva guerra civil que se inicia entonces, cada uno de los partidos cuenta con alianzas externas: los carlistas son apoyados por las monarquías absolutas; los «crístinos», por Francia e Inglaterra. En cuanto a Gregorio XVI, se negó obstinadamente a reconocer al gobierno de la regente, y no ocultó que su apoyo moral estaba decididamente de parte de don Carlos. Esta actitud, como es lógico, agravaría la situación de la Iglesia en las provincias controladas por el gobierno liberal. Desde 1834 hasta 1837 se acumularon las medidas persecutorias: fueron cerrados los con-

ventos, nacionalizados los bienes inmuebles del clero, extinguidos los diezmos y otras rentas de la Iglesia. Las sociedades bíblicas protestantes pudieron introducir algunos misioneros. Habiendo protestado el papa y retirado su representante, el gobierno de la regente pretendió sustituir por su propia cuenta a los obispos que había expulsado o que habían muerto; desde 1839 eran veintidós las diócesis que se encontraban sin legítimos titulares.

Habiendo sido vencidos finalmente los carlistas en 1840, el partido victorioso se dividió en moderados y radicales. Apoyándose en estos últimos, el general Espartero estableció su dictadura; la lucha antirreligiosa conoció entonces su paroxismo: obispos y sacerdotes proscritos o encarcelados, venta de los bienes eclesiásticos acelerada con la ayuda de especuladores ingleses, prohibición absoluta de entrar en comunicación con Roma. Gregorio XVI, en una encíclica de 22 de febrero de 1842, puso por testigo de estos agravios a todo el universo católico. En julio de 1843, el general Narváez puso fin al reinado de Espartero y sus extremistas. El partido moderado, alentado por Francia, proclamó su adhesión a la religión católica y buscó la manera de establecer buenas relaciones con Roma. La dureza de Lambruschini puso freno a las negociaciones y la muerte de Gregorio XVI no permitió que llegaran a su fin.

## PORTUGAL

### CONFLICTO DINASTICO Y ENFRENTAMIENTO IDEOLOGICO

La historia de la Iglesia de Portugal por la misma época muestra un sorprendente paralelismo con la de su gran vecina: idéntico antagonismo de base entre un partido conservador, absolutista y clerical, y un partido liberal surgido de la doble tradición regalista y masónica; idénticas vicisitudes políticas: invasión francesa, guerra de liberación, restauración monárquica bajo el signo de la reacción, revolución liberal de 1821, segunda restauración conservadora en 1823; también aquí se superpone al conflicto dinástico un enfrentamiento ideológico, pues la corona es objeto de una disputa entre don Miguel, hijo menor del rey Juan VI, apoyado por los absolutistas, y doña María, niña aún, hija del soberano brasileño, don Pedro, que movilizó en su favor el apoyo de Francia e Inglaterra. Don Miguel, derrotado en 1834, encontró refugio en Roma. A cada fase de dominio liberal correspondía una persecución, cuyo primer objetivo eran siempre los jesuitas. Al igual que en España, los liberales vencedores, después de haber consumado sus correspondientes venganzas, comprendieron la necesidad de transigir con los sentimientos católicos del pueblo. A partir de 1842, el Gobierno de Lisboa admitió un representante del papa, monseñor Capaccini, que entablaría negociaciones cuyos resultados finales se obtendrían en tiempos de Pío IX.

A fin de cuentas, las Iglesias de la Península Ibérica, que se habían li-

brado de la acción directa de la Revolución francesa, hubieron de sufrir a su vez los asaltos de la ideología antirreligiosa del siglo XVIII. El período revolucionario se vio allí incluso cruelmente prolongado por la fuerza de resistencia mucho mayor que le oponía el Antiguo Régimen. Al final de estas luchas, la Iglesia había perdido en aquellos países una gran parte de sus bienes y sus privilegios, pero, a pesar de los esfuerzos de sus adversarios, a pesar también de los fallos de sus partidarios, las profundas raíces que la fe tenía en el pueblo aseguraron finalmente su supervivencia.

## CAPITULO IV

### EUROPA DEL NORTE E ISLAS BRITANICAS

#### 1. CREACION DE LOS PAISES BAJOS

En junio de 1814 tomaron los aliados la decisión de crear el reino de los Países Bajos reuniendo bajo el cetro de un príncipe protestante, Guillermo de Orange, varios territorios que desde hacía siglos venían siendo *diferentemente modelados por la política y la religión, lo que les había dado fisonomías muy distintas*. A pesar de ello, las perturbaciones sufridas durante los años anteriores habían contribuido a nivelar en gran parte estas diferencias. En el territorio de las antiguas Provincias Unidas protestantes, la dominación francesa había realizado la condición de la minoría católica al aportar la libertad y la igualdad de cultos; a la inversa, en los antiguos Países Bajos austríacos y en el principado de Lieja, la Iglesia católica, que antaño disfrutara de grandes privilegios, había tenido que sufrir las mismas vicisitudes que las Iglesias de Francia, y en última instancia había quedado sometida al régimen concordatario de 1801, reducida a sólo el clero parroquial, despojada de sus bienes, sometida al capricho del poder civil. La única ventaja que le quedaba aún era el apego de las poblaciones a la religión tradicional, que venía a reforzar, al menos en el país flamenco, los resentimientos contra la administración francesa. Sin embargo, ya antes de 1789, había ganado allí sólidas posiciones la filosofía irreligiosa del siglo XVIII, especialmente en la burguesía de Lieja, lectora ávida de todo lo que se escribía en París. Desde 1815, al igual que en el resto de Europa, militará allí también un partido liberal, hostil por igual al catolicismo y al absolutismo monárquico. Que este partido, después de haber atacado a la Iglesia, terminara por formar una alianza con ella es lo que constituye la originalidad y el interés de la historia religiosa de los Países Bajos y Bélgica a partir de 1815.

El nuevo rey no estaba tan mal dispuesto para con el catolicismo como la historiografía belga tradicional ha podido dar a entender; su política religiosa estaba inspirada más por su mentalidad regalista que por su protestantismo; por lo demás, los protestantes tuvieron muchos más motivos de queja que los católicos. Guillermo se había obligado a garantizar protección y favor por igual a todos los cultos, y sus primeros actos fueron tales como

para dar seguridad a los católicos: envió de un representante diplomático ante la Santa Sede, decreto sobre la observancia de domingos y fiestas, aumento de un 30 por 100 en las asignaciones al clero, etc. Pero la atmósfera se vio pronto turbada por el asunto del juramento constitucional. La «ley fundamental», promulgada en mayo de 1815, contenía algunas disposiciones juzgadas inaceptables por la jerarquía católica, concretamente el artículo 133, que permitía al gobierno prohibir el ejercicio de un culto «en el caso de que pudiera perturbar el orden y la tranquilidad». Los obispos publicaron un «juicio doctrinal» en que condenaban la constitución y prohibían prestar el juramento exigido a los funcionarios y miembros de los Estados Generales. Guillermo I replicó emprendiendo una persecución contra el obispo de Gante, monseñor de Broglie, considerado jefe de la resistencia; el prelado hubo de refugiarse en Francia y fue condenado por contumaz al destierro; su sede quedaría vacante hasta su muerte en 1821. Al mismo tiempo, el barón Goubeau, un josefinista notorio, había sido puesto al frente de la administración de los cultos católicos; renovó las más vejatorias disposiciones de los artículos orgánicos napoleónicos, en especial la obligatoriedad del *placet* regio para las comunicaciones con la Santa Sede.

Pero no había más remedio que negociar con Roma una reglamentación general de los asuntos eclesiásticos. No se podía dejar que coexistieran indefinidamente dos regímenes tan dispares como el del concordato napoleónico en el Sur y el de los vicariatos misioneros en el Norte; la mayor parte de los obispados belgas se encontraba sin legítimo titular; había que ajustar las circunscripciones eclesiásticas a las nuevas fronteras; finalmente, la Santa Sede no podía conceder a un soberano protestante el derecho de presentar los obispos al igual que los jefes de Estados católicos. El concordato de 1801 preveía que, si un sucesor del primer cónsul no era católico, este asunto sería resuelto mediante un nuevo acuerdo. Las conversaciones se fueron difiriendo mucho debido a la obstinación del rey, que quería instalar en la diócesis episcopal de Malinas al antiguo príncipe-obispo de Lieja, monseñor de Méan; este personaje, nombrado miembro de los Estados Generales, no había dudado en prestar el juramento condenado por los demás obispos. Consalvi no había aprobado la intransigencia de De Broglie; llegado el momento hizo gala de una extraordinaria flexibilidad; después de dejar bien sentados los principios se contentó con una interpretación sutil, que daba al discutido juramento un alcance puramente civil. Méan fue entonces preconizado e instalado (julio de 1817).

Una vez iniciadas las conversaciones chocaron éstas con la decisión del rey, que pretendía conservar a toda costa el derecho de presentación de los obispos. Durante este tiempo se siguió una política restrictiva en cuanto a la enseñanza católica. Alcanzó su punto crítico con los decretos de 14 de junio de 1825, que ponían los seminarios menores bajo control del Estado y creaban en Lovaina un «colegio filosófico» al que tendrían que asistir obligatoriamente los aspirantes al estado eclesiástico. Esta vez Méan dio pruebas



de una firmeza inesperada. Ello se debía a que contaba con el apoyo, los consejos y el impulso de dos hombres llamados a desempeñar un papel de primera fila en la Iglesia de Bélgica: el vicario general Engelbert Sterckx y el abate Cornélis van Bommel, animador de la resistencia contra la política escolar del rey. Los obispos se pusieron de acuerdo para no admitir en sus seminarios a los alumnos que hubieran pasado por el colegio de Lovaina. A la agitación provocada por el clero y algunos laicos católicos se respondió con medidas contra los religiosos de la enseñanza y los misioneros. La presión de la opinión pública, que coincidía con la de las grandes potencias —incluida Inglaterra—, hizo que el soberano terminara adoptando una posición más conciliadora; largó lastre, admitiendo que la asistencia a su colegio filosófico fuera únicamente facultativa. El 18 de junio de 1827 se pudo firmar en Roma un acuerdo general entre su embajador y el cardenal Capellari, que había llevado las conversaciones en nombre de León XII. Se crearon tres nuevas diócesis; las disposiciones generales del concordato de 1801 se harían extensivas a las provincias del Norte, en particular en lo referente al mantenimiento del clero; la cuestión de los nombramientos eclesiásticos se regiría por el principio siguiente: los obispos serían elegidos por los capítulos y los párrocos nombrados por los obispos; el rey conservaría únicamente el derecho de veto.

Pero apenas había ratificado Guillermo el tratado cuando su gobierno se dedicó a anular sus efectos tomando una serie de medidas unilaterales para su aplicación. Así, se trató de recuperar para el rey la designación de obispos mediante un recurso indirecto, controlando el nombramiento de los canónigos electores. Fue entonces cuando algunos católicos —sacerdotes y laicos— tuvieron la idea de unir sus reivindicaciones a las de los otros adversarios del régimen en el plano de las libertades constitucionales. En efecto, la política de Guillermo I, sus ataques a la libertad de prensa y a las libertades individuales le habían distanciado de los liberales de las provincias belgas, que al principio le habían apoyado en su ofensiva contra la Iglesia; los sentimientos de toda la población, sin diferencia de partidos o religión, estaban excitados por las medidas discriminatorias, que tendían a sacrificar la personalidad belga en provecho del elemento holandés. La idea de una coalición católico-liberal, lanzada en 1827 por algunos periódicos belgas, recibió un poderoso aliento de los escritos de Lamennais, que, a principios de 1829, pidió a la Iglesia que separase su causa de la de las monarquías opresoras. En vano denunciaba el cardenal Albani desde Roma como «mostruosa» la unión entre católicos y liberales; en vano su internuncio en los Países Bajos, monseñor Capaccini, se esforzaba por frenar el ardor combativo del clero belga. Los sacerdotes encabezaban un vasto movimiento de peticiones, arrastrando a las masas por el camino que iban señalando las minorías. Ciertas concesiones de última hora acordadas por el rey no lograron contener la marea, que se haría irresistible con la Revolución de 1830 en París.

## 2. INDEPENDENCIA DE BELGICA

La sublevación de la población de Bruselas el 25 de agosto de 1830 terminaría antes de fin de año con la separación de Bélgica de los Países Bajos.

En el Congreso nacional, que elaboró la constitución de la Bélgica independiente, los católicos estaban bien situados para lograr que se admitieran sus reivindicaciones; casi todas quedaron incritas en los artículos del acta fundacional: plena libertad de culto, de enseñanza, de asociación —dicho de otro modo, para la instalación de las congregaciones religiosas—, nombramiento de los obispos nuevamente reservado al papa, y el de los párrocos a los obispos, sin intervención del poder civil, libertad de comunicaciones con la Santa Sede, asignaciones al clero. También los protestantes se aprovecharían de estas libertades: desde 1839 eran lo bastante numerosos como para constituir una Unión de las Iglesias protestantes evangélicas de Bélgica.

Este sistema desprendía tal tufo a liberalismo, que en Roma estaban preocupados por saber si convendría dejar a los católicos prestar el juramento a la constitución. Por otra parte, ¿cómo fiarse de un gobierno que declaraba inútil en adelante la presencia de un representante de la Santa Sede en Bruselas, puesto que los poderes públicos no habrían de intervenir ya en la vida a la Iglesia? Si al fin se pudo superar la prevención de Gregorio XVI, fue en gran parte gracias a la habilidad del que habría de ser durante más de treinta años el verdadero jefe de la Iglesia belga, monseñor Sterckx, vicario general de monseñor De Méan (1827), vicario capitular (enero de 1831), arzobispo de Malinas (abril de 1832) y cardenal (1838). Este prelado había propuesto ya desde antes de 1830 un sistema intermedio entre la religión del Estado y la separación total. Se esforzó por demostrar a Roma que la libertad obtenida por los católicos belgas no era una verdadera separación, puesto que no excluía una colaboración práctica con el Estado en numerosos terrenos; una prueba de ello era que se mantenían las asignaciones al clero.

En otro frente hubo de eludir monseñor Sterckx las pretensiones del nuevo rey, Leopoldo I. A pesar de ser protestante, este monarca favorecía abiertamente al catolicismo como la mejor defensa contra las tendencias ultrademocráticas y socialistas. Su influjo contribuyó a mantener la coalición católico-liberal, que fue la base del gobierno hasta 1847. Pero, en contrapartida, su deseo hubiera sido controlar un clero en cuyos nombramientos no tenía derecho a intervenir; intentaba servirse del representante de la Santa Sede en Bruselas para dirigir a los obispos. Pero éstos no se dejaban gobernar; reunidos periódicamente en torno al cardenal Sterckx decidían con total independencia la conducta que habían de seguir, dando al mismo tiempo con toda discreción sus orientaciones a los dirigentes católicos en las cámaras.

Bajo este régimen favorable, que aseguraba al clero el apoyo del Estado

sin someterlo al mismo tiempo a su yugo, la Iglesia de Bélgica conoció una pujanza que la señalaba como un modelo para los católicos de los otros países. Un ejemplo: en 1829 los religiosos, varones y mujeres, sólo eran 4.790; en 1846 serán ya cerca de 12.000. En este intervalo los jesuitas pudieron fundar ocho colegios secundarios; los premostratenses reconstruyeron cuatro de las seis abadías que tenían bajo el Antiguo Régimen. El episcopado se entregó con éxito a la obra de la educación cristiana. Las escuelas primarias católicas se multiplicaron a un ritmo rápido, hasta el punto de que en 1840, de las 5.189 escuelas del país, 2.284 pertenecían a la Iglesia; por otra parte, una ley de 1842 hacía obligatoria la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, colocándola bajo la vigilancia del clero. En cuanto a la enseñanza media, se hizo amplio uso de la libertad para crear por todas partes establecimientos bajo la dirección del clero secular o regular. Finalmente, esta obra fue coronada con la restauración en 1834 de la Universidad católica de Malinas, transferida a Lovaina en 1835. El proyecto de concederle personalidad civil ocasionó en 1840-41 una verdadera crisis política, pues los liberales ponían el mismo empeño en rechazarla que los católicos en exigirla. Monseñor Sterckx y sus colegas se encontraban en desacuerdo con el nuncio Fornari, que apoyaba la política conciliadora del rey. Fornari perdió así la confianza del clero belga y hubo de ser sustituido en 1843 por monseñor Pecci, el futuro León XIII. Prudente y sutil, éste adoptó una actitud mucho más reservada que su predecesor, con gran disgusto del cardenal Lambruschini, que le reprochaba una «actitud negativa» en la defensa de los derechos de la Santa Sede. De todo ello se saca la impresión de que Gregorio XVI y su secretario de Estado no eran capaces de desprenderse de su desconfianza ciega con respecto a una Iglesia que demostraba con su ejemplo la posibilidad de prosperar bajo un régimen de libertad en el derecho común.

### 3. PROTESTANTES Y CATOLICOS EN LOS PAISES BAJOS

Antes y después de la Revolución de 1830 los protestantes holandeses soportaron un yugo mucho más pesado del que motivó las quejas de los católicos. A partir de 1816 impuso Guillermo I a los reformados de la antigua Iglesia estatal y a los luteranos unas constituciones que los ponían bajo el control de sus representantes, y a los primeros más estrechamente que a los segundos. Las otras dos comunidades minoritarias reconocidas, la de los mennonitas (*Doopsgezinden*) y la de los remonstrantes, debían también aceptar la vigilancia del Estado a cambio de su ayuda. Sin embargo, el aliento del «despertar» penetró también en estas estructuras, animando como en otros muchos sitios un retorno a las fuentes espirituales de la Reforma y un movimiento de investigaciones teológicas, concretamente en la llamada escuela de Groninga. La resistencia que opusieron al revivalismo los cuadros

de la Iglesia reformada establecida hizo que varios pastores se apartaran de ella a partir de 1820 para formar una Iglesia cristiana «re-reformada» (*Christelijke Gereformeerde Kerk*), que sufrió no poca persecución del poder hasta el advenimiento de Guillermo II, que el concedería estatuto legal.

Por la sucesión de las provincias belgas, los católicos holandeses, aun siendo un 40 por 100 de la población, quedaron en situación minoritaria dentro de un país de tradición protestante. Guillermo I consideró letra muerta el concordato de 1827, que no había tenido aplicación práctica, pero tuvo cuidado de no tocar en nada las libertades ya adquiridas; más aún, concedió un amplio apoyo financiero a los católicos para la construcción de nuevas iglesias. Hubiera sido muy imprudente dar motivos de queja a las poblaciones de las regiones vecinas a Bélgica, donde el catolicismo seguía muy arraigado lo mismo en el campo que en las ciudades. Los fieles estaban acostumbrados desde hacía mucho tiempo a sostener con sus propios recursos a su clero y sus obras; como en todos los demás países donde se hallaban frente a una Iglesia protestante mayoritaria, entre ellos no había ni indiferentes ni católicos nominales. Las comunidades parroquiales compensaban así con su fervor y su coherencia lo que podía faltarles en número y en riqueza. Por lo demás, la lealtad para con la corona estaba por encima de toda sospecha.

Guillermo II sucedió a su padre en 1840; su deseo fue poner en ejecución el tratado de 1827, y a tal fin inició negociaciones con la Santa Sede. Los protestantes se inquietaron con este motivo, y entre los mismos católicos se manifestó el deseo de no turbar con polémicas la paz de que disfrutaban; tampoco les desagradaba permanecer bajo la jurisdicción directa —y lejana— de Roma. Todo quedó, por consiguiente, en que fueron elevados a la dignidad episcopal los tres vicarios apostólicos del país. El rey les concedió en enero de 1842 libertad para abrir escuelas. Un buen indicio de la vitalidad y el crecimiento de la Iglesia de Holanda durante el reinado de Guillermo II (1840-1849) fue la fundación en esos diez años de cuarenta y ocho conventos. A la benevolencia de Guillermo II se debió la creación, en 1841, de un vicariato apostólico en Luxemburgo, formado con los distritos que hasta entonces venían dependiendo de las diócesis alemanas y belgas vecinas.

#### 4. LAS IGLESIAS EN LOS PAISES ESCANDINAVOS

En el extremo norte de Europa, los países escandinavos seguían formando —caso único desde finales del siglo XVIII— un bloque protestante perfectamente homogéneo, en que son desconocidos los problemas que en otras naciones suscitaba inevitablemente la presencia de las minorías católicas de alguna importancia. La Iglesia luterana de Dinamarca, al igual que la de Alemania, se vio afectada por la reacción pietista y romántica. En un Kierkegaard esta reacción alcanza tonos de revuelta contra la Iglesia establecida,

a la que acusa de haber traicionado el verdadero mensaje de Cristo. Mucho más profunda entre sus contemporáneos fue la influencia de Nikolaj Grundtvig, poeta, historiador y pedagogo al mismo tiempo que predicador; combatido o ignorado al principio, al final de su carrera sería considerado como el bardo del genio nacional. Al igual que Möhler, buscaba a Cristo no tanto en la Biblia como en la comunidad de los creyentes, lo que le llevaba a centrar la vida religiosa en el bautismo y en la comunión.

Suecia no tuvo en aquella época la suerte de contar con un Grundtvig. La reacción contra el racionalismo se manifestó en una serie de movimientos «revivalistas» locales suscitados por los predicadores populares. El terreno había sido preparado por el moravianismo y por la mística de Swedenborg. En una población en que el porcentaje de iletrados era bajísimo, la Sociedad Evangélica, creada en 1808, utilizó perseverantemente y con éxito la propaganda por medio de la imprenta, a imitación de la *Religious Tract Society* de Londres. Lo mismo hizo la Sociedad Bíblica patrocinada por el rey.

A pesar de todo, había algunos católicos en aquellos países que en principio estaban cerrados al «papismo». En Dinamarca los católicos de origen extranjero estaban autorizados a residir y a practicar, pero a los luteranos les estaba prohibido convertirse bajo pena de destierro. Lo mismo ocurría en Suecia. Aquí, sin embargo, la invasión de las sectas disidentes —metodistas, presbiterianos, adventistas, baptistas— y, sin ir más lejos, el racionalismo empezaban a dismantelar el monolitismo de la Iglesia estatal. Gustavo III, de espíritu abierto, había admitido que sus súbditos católicos —muy pocos— recurriesen al vicario apostólico del Norte, con residencia en Alemania; Bernadotte, al ocupar el trono de Suecia, había abjurado el catolicismo, pero su nuera, princesa bávara, se mantuvo fiel a su religión y obtuvo la apertura de una iglesia católica en Estocolmo, la única existente en todo el país durante mucho tiempo.

## 5. DIFERENCIAS ENTRE EL CATOLICISMO INGLÉS Y EL IRLANDES

Católicos irlandeses y católicos ingleses tenían en común la lengua y la fe; juntos arrancarían al Estado anglicano el reconocimiento de sus derechos de ciudadanía además de la libertad para practicar su religión. Por ello mismo conviene subrayar con todo cuidado las diferencias profundas que se daban entre las situaciones respectivas de ambas comunidades. En Irlanda el catolicismo es la religión de una gran mayoría de la población, cuyo número supera los seis millones de almas. A pesar de las feroces persecuciones, la Iglesia había mantenido allí sus cuadros jerárquicos y su ascendiente sobre la masa campesina. De hecho, sus obispos son reconocidos por el Estado, que contribuye incluso desde 1795 a la formación del clero en el seminario de Maynooth. Pero dado que el conquistador británico pretendió despojar al

pueblo irlandés de su religión, de sus tierras y de su independencia, las reivindicaciones religiosas se confunden inextricablemente con las reivindicaciones políticas y sociales. Nada parecido ocurre en Inglaterra, donde la persecución ha sido tan eficaz, que a finales del siglo XVIII ya no queda allí más que un puñado de fieles, unos 60.000, con 360 sacerdotes repartidos, como en un país de misión, en cuatro vicariatos apostólicos (Londres, con más de 25.000 fieles; el Northern District, con 20.000; el Midlands District, con 8.500 y el Western District, con 3.000 solamente). «En el país ya no hay una Iglesia católica; me atrevería a decir que ni siquiera una comunidad católica. Sólo quedan algunos adeptos de la antigua religión, silenciosos y tristes, como vestigios de un pasado ya muerto»<sup>1</sup>. El culto sólo se celebra en las capillas de algunas embajadas, en algunos monasterios semiclandestinos o en las capillas privadas de las familias aristocráticas —de 150 a 200— que han seguido manteniendo su fe por sentido del honor tanto como por convicción. Habiendo salvado el catolicismo de la aniquilación total, sosteniendo su clero por sí solos, estos laicos se sienten impulsados a ejercer un control absoluto de los asuntos de la Iglesia. Cuando reclaman la igualdad política proclaman al mismo tiempo muy en alto que el rey no podría contar con súbditos más fieles que ellos; contrariamente a lo que ocurre en Irlanda, las reivindicaciones religiosas de los católicos ingleses están absolutamente limpias de toda implicación nacionalista o social. Son de imaginar las perturbaciones que debería ocasionar en este cuadro aristocrático, evanescente, la irrupción del catolicismo irlandés, popular y combativo, que trae consigo una emigración masiva que desde 1800 hasta 1840 introduce al menos 300.000 obreros irlandeses en las regiones industriales del nordeste de Inglaterra.

El Acta de Unión, que en 1800 había arrebatado a los irlandeses sus últimos restos de autonomía, había transformado también profundamente los datos del problema de la emancipación de los católicos, tanto en Irlanda como en la misma Inglaterra. Mientras hubo en Dublín un Parlamento que sólo representaba a la minoría conquistadora, cualquier concesión de derechos públicos a los católicos irlandeses hubiera traído consigo una rápida eliminación de los elementos angloprotestantes que monopolizaban las corporaciones representativas. Por el contrario, el elemento católico-irlandés, una vez mezclado y confundido con la masa de la población de las Islas Británicas no dejaría de ser una minoría perfectamente controlable. Eso es lo que pensaba Pitt cuando, por medio del Acta de Unión, procuró poner fin de un solo golpe a las aspiraciones a la independencia irlandesa y a la oposición exasperada de la aristocracia de los colonos británicos. Pero cuando quiso introducir en el Parlamento de Westminster las escasas concesiones prometidas a los obispos de Irlanda, chocó con la oposición tajante de la mayoría del gabinete y del rey Jorge III. Ello hizo que la lucha religiosa en Irlanda quedara más ligada que nunca a la lucha política. Cambio aún más radical para los católicos ingleses; de seguir siendo, como antes de 1800, una exigua

minoría en el seno de una nación protestante, se hubiera podido pensar que les resultara posible conseguir poco a poco, por el solo progreso de la opinión liberal, la total restauración de sus derechos civiles; la *Catholic Relief Act* de 1791 parecía anunciar ya esta solución. Por el Acta de Unión su suerte resultaba ahora ligada, para bien y para mal, a la de sus correligionarios irlandeses; lo que quizá se hubiera otorgado fácilmente a su debilidad y a su sumisión les sería negado por mucho tiempo a causa de los clamores revolucionarios que se hacían oír en Irlanda.

## 6. LUCHA DE LOS CATOLICOS POR SU EMANCIPACION POLITICA

La historia de la emancipación de los católicos dependientes de la corona británica muestra cómo entran sucesivamente en acción las que podríamos llamar táctica inglesa y táctica irlandesa. En una primera fase, la iniciativa de las operaciones corresponde al elemento británico aristócrata y liberal, pero la intransigencia irlandesa opone un dique a los caminos de la reconciliación. En la segunda, corresponde al elemento irlandés dirigir la batalla, y su triunfo, ganado a base de una dura lucha, aprovechó incluso a los católicos ingleses, cuyos métodos y cuyo nacionalismo de nada habían servido.

Hacia 1808 la atmósfera se había vuelto extraordinariamente favorable a los católicos en Inglaterra. La opinión de los *whigs* y de los radicales, que venían denunciando desde hacía una veintena de años la legislación intolerante como absurda y caduca, se vio reforzada por un cierto número de circunstancias. Estaba, en primer lugar, el asilo concedido en Inglaterra a los sacerdotes franceses expulsados por la Revolución: «Es indudable que estos hombres, exiliados y abrumados por tantas pruebas, han aportado a nuestros compatriotas, con su ejemplar pureza de costumbres y su conmovedora gratitud, un enorme beneficio a cambio de nuestra generosidad; han inclinado el corazón de sus bienhechores hacia una mejor apreciación de aquella Iglesia que desde hacía tantos años venía siendo el objeto de su terror y su repulsa»<sup>2</sup>. Por otra parte, desde un punto de vista de simple realismo político, la nación, comprometida en una guerra inmisericorde, no podía mantener, sin que ello significara un peligro, a sus súbditos irlandeses —más de un cuarto de la población total— en una situación inicua que no dejaría de incitarlos a la revuelta o a la traición. Finalmente, la actitud de Pío VII ante las exigencias de Napoleón, su negativa a cerrar las puertas al comercio inglés y las violencias de que sería víctima a consecuencia de aquella negativa, hizo que se crease una inesperada alianza entre el jefe de la Iglesia católica y el jefe de la Iglesia de Inglaterra.

En 1808 se entabló en la Cámara de los Comunes un debate sobre las garantías que podrían ser exigidas a los católicos como contrapartida de la emancipación política. Finalmente pareció que eran tres las condiciones indispensables, y fueron incorporadas en un *bill* presentado a los Comunes a co-

mienzos de 1813 por Castlereagh, secretario de Estado de Asuntos Exteriores en el gobierno *tory* de Lord Liverpool. Primeramente, que la Santa Sede reconociese al rey un derecho de veto sobre los nombramientos episcopales; en segundo lugar, que los sacerdotes y, en general, los católicos que fueran llamados a ejercer funciones públicas prestasen un juramento de fidelidad según una fórmula que fuera aceptable para ellos en conciencia, y, por último, que el gobierno real tuviera un derecho de control sobre las comunicaciones entre la Santa Sede y los católicos de las Islas Británicas. Por lo demás, se preveía que en adelante el clero católico recibiría una asignación del Estado; Castlereagh insistió en esta condición, pues pensaba que de esta forma se sustraería el clero a las presiones de los nacionalistas transformándose en un instrumento del gobierno.

Estas condiciones parecían aceptables a los representantes del catolicismo inglés, los miembros del *Board of English Catholics*, compuesto por los vicarios apostólicos de los cuatro distritos, por los pares católicos y por unos cuarenta notables más. Pero no así a los irlandeses; los obispos de Irlanda, reunidos en Dublín en mayo de 1813, denunciaron el *bill* como una tentativa de someter la Iglesia al Estado protestante. Esta opinión fue defendida enérgicamente en Inglaterra incluso por John Milner, el fogoso vicario apostólico de los Midlands. Entre los dos partidos, «cisalpinistas» y «ultramontanistas», se entabló una furiosa polémica que llevó la confusión y el desaliento al espíritu de los parlamentarios favorables a la emancipación. Una vez que el *bill* hubo sido finalmente rechazado, en tercera lectura, monseñor Poynter, vicario apostólico del distrito de Londres, juzgó conveniente consultar a la Santa Sede. Tanto Pío VII como sus principales consejeros estaban entonces en manos de Napoleón, por lo que la consulta fue presentada al vicepresidente de la Congregación de Propaganda, monseñor Quarantotti. Su respuesta, fechada el 16 de febrero de 1814<sup>3</sup>, daba toda la razón al punto de vista conciliador de los ingleses y reprendía a Milner y a los obispos irlandeses por haberse opuesto. Estos últimos, sin embargo, se negaron a someterse, y recurrieron directamente a Pío VII que acababa de ser puesto en libertad. Al mismo tiempo, Consalvi tomaba contacto en Londres con Castlereagh y entablaba con el ministro unas negociaciones que se prolongarían, con intervalos, en Viena durante el invierno de 1814 a 1815. Por de pronto, el secretario de Estado del papa declaró inaceptable la tercera condición exigida por Castlereagh, el *exequatur* para las comunicaciones con la Santa Sede; sin embargo, no desesperaba de llegar a un arreglo. Sus esfuerzos terminarían por verse comprometidos desde un doble frente: en Roma, la Congregación para los Asuntos eclesiásticos extraordinarios, controlada por el cardenal Litta, prefecto de la de Propaganda Fide y *zelante* notorio, desautorizó a Quarantotti y sometió la conclusión de un acuerdo a toda clase de condiciones restrictivas. La cuestión del *exequatur*, escribió Litta a Poynter<sup>4</sup>, ni siquiera debería hacerse objeto de negociación. Por otra parte, en Irlanda el partido intransigente redoblaba sus violencias verbales. O'Connell denun-



ciaba «el innoble trato entre Castlereagh, su “castleclergy” y los esclavos de Roma». «Consalvi, el italiano —se atrevió a decir en un gran discurso—, ha tricionado o ha vendido nuestra Iglesia al ministro británico en Viena. La suma exacta del precio, según se dice, es de mil cien guineas... muy feliz, supongo, por haber podido vender algo tan precioso como la religión de Irlanda»<sup>5</sup>. Los aires cambiaban también en Londres. Con la victoria y la paz recuperada ya no había tantos motivos para congraciarse con la Santa Sede y los irlandeses. Castlereagh, desconcertado por las divisiones de los católicos, desanimado por la actitud ambigua de Roma, declaraba en junio de 1815 que le era ya imposible poner de acuerdo a sus colegas para lograr la mayoría en el Parlamento en favor de sus proyectos de conciliación. Para evitar una abierta ruptura en el seno del gobierno, se admitió que cada cual quedaría libre de votar en uno u otro sentido en la cuestión católica; de esta forma se echó tierra prácticamente al asunto en el plano gubernamental. Todavía en 1821 un *bill* presentado por un *tory* liberal, William Plunket, que venía a reproducir a grandes rasgos las disposiciones del *bill* de 1814, fue votado en los Comunes..., pero enterrado por los Lores, con gran satisfacción del partido irlandés. En resumen: la diplomacia pontificia y los esfuerzos de los moderados —católicos y protestantes— habían fracasado ante la desconfianza recíproca y la intransigencia de los extremistas: irlandeses y *ultratories*. Entre estos dos adversarios sólo quedaba la fuerza para dirimir el pleito. Sonaba la hora de O'Connell.

Descendiente de una noble estirpe irlandesa, educado en Francia, abogado en Dublín desde 1798, se impuso como portavoz del pueblo irlandés oprimido; su talento de abogado y su misma bolsa están al servicio de los humildes, a los que defiende ante los tribunales ingleses; su elocuencia popular, cargada de imágenes, demagógica, enardece a las multitudes, mientras que él, como buen jurista, mantiene fría la cabeza; su habilidad táctica es tan notable como sus dotes de organizador. En 1823 decide reavivar la antigua asociación católica de Irlanda, reservada hasta entonces a los medios burgueses a causa de su elevada cuota: 20 chelines. Ahora sólo será necesario pagar un penique al mes y el pueblo podrá inscribirse masivamente en ella; las reuniones de propaganda organizadas por los reclutadores voluntarios hasta en las más humildes aldeas sirven para iniciar la educación política de los pobres campesinos iletrados. El clero, que al principio se mantiene a la expectativa, termina entrando en el movimiento y se convierte en promotor de la *Catholic Rent*. Muy pronto toda la población católica, sólidamente encuadrada, sigue con espíritu de cruzada al que ya llaman el «rey sin corona de Irlanda». En Londres preocupa esta movilización, pero se vacila en actuar, pues O'Connell tiene buen cuidado de no provocar las medidas de represión; muy al contrario, conforme se extiende la influencia de la asociación, disminuyen también los actos de violencia y los crímenes agrarios. En marzo de 1825 se vota con carácter de urgencia una «ley para la supresión de las asociaciones ilegales en Irlanda». A lo que O'Connell responde, no sin cierto

tono de humor, trasformando su organización en una «sociedad para la caridad pública o privada y algunas otras que no están prohibidas por el estatuto 6 de Jorge IV, cap. 4».

Para abrir brecha en la fortaleza enemiga, va a servirse del derecho de voto concedido en 1793 a los *freeholders* de posesiones con una renta teórica de 40 chelines. Los grandes propietarios ingleses de Irlanda, deseosos de aumentar el número de sus electores, habían convertido imprudentemente a muchos de sus renteros en *freeholders*, hasta el punto de que los electores irlandeses son ahora 216.000 en lugar de los 60.000 de 1793. Masa de maniobra en manos de O'Connell; aparece en las elecciones de 1826, en que el voto católico inflige una humillante derrota a numerosos adversarios conocidos de la emancipación. En abril de 1827 George Canning sucede a Liverpool como primer ministro; favorable desde hace tiempo a los católicos, se prepara a darles satisfacción, pero la muerte se lo lleva en agosto de 1827 y el poder vuelve a manos de la vieja guardia *tory*, dirigida por Wellington y Peel. Para quebrar su obstinación es preciso convencerlos de que se arriesgan nada menos que a una guerra civil; el domingo 21 de enero de 1828, en 1.500 mítines simultáneos, 1.500.000 irlandeses firman una petición conminatoria. En junio se presenta la ocasión para un nuevo enfrentamiento: el barón Vezey Fitzgerald, que desde 1818 viene representando al condado de Clare, es nombrado presidente del *Board of Trade*, y por este motivo tiene que someterse a una reelección. O'Connell, a pesar de que no es elegible, se presenta contra él; lo que en otros tiempos hubiera sido una dispendiosa formalidad se convierte ahora en una prueba a escala nacional. El día de la elección acuden los católicos en grupos organizados, disciplinados..., sobrios como jamás se había visto a los irlandeses en circunstancias parecidas. Fitzgerald es batido ampliamente en su propio feudo. O'Connell, bien entendido, no podrá sentarse en Westminster, pero ha logrado su objetivo: Wellington y Peel saben ya desde ahora que cuando él quiera podrá llevar a Westminster 50 o 60 diputados radicales; más vale admitir a los católicos, concluye Wellington, y no sin repugnancia impone este punto de vista a Jorge IV. La legislación que presenta el Parlamento en 1829 tiene por objeto quebrantar la potencia electoral de la democracia irlandesa, pero dando satisfacción al mismo tiempo al clero católico; un primer *bill* autoriza al lord-lugarteniente de Irlanda a suprimir toda asociación que le parezca sediciosa; un segundo eleva de 40 chelines a 10 libras la renta que cualifica para el derecho de voto, lo que reducirá a 26.000 el número de electores irlandeses; finalmente, el tercero trae consigo la emancipación tanto tiempo esperada: los católicos, en adelante, serán elegibles y admisibles en todos los empleos con mínimas excepciones. Este último *bill*, votado por las dos Cámaras, recibe la sanción regia el 13 de abril de 1829.

Inmensa victoria para O'Connell; con ella se introducía, por así decirlo, la Iglesia católica en la constitución del Estado británico, y ello sin necesidad de pagar esta ventaja con las concesiones previstas en 1813 y 1815.

Mucho mejor, estas concesiones arrancadas por los irlandeses beneficiaban a todos los católicos dependientes de corona británica, lo mismo en las Islas que en las colonias. Una nueva era comenzaba para todos.

Después de este «seísmo político» (*political earthquake*) de 1829, como lo llamó lord Russell, los destinos del catolicismo habrían de seguir caminos divergentes en Irlanda y en Inglaterra. En la vertiente irlandesa de esta historia aparece la cuestión religiosa cada vez más en segundo plano a causa de la primacía que obtiene allí el conflicto político y social. En el curso de los años siguientes, el gobierno de Londres trató de conseguir más de una vez que la Santa Sede prohibiera al clero irlandés participar en el movimiento de independencia, a lo que Gregorio XVI se negó, contentándose con poner en guardia a los obispos irlandeses por medio de una amonestación privada para que no se mezclaran de forma demasiado ostentosa con las luchas políticas. El clero, en conjunto, siguió prestando su apoyo a O'Connell. Este, que por fin había entrado en el Parlamento, no disponía allí del número suficiente de escaños como para actuar independientemente; el sistema electoral, incluso después de la reforma de 1832, estaba brutalmente falseado en detrimento de la Irlanda católica; por una parte, Inglaterra y Escocia, con 13.900.000 habitantes, disponía de 473 escaños, mientras que Irlanda, con 7.800.000, sólo tenía 105, y de ellos el elemento protestante se adjudicaba más de lo que le correspondía, en virtud de los milagros de la prestidigitación electoral. O'Connell, por consiguiente, se contentó al principio con obtener, a cambio de su apoyo parlamentario a los *whigs*, ciertas concesiones suplementarias para los católicos irlandeses. De esta forma se lograron, en 1832, la supresión de los diez obispos anglicanos de Irlanda y, en 1838, la abolición del diezmo que habían de pagar los católicos para el sostenimiento del clero anglicano, que sería subvencionado en adelante por el gobierno mediante una tasa impuesta únicamente a los propietarios de fincas rústicas. Al gobierno británico le interesaba desligar las cuestiones religiosas de la causa nacionalista, por lo que el mismo Peel, al recuperar el partido conservador el poder en 1841, hizo suya esta táctica. En 1845 propuso elevar de 9.000 a 26.000 libras la dotación anual del seminario de Maynooth. Esta iniciativa reavivó las llamas del antipapismo: 10.000 peticiones, asambleas públicas, artículos de prensa denunciaron esta «subvención a los sacerdotes de Baal», este impulso dado a «a nursery of superstition, bigotry and discord»<sup>6</sup>. Peel se salió con la suya, a pesar de la defeción de la mitad de su partido. Menos feliz fue el resultado de otro punto de su programa de reconciliación; la creación de tres colegios universitarios en Belfast, Cork y Galway, en que católicos y protestantes recibirían juntos una educación colectiva y no confesional. Unos y otros rechazaron con horror la idea de una educación sin Dios. Los obispos irlandeses consultaron a Roma, y la respuesta desfavorable de Pío IX, fechada el 9 de octubre de 1847, dio nuevo pábulo a las pasiones anticatólicas: «La declaración por la que el papa y un comité de sacerdotes italianos se han atrevido a condenar un proyecto

tan laudable... es el más audaz abuso de poder pontificio que se haya intentado en estas Islas desde tiempos de la Reforma»<sup>7</sup>.

Es interesante señalar que estos incidentes, irlandeses en sus orígenes, fueron las únicas ocasiones en que fue discutida entre 1829 y 1850 la situación de la Iglesia católica en el Parlamento. Por lo demás, los pocos católicos que habían logrado entrar en él —tan sólo cinco en 1840— se confundían en la masa del partido *whig* y tenían buen cuidado de no aparecer solidarios de los «energúmenos irlandeses», por un exceso de lealtad hacia la corona. Los católicos ingleses, en general, no acertaban a desembarazarse de un complejo de grupo minoritario y asediado: «Acababan de salir de las catacumbas; habían sido liberados de sus cadenas, pero todavía no del torpor y semiparálisis que eran su resultado»<sup>8</sup> Los escasos recursos de la comunidad católica apenas permitían hacer frente a las crecientes exigencias del culto, resultado de la inmigración irlandesa. Mientras que de 1837 a 1850 el número de fieles había subido de 452.000 a 679.000, no fue posible abrir más que 155 nuevos lugares de culto. El número de sacerdotes había subido entre tanto de 536 a 713. En 1840 se crearían cuatro nuevos vicariatos apostólicos —Eastrn, Central, Welsh, Lancashire— para atender al continuo fluir de obreros irlandeses hacia las regiones industriales. Se empieza entonces a pensar en la posibilidad de restablecer la jerarquía episcopal regular.

#### 7. RESURGIMIENTO DEL CATOLICISMO INGLES. NEWMAN Y EL MOVIMIENTO DE OXFORD

En el curso de los años oscuros de la readaptación que, entre 1829 y 1851, prepara el gran acontecimiento de la restauración de la jerarquía católica en Inglaterra, sólo tres hechos ofrecen cierta importancia: la inmigración irlandesa, la entrada en escena de Wiseman y la conversión de Newman y sus amigos. Al primero de estos hechos se ha aludido ya repetidas veces. El aflujo de irlandeses aportaba al catolicismo inglés, hasta entonces de constitución eminentemente aristocrática, la base popular y democrática que habría de darle la posibilidad de echar raíces sólidas en la sociedad nueva surgida de la revolución industrial. Pero, por otra parte, esta influencia masiva de un elemento socialmente inferior y despreciado por la sociedad anglo-protestante pudo haberse convertido en un estorbo para el futuro del catolicismo inglés. Felizmente, para contrapesar este crecimiento excesivo por la base, el catolicismo inglés se enriqueció igualmente en su cabeza gracias a la intervención de Wiseman y a la conversión de Newman.

De este último hablaremos más adelante. En cuanto a Wiseman, su mérito consistió en abrir ventanas en el catolicismo de *ghetto*, obligándole a respirar las corrientes del exterior, a levantar la cabeza y a intentar algo más que un puro sobrevivir. Llegado a Roma en 1818 como uno de los primeros alumnos del Colegio inglés nuevamente en funciones, puesto a la cabeza de

este mismo colegio en 1828, Nicolas Wiseman estaba completamente libre del complejo minoritario e insular de sus compatriotas. Su situación le había permitido no sólo adquirir una vasta cultura, sino ponerse además en contacto con todo lo más valioso del catolicismo europeo en aquella época. Durante una larga estancia en su país natal en 1836 se sintió dolorosamente impresionado por la atonía de los católicos ingleses y se propuso dar a conocer al público inglés los aspectos de la renovación católica en el continente; las conferencias públicas que dio en Londres causaron sensación. Con la ayuda de O'Connell fundó la «Dublin Review», en la que se proponía seguir, con un enfoque católico, todas las corrientes intelectuales de la época. El ejemplo dio sus frutos, y en 1840 tuvo Londres también su revista católica, *The Tablet*, gracias a la generosidad de un cuáquero convertido, Frederick Lucas. Aquel mismo año regresaba definitivamente a Inglaterra Wiseman, como coadjutor del Central District. Su optimismo contagioso, su actividad efervescente sacudían los viejos hábitos y no resultaban muy del gusto de sus viejos colegas, que lo encontraban excesivamente «italiano», «intelectual». Se le reprochaba también algo que hoy nos parece uno de sus mejores títulos de gloria: el haber percibido lo mucho que podía aportar al catolicismo inglés el movimiento de Oxford, el haber preparado el camino para la conversión de Newman, el haberlo defendido luego junto con sus discípulos de la desconfianza y la envidia de los católicos viejos que se sentían tentados a pensar que se daba demasiada importancia a los antiguos adversarios de la Iglesia.

Para dar todo su sentido al optimismo de Wiseman es preciso lanzar una ojeada a los restantes sectores de la vida religiosa en Inglaterra. Allí, al igual que en el continente, soplan vientos de fervor nuevo. Este resurgir beneficia en primer lugar a los hijos espirituales de John Wesley, los metodistas. Su apostolado se dirige sobre todo a aquella clase media que en virtud de la revolución industrial crece en número e importancia dentro de la sociedad; se ejerce en el marco de una organización muy holgada, con sus pequeños grupos dirigidos muchas veces por laicos, entre los que se mueven sin cesar unos predicadores itinerantes; ponen el acento en la «conversión», en el retorno a Cristo que arrebató al individuo en una «experiencia» religiosa emotiva y mística. El culto metodista reserva un amplio espacio a los himnos. No es preciso insistir en que algunos de estos rasgos se dan también en la renovación católica del continente.

Con menos «método», el resurgir sacude también y da un impulso renovador a las restantes confesiones disidentes: presbiterianos, congregacionalistas, baptistas; da origen a nuevas sectas: darbyistas, irvingianos. La vitalidad de los no conformistas hace que sus filas aumenten rápidamente en comparación con la Iglesia anglicana; mientras que en 1800 se estimaba que la proporción de los disidentes era de una quinta parte de la población, en 1815 sus efectivos de practicantes superaban a los de la Iglesia estatal.

Esta, sin embargo, no ha permanecido impermeable al movimiento de renovación. El espectáculo que ofrecía su clero a comienzos de siglo era poco

edificante: absentismo, acumulación de beneficios, nepotismo, como en la Francia del Antiguo Régimen. Las sinecuras servían frecuentemente para proveer a los segundones de la *gentry*, fiel sostén del partido *tory*, y la religión de estos *gentlemen*, cazadores y bebedores intrépidos, tendía a disolverse en un vago moralismo filantrópico. Es muy significativo que fuesen laicos los primeros en reaccionar: el grupo de Clapham, con Wilberforce y Hannah More, de donde surge el movimiento llamado evangélico y la «Falange de Hackney», cuyo animador es un antiguo tratante de vinos, Joshua Watson. Pronto hubo eclesiásticos que entraron en esta corriente; su valía habría de conducirles poco a poco hasta ocupar los más altos cargos de la Iglesia; así un John Sumner, que llegaría finalmente en 1848 a ocupar la sede primacial de Canterbury y que, durante sus diecinueve años de episcopado en Chester erigió nada menos que 232 nuevas iglesias. Testigos del espíritu nuevo que vino a liquidar una rutina de siglos son los centros de formación teológica para los aspirantes a las órdenes, las publicaciones religiosas, las escuelas dominicales, las obras de beneficencia y apostolado maravillosamente diversificadas. Se ha podido observar que si el protestantismo alemán se había situado por entonces a la cabeza del movimiento intelectual, en el dominio de las obras sociales, en cambio, los anglosajones, más prácticos y enfrentados más directamente con las consecuencias de la revolución industrial, tomaron con mucha frecuencia las iniciativas más originales y fecundas para el porvenir.

Pero nada habría de sacudir tanto el viejo edificio como la acción de un puñado de *clergymen* situados en el corazón de la ciudadela intelectual de la Iglesia anglicana: la venerable Universidad de Oxford.

Como Lamennais en Francia por aquella misma época, y con mucha más razón que él, también se deplora allí la injerencia del Estado en el dominio religioso. La amenaza de una reforma impuesta desde fuera, que se viene presintiendo desde 1830, por un gobierno liberal, provoca una reacción: es necesario que sea la misma Iglesia la que se decida a reformarse liberándose del control del Estado. Tal es el tema del famoso sermón pronunciado por John Keble el 24 de julio de 1833, que pone en marcha este movimiento. Su alma será John-Henry Newman, un *fellow* del colegio de Oriel. Junto con unos pocos amigos comienza a escribir en seguida una serie de *Tracts for our Time* que se difundirán entre el clero y forzarán la atención de la gran prensa de opinión. Newman se siente llevado de esta forma a estudiar con mayor detenimiento los Padres de la Iglesia y los teólogos anglicanos de la primera mitad del siglo XVIII, a los que él llama los *Caroline divines*. De este estudio sale la doctrina de la *Via Media*: entre el protestantismo que ha roto claramente con la sucesión apostólica y la Iglesia romana que la ha conservado, pero corrompiéndola con innovaciones censurables, la Iglesia de Inglaterra es la auténtica heredera de la Iglesia primitiva y medieval. Esta posición llevaría a Newman con toda lógica a preocuparse cada vez más de los orígenes del cristianismo. Así llegó a descubrir con inquietud la importancia del principio

de catolicidad que san Agustín expresaba en la fórmula *Securus judicat orbis terrarum*; así, ni la antigüedad de una tradición ni la sucesión apostólica son garantías contra el error para quienes se separan del cuerpo de la cristiandad. A pesar de todo, la adhesión de Newman a su propia Iglesia era tan fuerte, que se negaba a sacar todas las consecuencias de su descubrimiento. Más que admitir que la Iglesia anglicana pudo haber caído en el error, iba a intentar demostrar que siempre se había mantenido fiel a la doctrina común de la catolicidad. Su *tract* número 90, publicado en febrero de 1841, se esforzaba por demostrar que los 39 artículos de 1571 —expresión auténtica de la confesión anglicana— estaban mucho más cerca de las posiciones romanas de lo que algunos creían. Esta vez había sobrepasado la medida. En Oxford se alzó entre todo el clero anglicano un clamor de reprobación. Newman, amonestado por su obispo, hubo de poner fin a la publicación de sus *Tracts*.

Pero ocurrió un hecho perturbador. El arzobispo de Canterbury instituyó un obispo anglicano de Jerusalén, que habría de tener jurisdicción sobre los protestantes de todas las denominaciones. Así la Iglesia anglicana, justamente cuando rechazaba la vía de la catolicidad, aceptaba entrar en comunión con las Iglesias cuya doctrina estaba en patente contradicción con la suya propia. Newman protestó públicamente y se retiró a Littlemore, dependencia de su parroquia de Saint-Mary de Oxford, para reflexionar allí en silencio y orar. Poco a poco iban cayendo los obstáculos que aún se alzaban en el camino que conducía hacia Roma. Aquellas añadiduras a los dogmas de la Iglesia primitiva, que él mismo había reprochado al concilio de Trento, aparecerían ahora bajo una nueva luz: ¿acaso no era normal que la Iglesia fuera desarrollando poco a poco, precisando cada vez más el depósito que le ha sido confiado, según las leyes orgánicas de la vida? ¿No es éste el sello de su origen divino? De esta forma, la reflexión de Newman viene a coincidir con la de Möhler, y la expondrá el año 1845 en su *Essay on the Development of Christian Doctrine*. Mientras tanto, publica en febrero de 1843 una retractación de todas las acusaciones que había lanzado contra Roma y renuncia a su parroquia de Saint-Mary, absteniéndose a partir de entonces de toda función eclesiástica. Todavía será preciso esperar dos años de dudas y agonía hasta que se decida finalmente a quemar las naves: en octubre de 1845 renuncia finalmente a su *fellowship* de Oriel y pocos días después pronuncia su abjuración ante un religioso pasionista al que había invitado a Littlemore.

No es éste el momento de decir lo que Newman aportó al pensamiento católico. Su conversión, contrariamente a lo que esperaba Wiseman, no provocó la adhesión masiva de los mejores elementos anglicanos. Si bien es cierto que su ejemplo será seguido por algunos más, entre otros Henry Manning, futuro arzobispo católico de Westminster, y los dos hijos de Wilberforce; en revancha, los más eminentes protagonistas del movimiento de Oxford, John Keble, Edward Pusey, Charles Marriott y la mayor parte de sus amigos permanecerán fieles a la Iglesia anglicana. Su enseñanza habría de aportar a la liturgia y la piedad anglicana muchos rasgos hasta entonces reprobados como

«papistas»: reserva eucarística, comunión frecuente, confesión auricular, culto de la Virgen y de los santos, uso de cirios, incienso, agua bendita, sobrepelliz, ornamentos litúrgicos suntuosos. Dando satisfacción así a las aspiraciones de una parte del clero y de los fieles, devolviendo a la Iglesia de Inglaterra el aspecto que tenía antes de la Reforma, el movimiento de Oxford impidió, en vez de fomentar, la vuelta a Roma, de la que algunos habían esperado que se convirtiera en heraldo. También ha sido de lamentar que las controversias suscitadas hayan contribuido a fijar tantos espíritus eminentes en sutiles cuestiones de historia dogmática o de reformas litúrgicas, apartándolos de aquello que era en el fondo lo esencial: cómo adaptar el mensaje cristiano a la nueva sociedad industrializada.



## CAPITULO V

### EUROPA CENTRAL Y ORIENTAL

#### ALEMANIA

##### SITUACION DE LAS IGLESIAS A PRINCIPIOS DEL SIGLO XIX

Sin haber sufrido persecuciones tan violentas como en Francia, la Iglesia de Alemania se encontraba en 1814 en un estado verdaderamente desastroso de anarquía, de indigencia y de humillación; rehacerse iba a ser una tarea muy penosa, ya que ello no dependía, como en Francia, de la voluntad todopoderosa de un solo hombre, sino de los caprichos de toda una pléyade de reyes y principillos, la mayoría de ellos protestantes.

¿Cómo se había llegado a tal situación? Es lo primero que hemos de recordar ahora, pues si la crisis venía siendo preparada desde el siglo XVIII por la política de la *Aufklärung* —la «Ilustración»—, si fue desencadenada por el choque de la Revolución francesa, sus consecuencias más visibles y funestas no se manifestarían hasta después de 1800.

Nada más lleno de majestad ni más suntuoso que el aspecto de la Iglesia de Alemania en el cuadro del Sacro Imperio romano-germánico: una treintena de príncipes-obispos —entre ellos, tres electores imperiales— gobernando paternalmente sus pequeños Estados de opereta, cabildos aristocráticos generosamente dotados, abadías, conventos, colegiatas, encomiendas por centenares, veinte Universidades, colegios eclesiásticos. Todo ello, ciertamente, resintiéndose mucho de la confusión entre lo espiritual y lo temporal, contagiado del racionalismo del medio ambiente. Ya entes de la Revolución se habían alzado voces reclamando la secularización de los principados eclesiásticos; entre los Habsburgo, José II había dado el ejemplo de un Estado que utilizaba las riquezas excesivas de la Iglesia.

La acción de la Francia revolucionaria precipitó el proceso. Cuando Prusia cedió a la República la orilla izquierda del Rin en el tratado de Basilea (1795), le fue asegurada una indemnización que habría de tomarse a costa del territorio del obispo de Münster. Fue como si se hubiese dado una señal: los demás príncipes alemanes se apresuraron a obtener ventajas semejantes. El mismo emperador Francisco II se atribuyó en el tratado de Campo-For-

mio (1797) el principado episcopal de Salzburgo, y en el congreso de Rastatt (1798) se adhirió al principio de que habrían de desaparecer las soberanías eclesiásticas. La ejecución de esta sentencia de muerte fue retrasada por la guerra que volvió a encenderse entre la República francesa y la segunda coalición. Cuando por fin terminó, con la paz de Lunéville (1801), una comisión imperial (*Reichsdeputation*) reunida en Ratisbona (agosto de 1802-febrero de 1803) ratificó los cambios territoriales decididos por Napoleón en París. Todos los territorios eclesiásticos, así como los de las ciudades libres fueron entregados en su mayoría a los príncipes que habían logrado captarse la benevolencia del amo francés: el resultado fue que 2.630.000 católicos alemanes quedaron sometidos a unos Estados en su mayoría protestantes. Evidentemente, ya no era posible en semejantes condiciones aplicar el principio tradicional *cuius regio illius et religio*; en consecuencia, la asamblea de Ratisbona, en su sesión final, el 25 de febrero de 1803, determinó que en todas partes serían respetadas las creencias de las poblaciones anexionadas; también se previó una nueva organización de las diócesis a tenor de los nuevos cuadros políticos (*auf reichsgesetzliche Art*). Pero la convulsión religiosa iba aún más lejos; el artículo 53 dejaba en manos de los soberanos el disponer de todos los bienes de la Iglesia que no fuesen los de las parroquias; correspondería al poder civil designar la parte de ellos que habría de destinarse al mantenimiento del culto, a las obras de enseñanza y asistencia; se preveía únicamente una asignación fija para las catedrales y pensiones para los sacerdotes y religiosos despojados de sus rentas.

Pío VII había protestado en vano contra estas expoliaciones masivas ante el emperador Francisco, el rey de Baviera y Napoleón. Sin embargo, estaba dispuesto, al igual que en el caso de Francia, a pasar la esponja sobre las pérdidas materiales de la Iglesia con tal de que fueran salvaguardadas sus libertades esenciales para el servicio de las almas. Por su parte, los príncipes alemanes necesitaban del papa con vistas a organizar las nuevas circunscripciones diocesanas. El ejemplo del concordato napoleónico de 1801 señalaba el camino a seguir. Pero ¿habría que negociar un concordato con cada uno de los principados alemanes por separado, o bien un concordato general con todo el Imperio? En principio se decidió adoptar esta segunda solución, a pesar de Baviera y Wurtemberg, que hubieran preferido acuerdos particulares. Puso manos a la obra para lograr una rápida solución el antiguo príncipe-arzobispo de Maguncia, Karl-Theodor von Dalberg, que se había ganado la confianza de Napoleón; su docilidad se había visto recompensada con los títulos de príncipe-obispo de Ratisbona, archicanciller del Imperio y primado de Alemania; en ellos apoyaba ahora su pretensión de actuar en nombre de las Iglesias de Alemania. Pero Pío VII y Consalvi sospechaban que su idea era constituir una Iglesia nacional, de la que él sería una especie de papa-delegado; sin dejar de manifestar sus preferencias por un concordato general, maniobraron de forma que las negociaciones pasaran a desarrollarse en Viena, bajo los auspicios del emperador Francisco, o a la misma Roma.

Pero en agosto de 1806 tiene lugar la creación de la Confederación del Rin y la disolución del Imperio germánico. El proyecto de un concordato para el Imperio dejó de tener sentido por la fuerza misma de los hechos. En su lugar, Napoleón y Dalberg propusieron la idea de un concordato para el *Rheinbund*. Pero la Santa Sede dudaba mucho viendo cómo se afirmaban cada vez más crudamente las disposiciones despóticas del emperador y que el mapa político de Alemania sufría cada año nuevas alteraciones. Finalmente, el cautiverio del papa hizo que las negociaciones entraran en vía muerta.

A falta de un control o una organización bajo la vigilancia de Roma, las tendencias febronianistas y josefinistas se desarrollaron sin traba alguna. La medida de la primera es la obra de Wessenberg en Constanza, y la de Montgelas lo es en Baviera de la segunda. En Constanza, Ignaz von Wessenberg (1774-1860) combina las ideas racionalistas y galicanas francesas con el josefinismo y febronianismo alemanes. Amaba sinceramente a la Iglesia, pero juzgaba necesario purificarla de las «supersticiones romanas» para elevarla a la altura del siglo de las luces. Desde 1802 ocupó el puesto de vicario general en la diócesis de Constanza, donde se propuso reformar el culto y la disciplina hasta el punto de borrar las diferencias entre católicos y protestantes: decoración de las iglesias llevada al extremo de una austeridad «antigua», prohibición de las devociones populares, supresión de los ayunos, uso del alemán en la misa y en el ritual. Los sacerdotes fueron dispensados del breviario y se les invitó a reunirse en sínodos y a solicitar la abolición del celibato. En el seminario de Meersburgo, dotado de profesores racionalistas, se formó toda una generación de sacerdotes «wessenbergianos», cuya influencia habría de notarse mucho en el liberalismo religioso de una parte de la burguesía alemana de la época.

Al mismo tiempo se hacía sentir en Baviera un régimen de «despotismo ilustrado» a la manera de José II. Imponía allí su ley el barón Maximiliano José de Montgelas, antiguo miembro de la Orden de los Iluminados de Weishaupt, ministro todopoderoso de Maximiliano IV José, elector y después rey de Baviera. En los reajustes territoriales realizados a partir de 1801, Baviera había obtenido grandes anexiones: seis obispados, doce abadías, quince ciudades imperiales; unas 900.000 almas en total. Montgelas se dio prisa a aplicar los decretos de Ratisbona sobre la secularización de los religiosos; de esta manera se apoderó el Estado de siete colegiatas, 71 abadías y prioratos, 80 conventos de frailes mendicantes —cuya existencia, según el decreto de Montgelas, «es no sólo inútil, sino positivamente nociva»—, 28 conventos de monjas, etc. La liquidación atropellada de los bienes incautados dio lugar a escandalosos actos de vandalismo: fueron dispersados tesoros artísticos, fundidos los objetos de orfebrería; las principales bibliotecas conventuales fueron a parar a la Biblioteca Real de Munich, pero otras se dispersaron por un precio irrisorio. En cuanto a los religiosos y religiosas secularizados, fueron enviados a sus casas con una pequeña pensión o recibieron empleo en el nuevo sistema de enseñanza estatal organizado por el infatigable Mont-



ORGANIZACION DE LA IGLESIA EN EL TERRITORIO DE LA CONFEDERACION



CONFEDERACION GERMANICA (HACIA 1830)

gelas. La formación del clero estaba controlada por el poder civil, así como las ordenaciones; se animaba a los estudiantes a que siguieran cursos de teología protestante. El gobierno hacía los nombramientos eclesiásticos y ejercía además el *placet* sobre las comunicaciones con Roma. Una legislación inspirada en los códigos franceses establecía la igualdad de cultos, permitía los matrimonios mixtos sin restricción alguna y autorizaba el divorcio. Imitando a José II, Montgelas se hacía sacristán: prohibió tocar las campanas durante las tormentas, hablar de milagros en el púlpito, preparar nacimientos en Navidad; las procesiones y peregrinaciones estaban estrictamente limitadas; se suprimieron las misas de media noche... antes de las cinco de la mañana. En una palabra, como lo expresó el mismo Pío VII, en aquella Baviera que en otros tiempos había sido un bastión del catolicismo romano se iba más lejos que en los Estados protestantes.

En Prusia, en Württemberg, en Baden, los funcionarios protestantes tampoco se privaron de imponer un control tiránico sobre todas las actividades religiosas, hasta el punto de que Napoleón hubo de amonestar en 1810 al gran duque de Baden diciéndole que no le había dado súbditos católicos para que los tratase como ilotas.

Al cabo de seis años de semejante régimen, la Iglesia de Alemania estaba hundida en una catástrofe. De una veintena de obispos, sólo seis conservaban su titular, de los que cinco eran ancianos de más de setenta años; no había cabildos que pudieran elegirles un sucesor, ni seminarios, ni comunidades religiosas; un clero parroquial reducido en número, sin recursos, de una doctrina frecuentemente dudosa, padeciendo el yugo de las burocracias protestantes o racionalistas<sup>1</sup>. A pesar de todo, cuando el papado se rehace y encuentra de nuevo la forma de actuar libremente, con un prestigio acrecentado, todavía quedan bajo las ruinas algunos elementos que ofrecen una oportunidad de restauración. Por de pronto, la *Aufklärung* está ya en retirada ante la marea romántica; en el seno del protestantismo el grupo de los «eudemonianos», pastores ortodoxos y funcionarios, ha elaborado una doctrina conservadora; paralelamente, entre los católicos, en torno a algunos sacerdotes que se distinguen por su ciencia y su virtud —Sailer en Ingolstadt y en Landshut, Liebermann en Maguncia, Overberg en Münster, Hofbauer en Viena— se va formando un clero menos aristocrático, pero más espiritual que el del Antiguo Régimen; la desaparición de las estructuras temporales de la Iglesia, los desastres demasiado visibles del estatismo religioso, los acercan cada vez más a Roma. En Eichstadt, bajo la protección del obispo Joseph von Stubenberg, varios sacerdotes y laicos se agrupan en una «confederación» dedicada a la restauración del romanismo. Por otra parte, los príncipes alemanes, influidos por el ejemplo de las grandes monarquías, descubrirán en la Iglesia católica una aliada útil contra las secuelas de la Revolución.

### a) *El congreso de Viena en 1815*

El congreso de Viena, en el que, como es sabido, jugó un papel eminente el enviado de la Santa Sede, hubiera podido ser el punto de partida de la renovación religiosa. Si nada positivo salió de allí, al menos se aclararon ciertas situaciones y fueron liquidadas algunas hipotecas. Ciertamente, el secretario de Estado de Pío VII no podía esperar en serio que fueran atendidos los deseos que manifestó en pro de la restauración del Sacro Imperio y de sus principados eclesiásticos, así como sus reclamaciones a propósito de la expropiación de los bienes eclesiásticos. Acerca de estos puntos hubo de limitarse a presentar las oportunas protestas de principio. Dicho esto, la creación de un orden político en Alemania estabilizando así las fronteras de los Estados y organizándolos como confederación bajo la presidencia del soberano católico de Austria, ofrecía una base favorable para poner en orden el desastre eclesiástico. La idea de un concordato válido para toda la confederación resultaba atractiva y contaba con el apoyo de Metternich, que podía ver en ella un medio suplementario de asegurar el influjo austríaco sobre Alemania. Parece ser que también Consalvi se inclinaba a una solución semejante. Pero lo malo fue que en el congreso se presentó de la mano de unos padrinos muy comprometedores: Dalberg y Wessenberg. El primero, perseverante en sus ambiciones, soñaba con una Iglesia germánica, agrupada bajo el cayado de un solo pastor; para el segundo, un reglamento general, incorporado al pacto básico, hubiera constituido una muralla eficaz contra las «injerencias romanas». Debidamente asesorado por Dalberg, Wessenberg llegó a Viena y presentó una tras otra varias memorias. Pero los «confederados» de Eichstadt no habían estado ociosos mientras tanto; comisionaron a dos de entre ellos, los canónigos Wamboldt y Helfferich, que se presentaron como «peticionarios de la Iglesia de Alemania». Consalvi, puesto al corriente por ellos y por Hofbauer, influido por Pacca, que desde Roma se pronunciaba enérgicamente contra la idea de un concordato general, cambió sus baterías y se opuso a los sospechosos proyectos de Dalberg. Encontró unos aliados en los reyes de Baviera y Wurtemberg, que no estaban dispuestos a admitir que entre ellos y «su» clero se interpusiera ningún primado. Así, el texto del pacto confederal de 8 de junio de 1815 sólo incorporaba un artículo referente a la religión, el artículo 16, según el cual las diferencias confesionales no debían significar discriminación alguna para el disfrute de los derechos civiles y políticos. Quedaba así consagrada la idea del Estado paritario (*paritätischer Staat*) en sustitución de la que había sido tradicional en Alemania, la del Estado confesional.

Wessenberg intentaría un nuevo esfuerzo en 1816, con ocasión de la dieta de Francfort, apoyado por Metternich. Pero el gobierno prusiano, a pesar de que se había mostrado favorable a la idea de un concordato general en Viena, cayó ahora en la cuenta de las ventajas que ello reportaría a la política

austríaca; su resuelta oposición hizo que se abandonara el proyecto. Poco después murió Dalberg (10 de febrero de 1817). Wessenberg quedó solo y no pudo hacer otra cosa que seguir alimentando su antirromanismo estéril.

De esta forma quedó definitivamente descartada una solución general para toda Alemania; en lugar de ello se pensó en acuerdos particulares entre la Iglesia y los diversos Estados. Estos arreglos debían tener como justificación teórica la doctrina de la «coordinación», defendida y propagada sobre todo por Görres desde 1815: en los países donde se mezclaban varias confesiones y donde el derecho civil de origen francés había laicizado el Estado y la sociedad, las libertades esenciales de la Iglesia serían salvaguardadas no por un recurso a los imperativos abstractos del derecho canónico, sino mediante acuerdos concretos y limitados tendentes a limar los puntos de fricción entre ambas potestades, la eclesiástica y la civil. Los principios del josefinismo, gastados por el uso, retrocederían ante los de la Iglesia.

Sin embargo, la mayor parte de los Estados alemanes, temerosos de conceder demasiado a la Iglesia en el plano de los principios, se contentaron con acuerdos officiosos, sancionados por parte romana únicamente a través de las bulas de las circunscripciones diocesanas, que contenían además disposiciones anejas según los casos. Solamente Baviera recurrió a la fórmula más solemne del concordato.

#### b) *Concordato entre Baviera y la Santa Sede en 1817*

La negociación del tratado duró más de un año. Por parte de Baviera hubiera sido de desear una nueva delimitación de las diócesis con el derecho de presentación para el rey; Consalvi, por el contrario, quería aprovechar esta ocasión para liberar a la Iglesia de la legislación josefinista impuesta por Montgelas. Los respectivos puntos de vista parecían al principio imposibles de conciliar, pero la caída de Montgelas (2 de febrero de 1817), reemplazado por un ministro más favorable de los católicos, el conde de Rechberg, abrió la puerta de las concesiones. La prudencia de monseñor Haeffelin, representante de Baviera en Roma desde 1803, y el apoyo del conde de Blacas, embajador de Luis XVIII, facilitaron la conclusión del tratado que fue firmado en Roma el 5 de julio de 1817 y ratificado en Munich el 24 de octubre siguiente. La nueva administración diocesana estaba calcada a grandes rasgos sobre las divisiones administrativas del país en ocho círculos; dos arzobispados, en Munich y en Bamberg, cada uno de ellos con tres obispados sufragáneos: Augsburgo, Passau, Ratisbona para el primero; Würzburg, Eichstadt y Spira para el segundo. El rey recibía el derecho de designar a los obispos, privilegio tanto más precioso cuanto que no podía apoyarse, como en el caso de Francia, en una tradición antigua; compartía con la Santa Sede el nombramiento de los canónigos y heredaba los derechos de presentación para los curatos y los beneficios que antes habían sido ejercidos por los príncipes electores y las corporaciones religiosas. En contrapartida, se garantizaba a los



obispos el libre ejercicio de sus derechos en materia de disciplina eclesiástica, de formación del clero y de liturgia, la libre comunicación con Roma y con sus fieles y un derecho de censura sobre los escritos. A los obispados se les aseguraba también una dotación en bienes inmuebles, lo mismo que a los cabildos, seminarios y a ciertas comunidades religiosas, que serían restablecidas para atender a la enseñanza de la juventud y al cuidado de los enfermos.

El anuncio de estos acuerdos fue recibido con indignación por los partidarios de la *Aulfklärung* y los protestantes, que formaban una minoría muy importante —en 1822 eran 1.074.000 frente a 2.499.000 católicos<sup>2</sup>— que no permitía menospreciar su oposición. Especialmente inquietante desde su punto de vista era el artículo 1.º: «La Iglesia católica romana disfrutará en Baviera de los derechos y prerrogativas que pudiera reclamar en virtud de la voluntad divina y las prescripciones canónicas». ¿No significaría esto una vuelta a la intolerancia confesional? El gobierno bávaro halló el medio de poner sordina a los principios concedidos; en lugar de publicar inmediatamente el concordato como ley del Estado, como estaba previsto en el artículo 18, lo insertó en el marco de la nueva constitución del 26 de mayo de 1818; el concordato figuraba como anexo de un «edicto sobre las relaciones jurídicas del reino de Baviera relativas a la religión y a las comunidades religiosas»<sup>3</sup>, y paralelamente a un reglamento sobre las iglesias protestantes. Las disposiciones comunes a las dos confesiones recogían una vez más los principios regalistas del *Religionsedikt* de 1809, especialmente el *placet regio*, el recurso de queja, tan querido a la legislación galicana, la preponderancia del poder civil en los asuntos mixtos, entre los que contaba el culto externo.

Pío VII reaccionó vivamente y amenazó con prohibir al clero que prestara juramento a la nueva constitución. Se emprendieron nuevas negociaciones. Finalmente, Consalvi aceptó contentarse con una declaración regia cuyo texto fue minuciosamente discutido. En esta «declaración de Tegernsee» (15 de septiembre de 1821) se decía: «El juramento constitucional sólo se refiere a los asuntos civiles, y los católicos no quedan obligados en nada que pueda ser contrario a las leyes divinas o eclesiásticas. El concordato tiene fuerza de ley y, por ello, debe ser observado por todos los ciudadanos»<sup>4</sup>. La superposición de estos textos más o menos contradictorios puso a la Iglesia de Baviera en una situación equívoca que dio lugar a injerencias molestas por parte de una ralea de administradores heredados de la época de Montgelas. Las dotaciones previstas en el concordato nunca se hicieron efectivas.

### c) Luis I y la renovación del catolicismo en Baviera

La subida del rey Luis I al trono (1825-1848) trajo un nuevo espíritu a las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Este príncipe, brillantemente dotado, mecenas fastuoso de las artes y las letras, había adoptado la concepción romántica, según la cual el catolicismo era un elemento esencial de la

gran tradición germánica. Tomó por ministro de cultos a un conservador católico, Karl Abel, e hizo excelentes designaciones episcopales, la de Sailer, por ejemplo, para Ratisbona.

A decir verdad, esta última designación llegaba demasiado tarde —Sailer tenía entonces setenta y ocho años— para aportar algo que no fuera una consagración oficial a una carrera que ya había dado todos sus frutos. Conviene demorarse un tanto en este hecho, pues en Johann-Michael Sailer se encarnó a comienzos del siglo todo lo mejor y más original del catolicismo bávaro. Hijo de un pobre zapatero de Aresing, en la alta Baviera, alumno y después novicio de los jesuitas hasta la supresión de la Compañía, Sailer fue sucesivamente desde 1799 hasta 1822 profesor de teología moral y de pastoral en las Universidades de Ingolstadt, Dillingen y Landshut. De esta forma su influencia directa se hizo sentir sobre toda una generación de sacerdotes no sólo en Baviera, sino también en los países vecinos, desde los que acudían oyentes atraídos por su reputación. Predicador infatigable y escritor de una sorprendente fecundidad —la edición de sus obras completas abarca no menos de 42 volúmenes—, ha podido ser comparado con san Francisco de Sales por su habilidad para poner al alcance de todos las más altas verdades del cristianismo. Su tendencia al misticismo le llevó algunas veces a patrocinar a ciertos iluminados de dudosa ortodoxia, pero, en compensación, esta actitud de simpatía le sirvió para mantener dentro de la Iglesia a muchas almas desquiciadas por el embate del romanticismo. Lo que hoy atrae más en la obra y en la personalidad de Sailer es su carácter ecuménico: por una parte, experimentó la influencia del pietismo protestante, de la filosofía de Schelling, del pensamiento de Schleiermacher, pero, por otra, su irradiación se ejerció hasta mucho más allá de las fronteras de su propia Iglesia: sus obras de piedad y de espiritualidad eludían conscientemente todo cuanto pudiera ser objeto de controversia entre cristianos, debido a lo cual muchos protestantes utilizaban sus obras como libros de oración y de meditación. Eminentes personalidades protestantes, atraídas por su irradiante santidad, se honraban de ser sus amigos: el jurisconsulto Savigny, el filósofo Jacobi, el editor Justus Perthes de Gotha. Una vez desaparecido Sailer, la escuela de Munich y, especialmente, la lógica implacable de Döllinger volverían a levantar desgraciadamente aquellas murallas que la caridad de un sacerdote excepcional había logrado dismantelar por un momento.

Luis I se dedicó con particular benevolencia a la restauración de la orden benedictina; en pocos años fueron alzadas siete abadías, entre ellas la de Ottobeuren. Carmelitas, redentoristas, capuchinos, franciscanos, agustinos y numerosas congregaciones femeninas pudieron abrir de nuevo sus conventos. Sólo los jesuitas quedaron excluidos de este renacimiento de la vida religiosa. El rey Luis ambicionaba también convertir a Munich en el centro intelectual y artístico del catolicismo alemán; a este fin transfirió allí la Universidad de Landshut y la llenó de profesores eminentes, tales como Görres y Döllinger. Su munificencia dio un brillo extraordinario al arte religioso; se dice

que a este fin dedicó más de ocho millones de marcos de su fortuna privada. Una buena parte de la legislación religiosa de Montgelas fue abolida o dejada caer en desuso. Sin embargo, hasta 1841 no sería definitivamente suprimido el *placet* regio para las comunicaciones de los obispos con la Santa Sede.

Este reinado glorioso y reparador tuvo desgraciadamente un final triste. La pasión escandalosa del rey por Lola Montes provocó la reprobación del clero y la dimisión del ministro Abel, que se había negado a refrendar un decreto de naturalización a favor de la aventurera. Por lo demás, desde 1846, el rey, descontento de su «zelotismo confesional», le había retirado la dirección de la enseñanza y de los asuntos del culto. Sabido es que el descontento suscitado por ello en los ambientes católicos y conservadores contribuyó a hacer inevitable la abdicación de Luis I el 20 de marzo de 1848.

#### d) *Situación religiosa en los Estados del Rin, Prusia y Silesia*

En los Estados del alto Rin los reajustes territoriales de la época napoleónica habían puesto bajo dominio de los príncipes protestantes grupos numerosos de católicos (445.000 contra 988.000 protestantes en Württemberg, 102.000 contra 476.000 en Hesse, 157.000 contra 499.000 en Hesse-Darmstadt); en dos Estados incluso eran más numerosos los católicos (168.000 contra 152.000 en Nassau, 705.000 contra 317.000 en el gran ducado de Baden). Deseo común de aquellos gobernantes era crear diócesis cuyos límites coincidieran con los de sus respectivos Estados, aunque sólo fuera para asegurar mejor el control sobre la Iglesia. Si bien reconocían la necesidad de recurrir a la Santa Sede para llevar a cabo sus deseos, no por ello estaban dispuestos a renunciar a la práctica de un josefinismo reforzado. Por iniciativa del de Württemberg, los cinco Estados formaron en 1819 una especie de sindicato para tratar con Roma. Un primer proyecto presentado en 1819 daba la medida de sus exigencias; era del estilo de Wessenberg, pero acomodado a sus pretensiones particularistas. Consalvi no tuvo más remedio que rechazarlo. Sin embargo, como era preciso poner fin a la anarquía, Pío VII consintió en crear la provincia eclesiástica del alto Rin, con Friburgo como arzobispado correspondiente al país de Baden y un obispo sufragáneo para cada uno de los otros cuatro Estados restantes, a saber, Rothenburgo, Maguncia, Fulda y Nassau (bula *Provida solersque*, 16 de agosto de 1821). Por su parte, los gobiernos confederados se apresuraron a publicar dos documentos titulados *Instrumento de Fundación y Pragmática de Iglesia (Kirchenpragmatik)*, que pretendían ordenar todas las restantes cuestiones, comprendida la designación de obispos, que se atribuía a los soberanos. Pío VII protestó alegando que semejante derecho nunca había sido otorgado a un soberano no católico y negó la investidura canónica a los candidatos designados. La voluntad de conciliación manifestada por el gran duque de Baden y su ministro Berstett, un hombre totalmente adicto a Metternich, permitió reanudar una difícil negociación. Se admitió finalmente que los obispos serían elegidos por los cabildos,

dejando a los soberanos únicamente el derecho a vetar a los candidatos que juzgaran «menos convenientes» (*minder genehm*). Este acuerdo fue ratificado por una segunda bula pontificia del 11 de abril de 1827.

Pero el regalismo no cejaba; el 30 de enero de 1830, los Estados publicaron una *Ordenanza soberana* (*Landesherrliche Verordnung*) que recogía todas las disposiciones de la *Kirchenpragmatik*, y que sirvió para que los burócratas protestantes se entregaran a los más extravagantes abusos de poder. En Wurtemberg, por ejemplo, se ordenaba a los confesores que se contentaran con una acusación genérica religiosa común a las dos confesiones; en Nassau se pretendió instituir una enseñanza religiosa común a las dos confesiones; en Baden el gobierno censuraba las actuaciones del arzobispado y se arrogó el derecho a nombrar a los párrocos. Todo ello terminó por despertar en los laicos el sentimiento de sus propias responsabilidades; bajo el impulso de Franz-Joseph Buss, profesor de la Universidad de Friburgo, nació un grupo católico militante en Baden, cuyo periódico, el *Süddeutsche Zeitung*, suscitó movimientos análogos en los restantes Estados. Así, como reacción contra los burócratas protestantes, nació en estos Estados y se reforzó en Alemania el catolicismo político<sup>5</sup>.

A este despertar del catolicismo político contribuyeron más que cualquier otro factor las tribulaciones que hubo de sufrir la Iglesia en Prusia. Los católicos, poco numerosos en las antiguas provincias de la monarquía, formaban en compensación grandes mayorías en las provincias orientales recientemente adquiridas (Posnania, Silesia) y en el oeste (Westfalia, Renania), en total más de cuatro millones de almas frente a 6.370.000 protestantes en 1817. Las disposiciones personales del rey Federico-Guillermo III no podían sino agravar los inconvenientes de una situación en que los católicos se veían sometidos a una administración protestante. Hombre honrado, muy religioso, pero de espíritu estrecho, se consideraba investido por la Providencia del derecho a organizar las creencias de sus súbditos; sabido es que obligaría a los protestantes reformados y a los de la confesión de Augsburgo a fundirse en una sola Iglesia estatal. Deseo suyo hubiera sido también obligar a los católicos a hacer otro tanto; en 1817, por ejemplo, pretendió que los obispos quedaran sometidos a la autoridad de los consistorios protestantes y no renunció a esta idea sino ante los argumentos en contra que le presentó su pariente el príncipe-obispo de Ermland, Joseph von Hohenzollern. El canciller Hardenberg, por su parte, era un producto típico del siglo XVIII, perfectamente escéptico en materias de religión; considerando las cosas desde un punto de vista político, reconoció la necesidad de un arreglo con la Santa Sede. El gran historiador Niebuhr, ministro de Prusia en Roma a partir de 1816, preparó el camino para llegar a un acuerdo. A él se llegó finalmente en 1821, siendo hecho público bajo la forma de una bula pontificia (*De salute animarum*, 16 de julio de 1821); una ordenanza real del 23 de agosto la declaraba «estatuto obligatorio de la Iglesia católica del Estado». Se creó una nueva provincia eclesiástica en la parte occidental del

reino, con Colonia como sede metropolitana, y Tréveris, Münster y Paderborn como obispados sufragáneos. En el Este, el arzobispado de Posen sólo tenía un sufragáneo, Kulm. Los obispados de Berlau (Silesia) y de Ermland (Prusia oriental) dependían directamente de la Santa Sede. Los obispos serían elegidos por los cabildos a reservas de una aprobación regia. Para subvenir a los gastos del culto, así como para el mantenimiento de los seminarios y los cabildos, el gobierno se comprometía a crear una dotación en bienes raíces forestales; hasta ese momento se proveería en forma de asignaciones.

De hecho, el gobierno prusiano, una vez logrados sus objetivos, se mostró muy poco leal en el cumplimiento de sus compromisos. La dotación prevista nunca se hizo realidad, y el clero siguió sometido a las vejaciones de una Dirección de Cultos protestante. En Silesia, por ejemplo, el gobierno suprimió por su propia cuenta varias parroquias católicas para ceder sus iglesias al culto protestante. La tensión adquirió un carácter agudo y dramático en la cuestión de los matrimonios mixtos. En esta materia el rey se mantenía firme en su decisión obstinada de reducir lo que consideraba una peligrosa disidencia religiosa; la mayor parte de los matrimonios mixtos, en Silesia, unían una indígena católica con un emigrante prusiano —funcionario o comerciante— y una ordenanza de 1803 había establecido que los hijos serían educados en la religión del padre. Una orden del gabinete real, del 7 de agosto de 1825, pretendió extender esta disposición a las provincias renanas; la mayor parte de los párrocos se negaron a aceptarla y continuaron exigiendo, conforme manda el derecho canónico, la promesa de los padres de educar a sus hijos en la religión católica. Los obispos, no atreviéndose a echar sobre sí la responsabilidad de una resistencia, decidieron, de acuerdo con el rey, trasladar el asunto a Roma. La respuesta de Pío VIII, dada mediante un breve de 25 de marzo de 1830, era una pieza maestra de ciencia canónica y de diplomacia. Gregorio XVI habría de decir, algunos años después, que su predecesor «había llevado la indulgencia tan lejos, que podía decirse con toda verdad que había llegado a tocar una frontera que no hubiera podido ser atravesada sin menoscabo del deber». El papa, en efecto, después de justificar ampliamente la disciplina de la Iglesia y recordar las reglas prácticas a observar, admitía que los párrocos, para evitar un mal mayor, pudiesen asistir «pasivamente» al intercambio del consentimiento a fin de sentar el acta correspondiente en los registros de catolicidad, pero sin celebrar ceremonia alguna ni impartir la bendición.

Descontento de esta última restricción, así como de los principios enunciados en el breve, el rey se negó a transmitir el documento a los obispos y encargó a su representante en Roma, Bunsen, que tratara de obtener algunas modificaciones. También se intentó llegar a un acuerdo directamente con los obispos. Por su parte, Gregorio XVI se mantuvo inflexible. El arzobispo de Colonia, Spiegel, enviado a Berlín, fue intimidado por Bunsen y consintió finalmente en firmar el 19 de junio de 1834 una convención que venía a anular prácticamente las restricciones impuestas por el breve de

Pío VIII al procedimiento de la «asistencia pasiva». Los restantes obispos aceptaron este acuerdo y dieron las pertinentes instrucciones a los párrocos. Todo esto se llevó a cabo secretamente, pues se temía la reacción del papa. Gregorio XVI no tardó en saber lo que se estaba tramando y se dispuso a protestar enérgicamente contra el proceder desleal de Prusia. Entre tanto, Spiegel murió y fue reemplazado en Colonia por Clemens-August von Droste zu Vischering. Este prelado, al que se juzgaba dócil y manejable, desplegó de pronto un coraje ejemplar. Denunciando la convención subrepticia de 1834, ordenó a sus sacerdotes que se atuvieran estrictamente a las normas fijadas por Pío VIII. El rey, furioso, exigió su dimisión y, como él se negara, lo hizo arrestar y conducir a la fortaleza de Minden.

Pocos gestos autoritarios habrán fallado en conseguir su objetivo como éste; Federico-Guillermo habría de aprender a su propia costa que no podía jugar a ser otro Napoleón. Gregorio XVI apeló a la opinión mundial en una alocución en que estigmatizaba el maquiavelismo del gobierno prusiano y deploraba «la libertad eclesiástica herida, la dignidad episcopal despreciada, la jurisdicción sagrada usurpada, los derechos de la Iglesia católica y de la Santa Sede pisoteados». Los católicos de toda Alemania se movilizaron, animados por el brillante panfleto de Görres, *Athanasius*; se organizaron manifestaciones en favor del prisionero de Minden y contra los canónigos de Colonia, que habían cometido la felonía de desautorizar a su obispo. En Silesia, donde hasta entonces el clero se había plegado a las órdenes del gobierno, se suscitó un nuevo espíritu de resistencia; el obispo de Posen, Dunin, amenazó con suspender a los párrocos que bendijeran los matrimonios mixtos sin las garantías canónicas; a su vez, también fue llevado a la cárcel. Los católicos del mundo entero se quedaron asombrados ante esta persecución; hasta en los Estados Unidos, desde donde el concilio de Baltimore envió en 1840 las expresiones de su admiración a los dos confesores de la fe.

Afortunadamente, en 1840 sube al trono Federico-Guillermo IV, generoso y liberal, imprimiendo un giro totalmente distinto a la política religiosa prusiana. Puso en libertad a los dos prelados y manifestó sus deseos de reconciliación. Gregorio XVI le dio una satisfacción pidiendo al animoso Droste zu Vischering que dejara la administración de su diócesis a un coadjutor. Después de esto, un acuerdo suscrito en septiembre de 1841 reconoció los principales derechos de la Iglesia: libre comunicación de los obispos con Roma, aceptación de la disciplina canónica para los matrimonios mixtos, seguridades contra las enseñanzas hermenesianas impartidas en las Universidades. El rey hizo todavía más: creó en el ministerio una *Katholische Abteilung* integrada por funcionarios católicos que en adelante habría de dirigir los asuntos eclesiásticos con espíritu de colaboración benevolente. La inauguración solemne de la catedral de Colonia, terminada gracias a las aportaciones de toda la Alemania católica, reunió en una misma ceremonia a Federico-Guillermo IV y al canciller austríaco Metternich (4 de septiembre de 1842);

esta ceremonia parecía el símbolo de la era nueva que se abría en las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Era el momento de contemplar el camino recorrido desde 1815. Frente a las Iglesias protestantes tiranizadas por los burócratas, desmembradas por las corrientes contradictorias del resurgir pietista, la ortodoxia conservadora y el liberalismo racionalista, el catolicismo manifestaba en su vitalidad, en su cohesión doctrinal, en su cada día mayor independencia las ventajas de una dirección centralizada. Gracias a la firmeza de la Santa Sede, a su diplomacia perseverante y ágil, la Iglesia había logrado superar en gran parte los desastres de la época revolucionaria y esquivar los peligros del estatismo y el particularismo religiosos.

No podía decirse lo mismo de los protestantes. Ciertamente, la conquista napoleónica y luego la reconstrucción de los Estados alemanes sobre una base distinta de la que había puesto el tratado de Westfalia habían hecho caducar el principio de que *cuius regio eius religio*; el mapa religioso había sufrido como un brusco deshielo: las confesiones cristianas, en otros tiempos separadas por fronteras políticas, podían mezclarse libremente, según los desplazamientos de las poblaciones provocados por las transformaciones económicas. En tierras hasta entonces exclusivamente católicas venían a establecerse núcleos protestantes, y viceversa. En el seno del protestantismo ocurría también que reformados y luteranos se veían llamados a convivir. Pero la mentalidad cesaropapista no estaba aún muerta: los sacerdotes de los nuevos Estados, frustrados por la fuerza de resistencia del catolicismo, se esforzaban por retener al menos el control de sus súbditos protestantes, obligando a luteranos y reformados a fundirse para formar Iglesias unificadas, llamadas *Landeskirchen*. Esta operación se vio curiosamente facilitada por las corrientes antagonistas del racionalismo heredado de la *Aufklärung* y del pietismo romántico; ambos, en efecto, tendían a relegar a un segundo plano las diferencias doctrinales entre los herederos de Lutero y Calvino. Por lo demás, esta unificación de orden esencialmente administrativo no impidió que acá y allá sobrevivieran ciertas diferencias en la fe y en la práctica del culto. En el seno de las nuevas Iglesias estatales se manifestaban tensiones entre conservadores y liberales, entre racionalistas y pietistas.

El rey Federico-Guillermo III de Prusia trató de imponer a su Iglesia evangélica unificada un ritual compuesto por él mismo, pero chocó con la resistencia obstinada de ciertos pastores luteranos. Algunos de ellos llegaron hasta el cisma, formando comunidades denominadas de «viejos luteranos», que en 1845 crearon un organismo directivo central distinto del de la *Landeskirche*.

Sería injusto reducir la historia del protestantismo alemán a estas transformaciones estructurales y a estos conflictos. Más significativo en el fondo parece el impulso de renovación espiritual que expresaba no sólo la reacción romántica contra el racionalismo del siglo precedente, sino también la necesidad de profundizar y adaptarse frente a las transformaciones sociales y al

desafío que las nuevas filosofías lanzaban al credo cristiano. No es posible dar un panorama de conjunto en relación con todo ello, pues no se trata de un movimiento coordinado, sino de multitud de iniciativas personales debidas a pastores, predicadores, profesores universitarios que actuaban por propia inspiración. La multitud de todas estas pequeñas llamas encendidas a un mismo tiempo es prueba al menos de que el catolicismo alemán, después del desierto de la *Aukklärung* y a pesar de sus divisiones, volvía a encontrar, por así decirlo, su «segundo impulso».

### AUSTRIA

El Imperio austríaco podía considerarse por muchas razones como una tierra privilegiada para el catolicismo. Pueblos apegados a su religión tradicional en todas las provincias; ningún partido liberal anticlerical, ni sectas antirreligiosas, ni luchas intestinas en las que se viera mezclada la Iglesia; un gobierno que se tomaba muy en serio su papel de protector del catolicismo, dentro y fuera del país, sin dejar de mostrarse tolerante para con los fuertes minorías protestantes de Bohemia y Hungría (un 20 por 100 aproximadamente en este último país en 1850). Los abusos más llamativos del Antiguo Régimen habían sido borrados por José II; los bienes de los obispos, de los cabildos y de los monasterios habían salvado las rapiñas que en otros países europeos, especialmente en Alemania, acompañaron a las conquistas revolucionarias y a la dominación napoleónica.

A pesar de todo, las relaciones entre la Iglesia y el Estado austríaco habrían de verse constantemente perturbadas por una serie de dificultades debidas a una misma raíz, la tradición josefinista o regalista. Durante una gran parte del reinado de Francisco I las aspiraciones de las dos potestades chocarían a propósito de la delimitación de diócesis y la designación de obispos. El emperador sostenía el principio de que los límites de la diócesis debían coincidir con los del Estado y las provincias; la Santa Sede, por supuesto, no ponía obstáculos a las necesarias modificaciones, pero el gobierno imperial pretendía imponerlas por su propia cuenta. Dada la frecuencia con que cambiaban las fronteras en la época napoleónica, todo se resolvió durante estos años en un continuo intercambio de recriminaciones. Las dificultades para llegar a un acuerdo aumentaron cuando el gobierno de Viena se negó a reconocer la competencia del nuncio Severoli.

Después de 1815 se hicieron especialmente irritantes los conflictos de este género en el caso del arzobispado de Salzburgo y de las diócesis del reino lombardo-véneto, territorios adjudicados a Austria por los acuerdos del congreso de Viena. El primero no fue liquidado hasta 1823, cuando el emperador admitió finalmente el derecho del cabildo a elegir un arzobispo y el papa dejó al emperador el de designar a los canónigos. También la



cuestión de los obispados de la alta Italia duró varios años: el emperador exigía el derecho de presentación en virtud del concordato italiano de 1803 y negaba a los obispos designados la facultad de acudir a Roma para hacerse preconizar. Cuando Francisco I hizo su viaje a Roma en 1819, la cuestión quedó resuelta mediante un compromiso; el papa cedió en el primer punto y el emperador en el segundo.

Estos enfrentamientos no eran sino un aspecto general de la lucha permanente que enfrentaba a los partidarios y a los adversarios del sistema josefinista. Estos últimos iban ganando terreno lentamente. Encabezando esta reacción romántica se encontraba el santo redentorista Clemente Maria Hofbauer; también participaban hombres de letras ilustres como Friedrich Schlegel, Adam Müller, Clemens Brentano, un colaborador íntimo del canciller, Joseph-Anton Pilat, redactor de la gaceta oficial «*Österreichischer Beobachter*», el extraño converso Zacharias Werner, aristócratas como el conde Von Stolberg, el conde Széchenyi y su sobrina, la condesa Julie Zichy; esta dama tenía una gran influencia sobre el corazón de Metternich y es posible que contribuyera a la evolución, cada vez más favorable desde el punto de visto romano, que se nota en el ministro. Desgraciadamente, los asuntos internos del Imperio escapaban en gran parte a la autoridad del canciller y el josefinismo estaba sólidamente atrincherado en los despachos; sobre los asuntos eclesiásticos reinaba el *Staatsrat und Referent für geistliche Angelegenheiten* Martin Lorenz; después de él, a partir de 1828, su sucesor Joseph-Alois Jüstel continuó haciendo prevalecer la política cesaropapista que había defendido durante mucho tiempo como teoría desde su cátedra de derecho eclesiástico en Viena. Las demás Universidades eran también otros tantos focos de josefinismo, especialmente la de Praga, donde enseñaba Bernard Bolzano, que, en su *Lehrbuch der Religionwissenschaft*, hacía una síntesis de las concepciones racionalistas, josefinistas y hasta liberales. Sus opiniones heterodoxas terminaron por llamar la atención de la Santa Sede, que obtuvo en 1819 su destitución, a pesar de los poderosos valedores con que contaba. Pero gracias a su influencia perpetuada a través de numerosos discípulos, Bohemia habría de ser el último bastión del josefinismo. En favor del *statu quo* jugaban, finalmente, las tendencias febronianistas de los obispos austríacos que deseaban mantener distancias con respecto a la Curia romana. Ello explica que se haya atribuido en gran parte a la oposición irreductible de monseñor Milde, arzobispo de Viena, el fracaso de las negociaciones entabladas en el curso de los últimos años del reinado de Francisco I con vistas a un acuerdo general con la Santa Sede.

Entre estos dos campos hostiles se movía vacilante el emperador, vinculado por conservadurismo, ciertamente, a los privilegios de su corona y a las prácticas de su administración, pero consciente también de la fuerza moral que representaba el papado como sostén de los principios de autoridad. En el fondo era hostil a la ideología de la *Aufklärung*, porque su educación religiosa se debía a un antiguo jesuita, el conde Hohenwart, luego arzobispo de Viena.

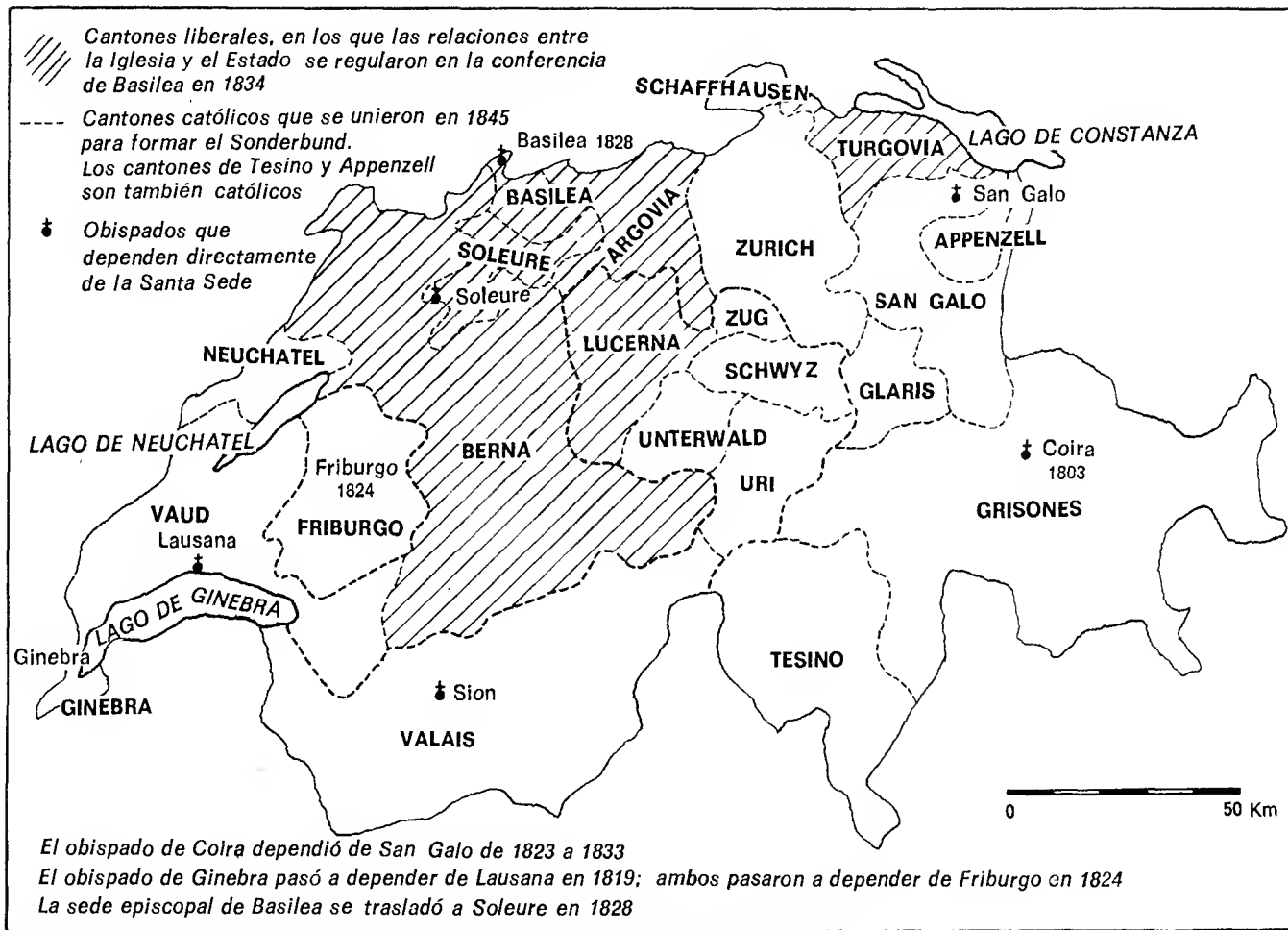
A partir de 1815 influyó también en su espíritu el capellán de la corte Jakob Frint, su confesor, rival de Bolzano en materia de publicaciones científicas y religiosas, que influyó notablemente en que este último cayera en desgracia. A su inspiración se debe la creación en Viena el año 1816 de un *Institut für höhere Priesterbildung*, destinado a formar sacerdotes dotados de una elevada cultura... y de una adhesión absoluta al emperador. Roma, por su parte, vio con muy malos ojos este *Frintaneum* —como se le llamó— pues recordaba demasiado los seminarios generales de José II, cuya abolición se había logrado bajo su sucesor. Sin ser tan romano como Hofbauer, Frint se contaba entre sus amigos y en abril de 1820 obtuvo un decreto imperial legalizando la existencia de los redentoristas en Austria. Los jesuitas hubieran deseado alcanzar este mismo favor, pero Francisco I tan sólo les permitió establecerse en Galitzia al ser expulsados de Rusia.

Durante la estancia de Francisco I y Metternich en Roma, el año 1819, se habló de un concordato que pusiera fin de una vez para siempre a las fricciones entre la Iglesia y el Estado. Pero el soberano, como le ocurrió en tantos otros terrenos, no acertó a decidirse y todo quedó en medidas de medio alcance; hay que mencionar que en 1822 devolvió a los obispos el control de los estudios eclesiásticos. El sistema josefinista, aunque ya desmantelado, todavía estaba en pie; seguía prohibido a los obispos comunicarse directamente con Roma, incluso para asuntos espirituales. Metternich, por su parte, cada día era más favorable a la idea de un concordato, y su tercera esposa, Mélanie de Zichy-Ferraris, era ardiente protectora de los jesuitas. Después de la muerte de Francisco I, sus buenas intenciones chocaron con la hostilidad inquebrantable del conde Kolowrat, verdadero ministro del Interior, que había conocido y protegido a Bolzano cuando fue presidente del Gobierno de Bohemia. Los jesuitas fueron autorizados solamente a abrir colegios en Insbruck y en Linz, en 1836, y desde aquel momento no dejó de aumentar su influencia en la alta sociedad de los Estados hereditarios. En abril de 1844, Metternich, espoleado por las necesidades de su política italiana, hizo un nuevo esfuerzo por reanudar una negociación concordataria, pero esta iniciativa se perdió también en los arenales de las comisiones administrativas.

En una palabra, la inevitable esclerosis de la máquina gubernamental austríaca había perpetuado una situación tan perjudicial para la Iglesia como para el Estado. Sería necesario que ocurriera nada menos que toda una revolución para eliminar las secuelas del siglo XVIII.

## SUIZA

En Suiza el régimen cantonal permitía la coexistencia pacífica de los elementos protestantes (60 por 100) y católicos (40 por 100). A estos últimos les había impuesto la Revolución su tributo de bienes secularizados pertene-



RELACIONES DE LA IGLESIA Y EL ESTADO EN SUIZA DESPUES DE 1815

cientes a iglesias y monasterios. Una vez reorganizada la Confederación en el congreso de Viena el nuevo pacto federal aseguró la tranquila posesión de los bienes eclesiásticos, lo que equivalía a sentar el principio de la tolerancia religiosa. La Santa Sede hubo de tomarse tiempo para emprender la tarea de reunir bajo una organización diocesana propiamente helvética las circunscripciones eclesiásticas que, bajo el Antiguo Régimen, dependían de ocho diócesis diferentes, exteriores la mayoría de ellas al territorio de la Confederación. La dificultad de armonizar las aspiraciones rivales de los distintos cantones prolongó indefinidamente las discusiones, a las que no se pondría punto final sino en 1828, cuando León XII erigió el obispado de Soleure, sustituyendo al de Basilea. Por otra parte, fueron consolidados o reorganizados los de Ginebra-Lausana, de Coire-Saint-Gall y de Sión. En cada uno de estos casos la composición de los cabildos y la intervención en el nombramiento de los obispos había sido objeto de compromisos sancionados mediante acuerdos entre los cantones y la Santa Sede.

La revolución de 1830 señaló la oportunidad de revisar varias constituciones cantonales en un sentido hostil a la Iglesia. En 1834 los delegados de siete cantones, reunidos en Baden, adoptaron un programa de 14 artículos que preveía la organización de una Iglesia nacional libre, la supresión de la nunciatura y el control del clero por el poder civil. A partir de este momento, las luchas que tradicionalmente enfrentaban a los conservadores, partidarios de la autonomía local, con los radicales, partidarios de un poder central fuerte, adoptaron un matiz religioso, y ello tanto más cuanto que se empezaba a manifestar un resurgir religioso muy sensible así entre los protestantes como entre los católicos. Hacia 1840 se polarizó el conflicto en la cuestión de las órdenes religiosas, y en particular de los jesuitas, bestia negra de los liberales. Los conservadores católicos recuperaron en 1841 el control gubernamental del cantón de Lucerna y llamaron a los jesuitas que habían sido expulsados por la administración anterior. Los radicales y los protestantes de los cantones vecinos de Argovia y Berna organizaron cuerpos francos que hostigaron a los de Lucerna. Estos ataques decidieron a siete cantones con mayoría católica —Lucerna, Uri, Schwyz, Unterwald, Zug, Friburgo y Valais— a formar en diciembre de 1845 una liga defensiva, el *Sonderbund*. Pero esta decisión se interpretó como una violación del pacto fundamental, y llevaría a la guerra civil en 1847.

## RUSIA

De todos los países cristianos no católicos fue la Rusia ortodoxa, en resúmenes cuentas, el más tolerante en el siglo XVIII. Aun cuando el gobierno mantenía su actitud hostil y cargada de recelos hacia Roma, el catolicismo disfrutaba allí entre la nobleza de cierto prejuicio favorable con que se recibía cuanto llegaba de la Europa occidental, sobre todo de Francia. Catalina II

había ofrecido incluso asilo a los jesuitas expulsados de otros lugares. Más tarde supieron ganarse la confianza del zar Pablo I hasta el extremo de que éste les confió la Universidad de Wilno e hizo decir a Pío VII que estaba dispuesto, si fuera necesario, a prestarle asilo en sus Estados. De todas formas, su muerte trágica en marzo de 1801 hizo abortar este grandioso proyecto que indudablemente habría suscitado las más fuertes resistencias.

A partir de entonces las relaciones entre la Santa Sede y la aristocracia rusa discurrieron bajo el signo de la cuestión polaca. Los repartos de Polonia habían otorgado al zar, defensor de la ortodoxia, muchos millones de súbditos católicos irreductibles. Conviene, sin embargo, aportar algunas correcciones a la imagen estereotipada de una Polonia íntegramente católica. Las cifras hablan por sí mismas <sup>6</sup>: sobre una población total de 8.790.000 almas, en 1791, es decir, en vísperas del segundo reparto, había tan sólo 3.465.000 católicos de rito latino; los católicos uniatas —es decir, los ortodoxos que habían adoptado en 1595 la unión con Roma de grado o por fuerza, a cambio de conservar su liturgia griega— eran 2.600.000; había 300.000 ortodoxos que se habían mantenido fieles al patriarcado de Moscú; enérgicamente apoyados por Rusia, pesaban más que los uniatas. Finalmente, hay que tener en cuenta la burguesía protestante de las ciudades —unos 150.000—, los viejos creyentes de Raskol —100.000—, los cristianos del rito grecoarmenio —100.000—, los judíos —900.000— y 50.000 tártaros. No deja de ser verdad que las clases dirigentes, gran aristocracia y pequeña nobleza —la *szlachta*—, pertenecían en su totalidad a la confesión romano-latina, incluso en zonas donde la población ordinaria era uniata u ortodoxa. Lo que no sabemos es qué porciones de toda esta mezcla cayeron en suerte a Rusia. Después de los repartos de Viena, casi media Polonia se encontró bajo el cerro de Alejandro I, con la mayor parte de los uniatas y ortodoxos, en todo caso. Después de la muerte del zar Pablo, su hijo había tratado de someter el clero católico de sus Estados a un «colegio eclesiástico católico romano», réplica del Santo Sínodo ortodoxo, y que lo mismo éste tendría también miembros laicos, presidido por el arzobispo de Mohilev, Siestrzencewicz, un hombre cuya figura ha sido presentada con tintes demasiado sombríos por la historiografía tradicional, inspirada por los rencores de los jesuitas, pero que indudablemente era un enemigo declarado de la supremacía romana. Pío VII trató de oponerse a esta amenaza enviando un nuncio extraordinario, monseñor Arezzo, pero éste fue expulsado de Rusia en 1804 con un pretexto infundado. Durante los diez años siguientes los católicos del Imperio ruso quedarían abandonados a su suerte, es decir, a los caprichos del zar y de su favorito Siestrzencewicz.

La creación del reino autónomo de Polonia en 1815, las disposiciones generosas demostradas por Alejandro I, su admiración sincera hacia Pío VII, daban pie a las más optimistas esperanzas. De hecho, el catolicismo era declarado religión oficial en la constitución relativamente liberal del nuevo reino. Pero, por otra parte, también se mantenía firme la decisión del autócrata y sus consejeros de asegurar la sumisión de la Iglesia al Estado y de

controlar muy de cerca sus relaciones con Roma. Se pidieron poderes exorbitantes para el arzobispo Siestrzencewicz, entre otros el de nombrar y deponer obispos. Pío VII y Consalvi rechazaron esta pretensión que hubiera reducido prácticamente a la nada la primacía de la Santa Sede. Entonces Alejandro sometió el clero de su reino polaco a una comisión del culto, nuevo avatar del «colegio eclesiástico» de 1801. Pío VII, a pesar de todo, consintió en junio de 1818 en una nueva organización de las diócesis, pasando a ser metropolitana Varsovia, con siete obispados sufragáneos. Se abstuvo además de protestar al ser expulsados de Rusia los jesuitas en 1820; habían cometido el error de oponerse a la difusión de las sociedades bíblicas, que se habían convertido en la manía del autócrata, bajo la inspiración de su egeria pseudomística, madame de Krüdener. Al igual que su padre, también Alejandro alimentaba vagas ideas de acercamiento entre los cristianos; a su muerte corrió incluso el rumor de que había reclamado la asistencia de un sacerdote católico.

Su hermano y sucesor, Nicolás I, aplicaría a los asuntos eclesiásticos la misma voluntad implacable de dominio y rusificación que desplegó en todos los demás terrenos. Su táctica frente a la Santa Sede consistía en protestar en el tono más elevado posible contra su benevolencia hacia esos súbditos católicos, pero eludiendo al mismo tiempo y sistemáticamente toda discusión con el papa, negando los agravios que éste pudiera alegar e impidiendo toda comunicación entre Roma y el clero católico de sus Estados.

En 1831 la cuestión polaca adoptó un giro dramático con el levantamiento del país contra la dominación rusa. Presionado por el representante del zar en Roma, Gregorio XVI escribió en junio de 1831 un breve a los obispos polacos condenando el principio de la sublevación y aconsejándoles que se sometieran. La opinión católica se sintió escandalizada en Francia y en otros países: ¿cómo era posible que el papa tomara partido o favor del autócrata cismático contra el pueblo católico martirizado? Sólo se podía explicar el hecho por dos motivos: en primer lugar, Gregorio XVI se sintió impresionado por los clamores de los liberales de todos los países y por las declaraciones de los mismos dirigentes polacos que asemejaban su movimiento nacional a las revoluciones que por aquel mismo tiempo amenazaban el poder temporal en Italia; por otra parte, el papa esperaba aprovechar aquellas circunstancias para obtener del zar, a cambio de su condescendencia, una revisión de su política para con los católicos; al mismo tiempo que el malhadado breve *Superiori anno*, había escrito una carta al soberano exponiéndole sus agravios y peticiones. Pero este documento fue cuidadosamente silenciado por la cancillería imperial, al paso que se daba al otro la más llamativa publicidad.

Una vez aplastada Polonia, la Iglesia fue sometida, siempre tras la barrera de un telón de silencio, a una creciente estatificación y, paralelamente, a una rusificación de sus cuadros. Todas las reclamaciones del papa, todos sus esfuerzos por establecer un contacto caían en un vacío sepulcral. Finalmente, en 1839 se manifestó a la luz un resultado importante de los esfuerzos obstina-

dos del zar: la Iglesia uniata, casi en su totalidad, retornaba al seno de la ortodoxia moscovita. Gregorio XVI se sintió aterrado. Después de quejarse en vano, cambió el tono y pronunció en julio de 1842 una vehemente alocución en que presentaba a la opinión mundial las persecuciones sufridas por los católicos y estigmatizaba los procedimientos desleales del zar. Sus ecos fueron tan potentes como los suscitados por el breve de 1832... pero en sentido contrario. En el intercambio de recriminaciones que siguió a continuación, el papa puso cinco condiciones para el restablecimiento de una situación aceptable: fin de la persecución contra los uniatas que habían permanecido fieles a Roma; plena libertad para la correspondencia entre el clero polaco y la Santa Sede; revocación de los ucases que habían atentado contra las leyes eclesiásticas en materia de sacramentos; restitución de los bienes eclesiásticos confiscados; admisión de un representante permanente del papa en San Petersburgo. A todas estas peticiones opuso el zar un «no procede». Por su parte, Gregorio XVI negó la investidura canónica a los obispos propuestos para cubrir los sedes que entre tanto habían quedado vacantes en Polonia y puso impedimentos al matrimonio que el zar hubiera deseado concertar entre su hija Olga y un archiduque austríaco.

Para salir de este punto muerto recurrió Nicolás I a un expediente extraordinario: aprovechando un viaje privado que le llevó a Italia, pidió ser recibido en el Vaticano (diciembre de 1845). En el curso de dos largas entrevistas fueron expresados abiertamente los mutuos agravios y se confrontaron sin ninguna aspereza los puntos de vista opuestos. A su regreso a Rusia instituyó Nicolás una comisión encargada de preparar un acuerdo con la Santa Sede. El concordato de 1847, firmado por Pío IX, fue su resultado. Así, después de haberse dejado esquivar mucho tiempo por la diplomacia rusa, Gregorio XVI y Lambruschini habían descubierto por fin que los gobiernos liberales no eran los únicos que merecían ser tratados con mano dura.

Este triste episodio contribuyó también a endurecer el antagonismo entre la Iglesia romana y la cristiandad oriental ortodoxa. En 1846 ya no quedaba nada de los sueños generosos de un Alejandro I (cf. pág. 418).

## CAPITULO VI

### LA IGLESIA EN AMERICA

#### ESTADOS UNIDOS

##### LA NUEVA EXPERIENCIA DE LA IGLESIA EN NORTEAMERICA

Mientras en Europa y sus dependencias la vida de la Iglesia se hallaba condicionada ante todo por la buena o mala voluntad de los Estados, a la otra orilla del Atlántico, casi inadvertida y aún menos comprendida por los sabios del viejo continente cristiano, se iba configurando una nueva experiencia. La historia de la Iglesia católica en los Estados Unidos presenta rasgos tan originales, que es preciso detenerse un poco en ella.

El primer rasgo de esta novísima situación era la libertad en que quedaba la organización eclesial por obra de un Estado consciente y deliberadamente neutral ante las distintas confesiones religiosas. Las ventajas de este sistema serían apreciadas sobre todo por aquellos miembros del clero americano que se habían formado bajo el yugo de los regímenes intolerantes de inspiración angloprotestante. No tenían más remedio que estimar aquella separación entre la Iglesia y el Estado, base de su libertad para las tareas apostólicas. John Carroll, el primer obispo americano, con un optimismo en el que se deja adivinar un hijo del siglo de la Ilustración, escribía en 1784: «América podría muy bien dar al mundo la prueba de que una tolerancia igual y general, que permita la libre difusión de unas discusiones leales, es el método más eficaz para llevar a todos los cristianos de cualquier confesión a la unidad de la fe»<sup>1</sup>. Cuarenta años después, John England, el brillante obispo de Charleston, escribía a su compatriota O'Connell: «Estoy convencido de que para la Iglesia lo más natural y más seguro es la separación total con respecto al gobierno temporal, en todo lugar donde no exista, como ocurre en los territorios pontificios, un gobierno totalmente eclesiástico»<sup>2</sup>. Si estos obispos se expresaban en unos términos que parecían estar en contradicción con lo que se profesaba en Roma, es que separación, en el contexto americano, en modo alguno significaba hostilidad ni siquiera laicismo de la sociedad, sino todo lo contrario. «América —habría de observar Tocqueville— es el lugar del mundo en que la religión cristiana ha conservado el más auténtico poder



sobre las almas (...). La religión, que entre los americanos jamás se mezcla directamente con el gobierno de la sociedad, debe (...) ser considerada como la primera de sus instituciones políticas»<sup>3</sup>. En tales condiciones, la separación adquiriría un sentido totalmente distinto que en los programas liberales europeos; por eso se entiende que la Iglesia americana aplaudiera como un gran beneficio aquello mismo que al otro lado del Atlántico se miraba como una máquina de guerra contra toda religión.

Atmósfera religiosa, sociedad cristiana, ciertamente, pero en modo alguno católica. Y aquí tenemos el segundo rasgo de la Iglesia americana en sus comienzos: el complejo minoritario. La constitución federal podía reconocer a la Iglesia católica el derecho a desarrollarse libremente, pero no podía hacer nada para alterar el hecho de que la sociedad americana estaba profundamente imbuida del prejuicio británico contra el «papismo». En la misma medida en que estaba impregnada de religión debía ofrecer un ambiente desfavorable, mucho más desfavorable incluso de lo que había sido la sociedad pagana. El catolicismo debía figurar en los Estados Unidos todavía por mucho tiempo como una planta exótica, destinada a vegetar, por no encontrar, en el terreno al que había sido trasplantada, los necesarios elementos asimilables.

La Iglesia habría de recibir de fuera los elementos que no podía encontrar fácilmente en aquella tierra. Se ha estimado que de un censo de 663.000 católicos en 1840, al menos 370.000 eran inmigrantes llegados a Estados Unidos en los tres años anteriores. Cada vez más, y hasta que se cierran las puertas a la inmigración masiva, el catolicismo será en América religión de minorías étnicas, de irlandeses y alemanes sobre todo, hasta que lleguen en la segunda mitad del siglo los polacos e italianos. Este hecho trajo consigo muchas consecuencias; por de pronto reforzó la segregación de los católicos al añadir a las barreras de la fe las de las costumbres, las conciencias nacionales, extrañas al territorio americano, y las de la lengua, excepto con los irlandeses. Como los inmigrantes tienden a concentrarse en los puertos, donde los barcos dejan sus miserables cargamentos humanos, el catolicismo crecerá sobre todo en las ciudades del nordeste, mientras que los Estados del Sur, donde la mano de obra esclava de los negros hace que resulten indeseables los recién llegados, se mantendrán impermeables a la Iglesia. El carácter urbano del catolicismo se acentuará incluso en virtud de la política consciente del clero, que tenderá a impedir que los fieles se dispersen por los campos donde, a falta de sacerdotes e iglesias, correrían el peligro de pasarse al protestantismo. Los inmigrantes, en fin, y por la misma fuerza de las cosas, se situarán en lo más bajo de la escala social: el catolicismo americano será una religión del pueblo. Por ser una religión popular, cargará el acento sobre la acción más que sobre el pensamiento, sobre la práctica de los sacramentos más que sobre la espiritualidad, y, en una sociedad en que la escala de los valores coincide frecuentemente con la riqueza adquirida, las realizaciones materiales le parecerán, como al resto de sus émulos pro-

~~razones~~. el sello del éxito, casi una razón para creer. La evolución democrática no significará aquí, como en los viejos países en que su causa iba muchas veces ligada a la de las aristocracias dominantes, un peligro, sino que, por el contrario, se convertirá en un factor favorable. Los católicos americanos darán al mundo la prueba ejemplar de aquello que avanzaba Pío VII en 1797, a saber, que democracia y catolicismo, lejos de ser enemigos por naturaleza, pueden resultar, al contrario, eminentemente compatibles.

Hay que notar, sin embargo, que la atmósfera democrática no tuvo únicamente efectos benéficos; el amor de la libertad degenera fácilmente en anarquía, y los emigrantes más que nadie sentirían la tentación de abusar de ella: llegados de unos países donde habían conocido regímenes opresores, la súbita relajación producía en ellos una especie de embriaguez revolucionaria. La historia de los primeros pasos de la Iglesia en los Estados Unidos es rica en episodios tumultuosos en que aparecen los curas recalcitrantes oponiéndose a sus obispos, y los fieles a sus pastores. Guardando la debida proporción, los obispos venían a hacer otro tanto con respecto a Roma, actuando más por su cuenta cuanto que las comunicaciones con el centro de la Iglesia resultaban muy difíciles. A veces tenían que experimentar la sorprendente ignorancia de la Curia romana con respecto a todo lo que tuviera que ver con América y la facilidad con que se dejaba engañar por cualquier intrigante. Así, por ejemplo, cuando se habló de erigir una nueva diócesis en el Estado de Virginia, en 1819, el cardenal prefecto de la Congregación de Propaganda propuso fijar la sede episcopal en Hartford (Connecticut) a más de 400 millas de la nueva circunscripción.

No se podía esperar de los dignatarios romanos, educados en el ambiente de la corte pontificia, que llegasen siquiera a comprender la naturaleza de aquella extraña Iglesia americana que bullía a lo lejos, donde las condiciones de vida parecían ser las propias de otro planeta. Ni siquiera se la consideraba lo bastante hecha como para encajar en los cuadros normales; era como un niño que debía permanecer bajo la tutela de la Congregación de *Propaganda Fide*. ¿País de misión América? Lo era si se dirigía la mirada a las provincias de la «frontera», donde los rudos pioneros se mezclaban con los restos de las tribus indias, pero esto era tan sólo un aspecto marginal de la sociedad americana; en otros sitios la situación resultaba mucho más parecida a la de los católicos ingleses u holandeses. Estaba además este fenómeno verdaderamente nuevo que era la inyección masiva de grupos católicos extranjeros en una población protestante de origen; la extremada movilidad de la materia humana en la superficie del inmenso país vacío a medias. Todo esto, junto con las condiciones jurídicas tan nuevas en que se situaba la Iglesia, constituía un complejo político-social verdaderamente *sui generis*; muchas veces se tiene la impresión de que la Santa Sede aceptaba las cosas con una resignación poco airosa, diciéndose que después de todo no importaba mucho tolerar ciertas cosas allá lejos, pues ocurrían, por así decirlo, en otro mundo. Según una clásica humorada, Pío IX habría respondido a alguien que le pedía

una gracia excepcional: «Desgraciadamente es algo que no puedo conceder; sin embargo, pídaselo a cualquier obispo americano».

a) *Creación de un catolicismo netamente americano*

La Iglesia americana hubiera podido orientarse de forma muy distinta a la que acabamos de describir. En efecto, no debe olvidarse que el catolicismo había sido implantado en América del Norte bajo unos auspicios muy diferentes de los de la intolerancia británica. Partiendo de Méjico, los franciscanos españoles, trabajando bajo la protección de los Reyes Católicos, habían extendido su red de misiones por los territorios de la actual California, Nuevo Méjico, Tejas, Florida. En el noroeste, a partir de la región de los Grandes Lagos, en lo que entonces era el lejano Canadá, los misioneros franceses —jesuitas, capuchinos, recoletos— habían creado también una serie de puestos permanentes cuyo recuerdo se conserva hoy en el nombre de las ciudades importantes. En el Sur, en lo que entonces era la Luisiana, el número de católicos franceses y españoles había justificado ya en 1793 la erección de una diócesis de Luisiana y de las dos Floridas. La joven Iglesia americana, por consiguiente, hubiera podido desarrollarse como un apéndice de las Iglesias de Francia o de España. Pero ocurre que la nación americana nació realmente en la costa del este; el pequeño núcleo de católicos que entonces existía en Maryland-Kentucky no tenía prácticamente ningún contacto con las regiones lejanas evangelizadas por Francia y España; dejado, por decirlo así, a su propia suerte, hubo de crearse unos hábitos propios. Cuando la marea de la colonización interior alcanzó por fin los antiguos establecimientos españoles y franceses, el catolicismo propiamente americano había adquirido tal consistencia, que las tradiciones más antiguas fueron absorbidas por la dinámica superior de la tradición nacional más reciente.

Nadie jugó un papel más decisivo en la creación de esta Iglesia propiamente americana que John Carroll, primer obispo de Baltimore. Nacido en 1735, en una de las familias establecidas más de antiguo en Maryland, John Carroll fue enviado a Europa para completar su educación en el pequeño seminario-colegio de los jesuitas ingleses en Saint-Omer; finalizados sus estudios clásicos, ingresó en el noviciado de la Compañía, se ordenó sacerdote y enseñó en algunas de sus instituciones. Después de la disolución de la Compañía, en 1773, regresó a su país natal y junto con sus antiguos hermanos en religión, que constituían prácticamente la totalidad del clero católico de Maryland, se esforzó por adaptar la vida eclesiástica a las nuevas condiciones creadas por la Revolución y la guerra de la Independencia. Hasta entonces, el clero americano había dependido jurídicamente del Vicario apostólico de Londres. Este vínculo hubiera resultado desagradable y hasta comprometedor para los católicos americanos, que habían abrazado con entusiasmo la causa de la Independencia. La Santa Sede lo entendió así en seguida, y en junio de 1784 nombró a John Carroll «jefe de las misiones en las provincias

de la Nueva República de los Estados Unidos de América del Norte». Pero esto no bastaba para asegurar una verdadera independencia al clero americano: un prefecto apostólico podía administrar el sacramento de la confirmación, pero no tenía potestad para conferir órdenes sagradas. Se entablaron unas negociaciones en París entre Benjamín Franklin y el nuncio. La Santa Sede hubiera deseado que el Congreso le propusiera oficialmente un candidato, pero esta asamblea se negó a intervenir en un terreno que consideraba extraño a sus competencias. Que el papa no aprovechara inmediatamente la ocasión para hacer un gesto de independencia nombrando un obispo *motu proprio* indica hasta qué punto estaban condicionadas sus reacciones por siglos de sumisión a las pretensiones regalistas; en lugar de hacerlo así, se recurrió a una medida excepcional: se invitó al clero americano a que eligiera por sí mismo al que habría de ser el primer titular del obispado erigido en Baltimore. John Carroll, designado el 25 de marzo de 1789 por el sufragio casi unánime de sus cofrades, acudió a ser consagrado en Inglaterra (15 de agosto de 1790) y regresó a tomar posesión de su sede en diciembre de aquel mismo año.

Nadie estaba mejor preparado que él para desempeñar la tarea que le aguardaba, que él mismo había definido en estos términos: «... esforzarse por formar unas comunidades y unas Iglesias no ya irlandesas, ni inglesas, ni francesas, sino católicas americanas»<sup>4</sup>. Por su nacimiento estaba en pie de igualdad con los fundadores de la república y gozaba de su plena confianza; su primo Charles Carroll se encontraba entre los firmantes de la Declaración de Independencia; su propio hermano, Daniel, habría de representar a Maryland en la convención de 1787, de la que salió la famosa constitución, y luego en el Senado de los Estados Unidos. Una fuerte cultura clásica, una excepcional experiencia del mundo y de los hombres habrían hecho de él, en cualquier otra situación, uno de los más eminentes ciudadanos; de no haber tenido el acierto de mantenerse con todo cuidado al margen de la política, hubiera desempeñado en ella un papel muy importante. Una prueba de la consideración respetuosa en que lo tenían sus conciudadanos está en el hecho de que lo pusieron en la presidencia del *Board* de los *Trustees* de los colegios de Annapolis y Baltimore, fundados por el Estado de Maryland. Una sólida piedad, amablemente teñida de humor, un celo práctico templado por la prudencia, un sentido de la autoridad envuelto en una extraordinaria longanimidad a base de indulgencia para las flaquezas humanas, tales parecen ser las cualidades que hicieron de monseñor Carroll el hombre providencial, el verdadero padre de la Iglesia americana.

Su eminente prudencia se manifiesta en la manera de trabajar para que la Iglesia de América estuviera dotada de los cuadros jerárquicos. Apenas llevaba diez años instalado en su diócesis cuando pidió a Roma insistentemente la creación de nuevas sedes episcopales. Obtuvo satisfacción en 1808 con la erección de Baltimore como arzobispado, con los obispados sufragáneos de Boston, Bardstown (Kentucky), Nueva York y Filadelfia, a los que se

agregaba la diócesis preexistente de Luisiana. Tres de los nuevos titulares eran los que él había recomendado: los franceses Jean Cheverus y Benoît Flaget y el franciscano irlandés Michel Egan. Para la sede de Nueva York, en cambio, la Congregación de Propaganda había designado, sin contar con Baltimore, a un dominico irlandés que por entonces residía en Roma. Habiendo muerto este religioso antes de tomar posesión, Carroll dio a entender respetuosamente, pero con toda entereza, que en adelante sería más juicioso dejar que los obispos americanos propusieran sus candidatos. Por toda respuesta se nombró a otro dominico irlandés para Nueva York, súbdito de una nación que por entonces estaba en guerra con los Estados Unidos. Habiéndose repetido el hecho en 1819 para proveer la diócesis de Filadelfia y en 1830 para los nuevos obispados de Richmond y Charleston, Ambroise Marchal, tercer obispo de Baltimore, elevó una viva protesta. Él mismo y sus colegas observaban con impaciencia los esfuerzos que hacía la Congregación de Propaganda por estrechar cada vez más su control sobre las actividades americanas. El bullicioso obispo de Charleston, John England, llegó a escribir en un rato de mal humor: «De acuerdo con la práctica actual, toda diócesis americana es una colonia papal»<sup>5</sup>. Cuando los obispos se reunieron en concilio provincial el año 1833 sugirieron que para los nombramientos episcopales se estableciera un sistema que tuviera en cuenta sus puntos de vista. La Congregación de Propaganda, al mismo tiempo que mantenía el principio de libertad para las designaciones por parte de la Santa Sede, aceptó que en adelante los nombres de los candidatos fueran presentados por los obispos americanos. Este sistema habría de mantenerse hasta 1866.

Nada más modesto que el tren de vida de estos primeros obispos americanos, cada uno de los cuales no tenía bajo su autoridad más que un escaso número de sacerdotes. El segundo arzobispo de Baltimore, Léonard Neale, vivió muchos años en el colegio de Georgetown utilizando una pequeña habitación que le servía a la vez de despacho y dormitorio. John England, obispo de Charleston, era profesor de casi todas las asignaturas en su seminario, incluida el álgebra. El amable Cheverus, de Boston, cumplía prácticamente las funciones de párroco.

Para John Carroll y sus colegas la tarea más pesada era la de proporcionar sacerdotes a los pequeños grupos de católicos dispersos por sus enormes diócesis. ¿Cuál era el número de estos católicos? Según el primer informe presentado por John Carroll a la Santa Sede, en 1785, había unos 16.000 en Maryland, 7.000 en Pennsylvania, 1.500 en el Estado de Nueva York, 200 en Virginia y un número desconocido disperso por los territorios más allá de los Apalaches. Para asegurar la vida sacramental de estos fieles, sólo 24 sacerdotes. Si se piensa en el número cada vez mayor de católicos que la inmigración les iría añadiendo en progresión geométrica, no se puede desechar totalmente la afirmación del historiador que ha estimado en 225.000, ya en 1820, el número de católicos que habían abandonado la Iglesia por falta de medios para resistir la presión del medio ambiente protestante°.

La ayuda que el obispo de Baltimore había buscado inútilmente en Inglaterra durante su viaje de 1790 le vino de donde menos pensaba. M. Emery, superior general de San Sulpicio, deseoso de asegurar a su sociedad un lugar de refugio en el naufragio revolucionario, se ofreció a fundar a su propia costa un seminario en Baltimore; de esta forma llegaron a aquella ciudad, en julio de 1791, cuatro sulpicianos franceses con cinco seminaristas. Pero el intento de los sulpicianos resultó decepcionante al principio. Como no llegaban los nuevos aspirantes con que se contaba en los primeros momentos, el seminario de Baltimore hubo de desdoblarse en una «Academia» para jóvenes católicos, lo que trajo consigo cierta tirantez con el colegio de Georgetown, fundado en 1791 por Carroll, cuya dirección correspondía a los jesuitas. Después de una espera inútil que duró diez años, M. Emery se desalentó: ¿qué objeto tenía seguir manteniendo en América un seminario sin seminaristas, cuando el resurgir de la Iglesia en Francia reclamaba todos los recursos disponibles? A pesar de las súplicas de Carroll, el superior de San Sulpicio decidió llamar a sus súbditos y cerrar el seminario; para tranquilidad de su conciencia, sin embargo, planteó la cuestión a Pío VII durante su estancia en París. «Hijo mío —respondió el papa— dejadlo, sí, que permanezca allí, pues dará fruto a su debido tiempo». En efecto, el seminario sulpiciano de Baltimore se convertiría pronto en vivero del clero americano: entre 1800 y 1810 recibió unos 50 candidatos, de los que 23 llegarían al sacerdocio.

#### b) *Dificultades para el reclutamiento del clero*

Habrían sido necesarios diez veces más... Este es el motivo por el que Carroll y sus sucesores se vieron obligados a echar mano de todo lo que se ponía a su alcance; el clero americano comprendía en sus primeros tiempos una proporción excepcional de aventureros, de desequilibrados, de monjes giróvagos, de individuos a los que sus superiores y obispos europeos veían marchar con alivio, contentos de deshacerse de ellos al precio de unas letras testimoniales tan elogiosas como insinceras. Los prejuicios y rivalidades nacionales en el seno del mismo clero habrían de ser otra fuente de dificultades en el curso de los primeros decenios del siglo. Entre los sacerdotes venidos de Europa, los irlandeses eran los más numerosos; tenían la ventaja de hablar la lengua del país, y muchas veces con ese don de la elocuencia que tanto se da entre estos celtas y que disfruta de un gran aprecio en los países protestantes, en los que la predicación es la parte principal del culto; además contaban con el apoyo y la simpatía del elemento irlandés, que, gracias a la inmigración, habría de hacerse mayoritario muy pronto en el seno de la comunidad católica. Pero estos sacerdotes irlandeses se quejaban amargamente de ser menos favorecidos con respecto al elemento francés, menos numeroso. Era muy natural recurrir a una explicación a base de un supuesto «complot francés» ante el hecho de que a la muerte de John Carroll, de las seis diócesis existentes, cinco estaban ocupadas por sacerdotes franceses<sup>7</sup>. La única

razón que habría para ello, en realidad, era algo que el elemento irlandés no podía reconocer de buen grado: la superioridad intelectual y moral de estos sacerdotes franceses, cualificados como minoría selecta por los motivos mismos que les habían llevado a emigrar, mientras que el clero irlandés sólo aportaba en muchos casos sus desechos, «celtas quiméricos y sedientos»<sup>5</sup>, como los calificó un historiador de su propia raza. Antes aludíamos a las dificultades surgidas entre los arzobispos de Baltimore y la Santa Sede a propósito de la designación de obispos; en la mayor parte de los casos Roma se había dejado impresionar por las quejas de los irlandeses de América, de los que se hacían portavoces los obispos de Irlanda y los irlandeses que residían en Roma.

c) *Los «trustees» y la organización de las comunidades*

Estos mismos particularismos nacionales se mezclaban también en otra de las plagas, que es al mismo tiempo una de las originalidades de la historia de la Iglesia americana: el «trusteeísmo». La legislación de los Estados Unidos, creada a partir del *common law* británico, no reconocía el derecho de propiedad sino a las personas físicas; dada esta situación, ¿cómo garantizar la seguridad y la trasmisión de las propiedades eclesiásticas, que, de acuerdo con el derecho canónico, pueden y deben pertenecer a personas morales, como parroquias, diócesis y comunidades religiosas? Esto suponía un problema de vital importancia para el futuro de la Iglesia en los Estados Unidos, pues a falta de la protección del Estado, excluida en virtud del mismo régimen de separación, el derecho de propiedad habría de constituir la defensa de la libertad y de la seguridad de las actividades religiosas. Las diversas soluciones ensayadas resultaron llenas de inconvenientes. Se establecieron títulos de propiedad a nombre de los párrocos, pero entonces ocurría que un sacerdote en rebeldía contra su obispo podía apoderarse legalmente de la iglesia y de la rectoral. Si los títulos se ponían todos a nombre del obispo, sus herederos podían aprovechar algún vicio del testamento y tratar de hacerse con todos los bienes de la diócesis; la bancarrota de una institución particular podía traer consigo, por solidaridad financiera, la ruina de las obras de una diócesis. Se llegó pronto a la conclusión de que lo más seguro sería crear en cada iglesia una «corporación», cuyos responsables ante la ley serían varios laicos elegidos —los *trustees*— a ejemplo de los mayordomos de fábrica del sistema practicado en Europa, que además ya había sido aplicado a la diócesis de Luisiana-Florida. Pero ocurrió que estos *trustees*, tomándose su papel excesivamente en serio, aprovechando además el tener la bolsa en sus manos, empezaron a inmiscuirse en asuntos que dependían únicamente del obispo, concretamente en el nombramiento de párrocos. Veían muy cerca a los protestantes, que actuaban precisamente de esta forma; además, la elección del primer obispo americano se había dejado en manos de los sacerdotes; ¿por qué no habría de hacerse lo mismo para los grados

inferiores? En el momento en que a todo esto vinieron a unirse las aspiraciones particulares nacionalistas, el terreno quedó abonado para que surgieran los intentos de cisma. Estallaron conflictos escandalosos. Pudo verse cómo en Nueva York un cura rebelde apoyado por sus *trustees* obligó a monseñor Carroll a abandonar su iglesia después de haber pronunciado públicamente una suspensión. Hubo *trustees* que intentaron imponer su voluntad al obispo dejándolo reducido a la mendicidad. En muchos lugares un párroco nombrado por su obispo fue expulsado legalmente de su iglesia en favor de un sacerdote extraño que había sabido captarse el favor de los *trustees*. En 1817 los *trustees* de Norfolk (Virginia) tuvieron la idea de montar una Iglesia independiente de la autoridad del arzobispo de Baltimore enviando un sacerdote irlandés a recibir la consagración episcopal de un obispo jansenista del cisma de Utrecht. Pío VII se alteró. En un breve dirigido al arzobispo de Baltimore, la Santa Sede condenó las pretensiones de los *trustees*. En 1826 el obispo de Filadelfia Henry Conwell tuvo la debilidad de ceder a los *trustees* el derecho de fijar los salarios del clero y cierta intervención en los nombramientos. León XII expresó enérgicamente su desaprobación, y el malaventurado Conwell, llamado a Roma, hubo de resignarse a ser reemplazado por un coadjutor.

La imaginación práctica de monseñor England encontró una primera solución; hizo adoptar por su clero de Charleston y por los fieles una constitución que atribuía la propiedad de los bienes diocesanos a una «corporación» reconocida por el Estado, cuyos *trustees* serían el obispo, el vicario general, cinco sacerdotes y doce laicos seleccionados; cualquiera de ellos que se apartara de la fe o de la disciplina de la Iglesia perdería automáticamente su condición de *trustee* (1822-1824). Pero en las restantes diócesis, concretamente en Nueva York, los conflictos entre *trustees* y obispos continuaron creando graves dificultades. La solución satisfactoria no llegaría hasta 1863, cuando la legislatura de Nueva York aprobó una *Religious Corporations Law* según la cual las iglesias católicas recibían el estatuto de «corporación», siendo *trustees* por derecho el obispo de la diócesis, su vicario general, el párroco y dos laicos de la parroquia; todo acto que afectara a los bienes, para ser válido, debería contar con la aprobación del obispo o de su vicario general. Esta legislación, que ponía al fin las propiedades eclesiásticas bajo el control de la autoridad episcopal, fue siendo introducida poco a poco en los restantes Estados.

#### d) *Lucha contra el anticatolicismo*

A los problemas de carácter interno —dificultad para el reclutamiento de vocaciones, rivalidades nacionalistas, conflictos del trusteeísmo— vino a añadirse a partir de 1820 un recrudecimiento del anticatolicismo. Siete de los trece Estados primitivos de la Unión tenían aún en 1787 legislaciones discriminatorias contra los católicos; hasta 1821 y 1822 respectivamente,



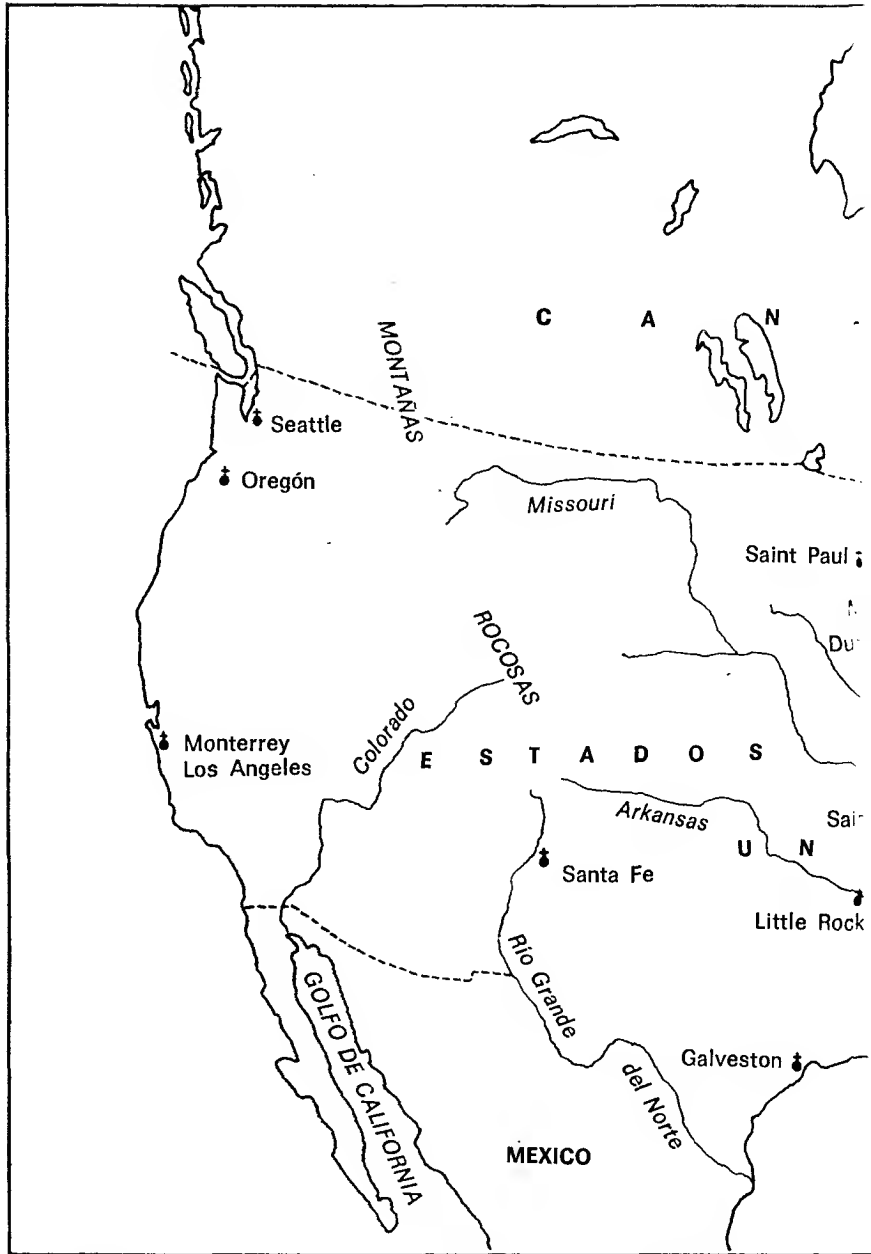
Massachusetts y el Estado de Nueva York no suprimirán la obligación del juramento anticatólico para los funcionarios. Pero en la constitución estaba inscrito el principio de la tolerancia, y los fundadores de la Unión habían manifestado sus simpatías hacia los católicos. Los motivos están claramente expresados en la respuesta que dio Washington, en marzo de 1790, a una declaración de lealtad que le hicieron los católicos: «Yo estoy seguro de que vuestros conciudadanos nunca olvidarán la parte que habéis tomado, patrióticamente, en el éxito de su Revolución, ni la importante ayuda que recibieron de una nación en que se profesa la religión católica romana»<sup>9</sup>. En los decenios siguientes la personalidad de John Carroll, la prueba de la segunda guerra contra Inglaterra de 1812 a 1815, la necesidad imperiosa de mano de obra durante la *era of good feelings* («era de los buenos sentimientos») contribuyeron a poner sordina a las susceptibilidades de los protestantes, que, sin embargo, volverían a despertarse a partir de 1820, con la aportación cada vez más intensa de irlandeses que venían a aumentar las filas de la Iglesia católica. A este movimiento contribuyó también la renovación del fervor bíblico, que se hizo sentir por entonces en las sectas protestantes. Desde 1827 una veintena de periódicos protestantes, sobre todo de inspiración baptista, denunciaban al «papismo» como inmoral, blasfematorio, cruel, anticristiano. En 1830 se fundó en Nueva York un periódico, «The Protestant», cuyo único objetivo, según afirmaba su programa, era «inculcar las doctrinas evangélicas contra las corrupciones romanas... mantener la pureza y la suficiencia de las santas escrituras contra las tradiciones monacales»<sup>10</sup>. Con estos mismos fines nació una *Protestant Association* que se esforzó por difundir su propaganda anticatólica mediante series de conferencias, asambleas, controversias públicas, cartas a los periódicos... sin miedo a utilizar hasta las armas más viles: publicaciones obscenas, donde sólo se hablaba de confesores licenciosos, de penitentes seducidas, de corredores secretos entre las casas rectorales y los conventos, de cadáveres de recién nacidos descubiertos en los jardines de los monasterios. Esta campaña de calumnias dio sus frutos en agosto de 1834: una banda armada invadió un monasterio de ursulinas cerca de Boston, persiguiendo a las religiosas y a las alumnas en medio de la noche y poniendo fuego a los edificios. En el curso de los años siguientes, los atentados contra las iglesias se hicieron tan frecuentes en determinadas ciudades, que los fieles se vieron obligados a montar guardia de día y de noche. En 1836, la opinión protestante se apoderó apasionadamente del caso de una tal Maria Monk, cuyas aventuras, publicadas bajo el incitante título de *Awful Disclosures of Hotel Dieu of Montreal*, eran un tejido de torpes infundios.

Como todo esto resultaba de una calidad excesivamente baja para atraer la adhesión de las masas de protestantes cultivados y de buena fe, se recurrió a otro tipo de argumentos, a los que podría prestar cierto peso la inmigración cada vez más intensa de católicos alemanes e irlandeses, asistidos por organismos tales como la Sociedad de la Propagación de la Fe y la Sociedad Leopoldina. Samuel Morse —futuro inventor del telégrafo— publicó en 1834 una

serie de cartas denunciando un tremendo complot que había descubierto: el papa y los monarcas de la Santa Alianza, habiéndose juramentado para extirpar aquel foco de libertad que eran los Estados Unidos, habían unido sus esfuerzos para ahogar la población protestante americana en una inundación de inmigrantes católicos, trasformando la nación en una colonia sometida a sus leyes. Este tema fue tomado luego por innumerables publicaciones; en julio de 1837 se fundó en Washington una *Native American Association* que se atribuyó el objetivo de limitar rigurosamente la inmigración. Este movimiento «nativista», como es lógico, desembocó en la política, dando origen en 1843 a un partido llamado *American Republic Party*, que tanto en el plano de la política local como en el de la política nacional consiguió impresionantes triunfos electorales y se convirtió en uno de los elementos básicos en la vida interna del país. Uno de los artículos de su programa manifestaba el propósito de garantizar a los americanos la posibilidad de «adorar al Dios de nuestros padres... sin las presiones de un sacerdote romano o las amenazas de una Inquisición diabólica»<sup>11</sup>.

El uso de la Biblia era otro terreno en que la propaganda anticatólica podía contar con el apoyo de los mejores elementos del protestantismo. Como el clero prohibía a los fieles la lectura de las biblias protestantes, se le acusaba de hostilidad sistemática contra las santas Escrituras. En 1840 estalló un agudo conflicto en Nueva York cuando los católicos, animados por el combativo obispo John Hugues, protestaron porque en las escuelas de la ciudad se obligaba a los niños católicos a leer la Biblia anglicana, así como manuales que resultaban insultantes para su fe. El obispo, apoyado por sus fieles irlandeses, quiso llevar la cuestión al plano político, pero a pesar de ciertos éxitos electorales, así como de la benevolencia del gobernador Seward, no logró arrancar el control de las escuelas a los comisarios protestantes.

En Filadelfia la agitación suscitada por un conflicto del mismo tipo desembocó en sangrientas violencias. En mayo de 1844 había sido organizada por los nativistas una asamblea pública en medio del distrito habitado por los irlandeses; éstos, siempre dispuestos al alboroto, se precipitaron sobre los intrusos, lo que dio lugar a una batalla campal con varios muertos. En represalia por este «nuevo San Bartolomé», los protestantes, durante los días siguientes, hicieron arder dos iglesias, un seminario y numerosas casas de irlandeses. El obispo se vio obligado a salir de la ciudad, mientras eran movilizadas las milicias del Estado para restablecer el orden. La agitación anticatólica se extendió a Nueva York, pero en esta ciudad los protestantes se encontraron con una oposición mucho más seria: el obispo movilizó a sus irlandeses, organizó guardias armadas en torno a las iglesias y declaró que si se tocaba a una sola de ellas, «Nueva York quedaría convertida en una nueva Moscú». Esta actitud enérgica sirvió para impedir que se cometieran nuevos actos de vandalismo, pero pueden adivinarse los resentimientos que de ahí se siguieron. Fue a partir de este momento cuando los obispos comprometieron todos sus recursos disponibles en la creación de un sistema edu-



ARZOBISPADOS Y OBISPADOS DE CANADA Y ESTADOS UNIDOS



HASTA 1850 APROXIMADAMENTE

cativo totalmente católico; empresa que se justificaba por la situación en que se hallaban los niños católicos en las escuelas públicas, pero que habría de contribuir a acentuar aún más la segregación minoritaria de la comunidad católica en el seno de la comunidad americana.

Estos años de 1840-45 marcaron el paroxismo de la actividad nativista anticatólica. Poco después la guerra contra Méjico y la cuestión de los esclavos crearon otras preocupaciones a la opinión, trajeron consigo otras divisiones y relegaron a un segundo plano el problema de la inmigración y, como consecuencia, su corolario religioso.

e) *Crecimiento de la Iglesia norteamericana en la primera mitad del siglo*

A lo largo de este medio siglo de dificultades y luchas había conocido la joven Iglesia americana un maravilloso desarrollo. A la muerte de John Carroll, ocurrida en 1815, los católicos eran todavía menos de 150.000 y al este del Mississipi sólo había 92 sacerdotes. Treinta y siete años más tarde, cuando se reunió en Baltimore el concilio plenario de 1852, la metamorfosis hacía pensar en un milagro: más de 1.700.000 fieles, 1.421 sacerdotes, 31 archidiócesis y diócesis<sup>12</sup>, cuatro vicariatos apostólicos, 1.411 iglesias, 681 puestos de misión, 30 colegios o «Academias» para los jóvenes varones y 74 para muchachas, una cincuentena de comunidades de hombres —sulpicianos, jesuitas, lazaristas, redentoristas, franciscanos, dominicos, benedictinos, trapenses, hermanos de la enseñanza— y unas 160 comunidades de religiosas, pertenecientes a una veintena de institutos, uno de los cuales, al menos, había nacido en suelo americano —las Hermanas de la Caridad de san José—, fundado en 1809 por una joven viuda conversa, Elisabeth Seton.

Los Estados Unidos eran por esta época una nación con fuerte predominio protestante, dato que es preciso no perder nunca de vista si se quiere comprender el ambiente en que se va a desarrollar y organizar la Iglesia católica en este país. Desgraciadamente es imposible caracterizar de forma sumaria el protestantismo americano en el período estudiado. En efecto, uno de sus rasgos más notorios es la multiplicación vertiginosa de las sectas y «denominaciones». Es el resultado del régimen de absoluta libertad en materia religiosa, libertad que se ve fomentada hasta el extremo en el terreno práctico por la extraordinaria fluidez de las circunstancias sociales. Luteranos, metodistas, baptistas y otros se dividían y subdividían en confesiones rivales. Las antiguas Iglesias establecidas, episcopalianos, presbiterianos, congregacionalistas, etc., se iban debilitando por cismas como el de los unitarios, ilustrado por el dulce Ralph Waldo Emerson. Finalmente, surgían sectas extrañas —adventistas, mormones, *amish*, etc.— que no guardaban más que una relación puramente nominal con el cristianismo. El resultado de todo ello es un abigarramiento que desafía todo intento de descripción.

Tan sólo se impone otro hecho de orden general, aparte del que acaba-

mos de señalar: la profunda huella de la religión en el conjunto de la sociedad. Al día siguiente de la Revolución, el deísmo inglés y el racionalismo francés disfrutaban del favor de las minorías dirigentes, al menos en parte. Muchos dirían como Thomas Paine: *My own mind is my own church* (mi espíritu es mi iglesia). Una generación más tarde, el libre pensamiento parece hundirse en la marea del «revivalismo» popular. Siguiendo a las oleadas de pioneros que colonizaban los espacios inmensos del Oeste, predicadores infatigables aportaban a los desarraigados un mensaje espiritual teñido de rigor moral y exaltación sentimental. Los *camp meetings* (fuegos de campamento), animados por los terribles vaticinios del *preacher*, por los cánticos, los himnos y a veces las manifestaciones histéricas, han quedado como otros tantos elementos folklóricos de la «Frontera». Las organizaciones más ágiles, baptistas y metodistas, estaban mejor preparadas para este género de apostolado que las Iglesias establecidas desde antiguo; de ahí que su crecimiento fuera más rápido. El cristianismo difundido de esta forma hace sonreír a veces por su carácter elemental, pero no se puede negar que aportó, en una sociedad amenazada por el materialismo y la brutalidad de la lucha por la vida, un fermento saludable de moral y civilización.

#### CANADA

La situación de los canadienses franceses y católicos, abandonados por la madre patria en el tratado de París (1763), se diría desesperada en principio. Apenas unos 65.000 contra los dos millones de angloprotestantes que poblaban las colonias británicas de América del Norte, ¿podrían defender por mucho tiempo su religión y su cultura contra la presión de un gobierno que, a pesar de la *Québec Act* de 1774, estaba decididamente resuelto a absorber este elemento heterogéneo? ¿Se verían reducidos, como los irlandeses, a la condición de ilotas? Las circunstancias, sin embargo, eran distintas. La Inglaterra de Jorge III no era la de Cromwell; el brazo del conquistador no era tan fuerte en América como en Irlanda, y además tenía que hacer frente a la sublevación de sus súbditos americanos protestantes. Después de la secesión de los Estados Unidos, la comunidad francocanadiense no era una minoría despreciable; además, la vecindad de la nueva república obligaba a adoptar una actitud conciliadora tanto ante los dirigentes eclesiásticos como ante las autoridades británicas: ante los unos por desconfianza hacia el espíritu protestante y democrático que parecía inspirar a los Estados Unidos; ante las otras por miedo al separatismo.

Desde que empezó la sublevación de las colonias americanas se apresuró el gobierno de Londres a asegurar la lealtad de sus súbditos de habla francesa mediante generosas concesiones. El Acta de Quebec (1774) les garantizaba la libertad de su culto, así como el mantenimiento de sus instituciones tra-

dicionales, tanto eclesiásticas como civiles. Pero el nacimiento de los Estados Unidos, al mismo tiempo que estos beneficios, aportó a los canadienses franceses otro tipo de amenaza: de treinta a cuarenta mil «leales» americanos vinieron entre 1776 y 1784 a reforzar considerablemente el elemento canadiense británico; establecidos principalmente en la región de Ontario, traían consigo sus instituciones inglesas y su odio al papismo. Para poner remedio a la tensión que ya se manifestaba, el gobierno de Jorge III separó en 1791 las dos provincias del alto y el bajo Canadá, cada una de ellas con sus instituciones particulares y un embrión de representación. Para permitir que los católicos tuvieran sus escaños se estipuló que sería suficiente prestar el juramento de fidelidad al rey en lugar del formulario anticatólico que se exigía en Inglaterra. Al mismo tiempo se aportó una solución al problema del reclutamiento sacerdotal, que se había hecho angustioso. Desde la conquista los ingleses habían prohibido la entrada en el país a los sacerdotes franceses y habían confiscado o secuestrado los bienes de las comunidades —recoletos, sulpicianos<sup>13</sup>, jesuitas— y habían cerrado sus noviciados. En 1791 los seminarios de Quebec y Montreal obtuvieron permiso para reanudar sus cursos y 34 sacerdotes expulsados por la Revolución fueron admitidos en la diócesis de Quebec.

El elemento protestante, sin embargo, no estaba desarmado y, al estabilizarse la situación política, se desencadenó una nueva ofensiva dirigida por el obispo anglicano Mountain, que pretendía, con toda lógica según su punto de vista, ser reconocido como único obispo de Quebec, excluyendo al obispo católico, al que designaba con el título despectivo de «superintendente de la Iglesia romana». La influencia de Mountain sobre el gobernador, Sir James Craig, unida a la mala voluntad del secretario Witzius Ryland, fue lo bastante fuerte como para obligar a monseñor Denault a aceptar un control del gobierno sobre los nombramientos eclesiásticos y sobre las rentas de la Iglesia. ¿Hasta dónde se habría podido llegar por este camino? Una vez más los católicos canadienses encontraron indirectamente su salvación en los Estados Unidos. Cuando en 1812 estalló la segunda guerra entre los ingleses y sus antiguas colonias, como los americanos se dispusieran a atacar a Canadá, un nuevo gobernador, Sir George Prevost, se apresuró a confirmar la lealtad del clero católico mediante una serie de concesiones: monseñor Plessis (que había sucedido en 1806 a monseñor Denault) sería reconocido oficialmente «obispo católico de Quebec»; recibiría un salario anual de 1.000 libras y tendría asiento por derecho en el consejo legislativo provincial; el gobierno ya no intervendría en los nombramientos ni ejercería control alguno administrativo sobre los diezmos que constituían la base de administración.

Los anglocanadienses, cada vez más numerosos, veían como un escándalo los privilegios civiles y religiosos de los canadienses franceses; en 1822 trataron de aniquilarlos provocando la reunificación de las dos provincias; faltó poco para que fuera aprobado un *bill* presentado al efecto en los Comunes. En la asamblea del bajo Canadá, política y religión se confundían inextrica-

blemente. Los anglicanos, dirigidos por el obispo Mountain, se encontraban en minoría, pero se presentaban como campeones de las prerrogativas de la corona, mientras que los católicos invocaban las libertades constitucionales británicas en defensa de sus privilegios. Esta pugna adoptó un giro crítico cuando Lord Dalhousie, gobernador desde 1819, pretendió poner de nuevo en marcha la política de asimilación seguida por Sir James Craig. Arrollando las cautelas del clero, un laico, Louis Papineau, se puso a la cabeza de un movimiento nacionalista que desembocó en una revuelta armada en 1837-1838. Los hechos decidieron finalmente al gobierno de Londres a otorgar una verdadera autonomía al Canadá por el Acta de 1841. Pero al mismo tiempo se intentó una vez más estrangular la nación francocanadiense poniendo la provincia de Quebec bajo la autoridad de un gobierno central en el que dominaría el elemento británico. Volviendo sobre los planes que se venían tanteando desde comienzos de siglo, se proyectaba un sistema de educación único, controlado por la Iglesia establecida. Pero en relación con este último punto, los católicos no se hallaban solos en el debate; los protestantes disidentes —presbiterianos, baptistas, metodistas— tampoco estaban dispuestos a consentir los manejos de los anglicanos; para asegurar la paz interior hubo que admitir un régimen pluralista en la enseñanza, dejando a la Iglesia católica en plena libertad para desarrollar sus propias escuelas confesionales. Mucho más, el Acta de Unión de 1841 habría de resultar beneficiosa en fin de cuentas para la causa católica, pues recogía las garantías religiosas otorgadas al bajo Canadá en 1791 y las extendía a todo el país; finalmente, Lord Elgin, encargado de poner en marcha el nuevo régimen, manifestó una benevolencia constante hacia el clero católico.

En el curso de los primeros decenios del siglo XIX la comunidad católica canadiense se había desarrollado con gran rapidez; por una parte, gracias a la fuerte natalidad de los canadienses franceses<sup>14</sup>; por otra, como consecuencia de una nueva inmigración de irlandeses alentada por el gobierno de Londres, hecho que debería crear, al igual que sucedió en Estados Unidos, ciertas tensiones internas. Cuando, en 1816, monseñor Plessis pidió la creación de nuevas diócesis sufragáneas, el clero irlandés de las provincias marítimas apeló directamente a la Santa Sede y obtuvo la erección en 1818 del vicariato apostólico de Nueva Escocia, dependiendo directamente de Roma y desligando de la jurisdicción del obispo de Quebec. En cuanto al resto del país, la instauración de nuevas circunscripciones eclesiásticas se vio al principio estorbada por la mala voluntad del gobernador británico. Monseñor Plessis hubo de resignarse a no llevar el título de arzobispo que le había otorgado la Santa Sede, contentándose de momento con compartir el cuidado de su inmensa diócesis con cuatro vicarios generales revestidos de la dignidad episcopal, encargados respectivamente del alto Canadá, de Nueva Brunswick, de Montreal y de Manitoba. Habiéndose realizado así la división de hecho, se emprendió un penoso camino hacia el reconocimiento de derecho; se fueron erigiendo sucesivamente y con carácter oficial las diócesis de Kingston (1826),



de Charlottetown (1829), de Montreal (1836), de Toronto (1841) y de Halifax (1842). Finalmente, en 1844 pudo ostentar monseñor Signay su condición de arzobispo. Entre sus sufragáneos hay que citar al menos a monseñor Bourget, segundo obispo de Montreal (1840-1876), cuya actividad marcó profundamente la vida religiosa del país; gracias a él pudieron regresar los jesuitas en 1842, seguidos de cerca por otras congregaciones religiosas: Oblatos de María Inmaculada, Clérigos de San Viator, Padres de la Santa Cruz, sin hablar de un número más elevado de congregaciones femeninas.

En 1850, en un Canadá completamente adulto, los católicos eran ya una fuerza considerable y bien arraigada: más de 700.000 fieles, seis arzobispados, cerca de seiscientos sacerdotes, once colegios, unas cincuenta comunidades religiosas. Milagrosa y fuerte revancha de un pueblo pequeño que había hallado en su fe el mejor escudo para la defensa de su originalidad cultural.

## IBEROAMERICA

### 1. LA IGLESIA EN EL PROCESO DE INDEPENDENCIA DE SUS DIVERSOS PAISES

Al pasar de los Estados Unidos a América del Sur se aprecia hasta qué punto la vida de la Iglesia está condicionada por la diversidad de los ambientes humanos, fruto de la historia. En uno de esos sitios una minoría ínfima de católicos pudo desarrollarse gracias a un régimen de completa libertad y generalmente sin interferencias de las cuestiones políticas. En el otro, unas naciones que profesan mayoritariamente el catolicismo, pero en las que existe, al propio tiempo, una compenetración inextricable entre los problemas religiosos y los políticos y una protección sofocante ejercida por gobiernos caprichosos y tiránicos. Mientras que la independencia de las colonias inglesas no había significado para la Iglesia ninguna dificultad grave, aparte del problema pastoral, el fin del régimen colonial en Iberoamérica iba a someter a una dura prueba a la diplomacia de la Santa Sede, aportando también a la vida de aquellas Iglesias una serie de graves perturbaciones.

La variedad de las condiciones locales a través del inmenso continente, la rapidez de los cambios debidos a las peripecias de las guerras de emancipación y luego a las luchas internas contribuyeron a dar la impresión de un caleidoscopio de locura. Una historia que resulta imposible resumir, pues cuanto más comprimida se presente, más incomprensible resultará. Nos limitaremos, con todo, a ciertas generalidades sin entrar en detalles más que a propósito de la actitud adoptada por la Santa Sede.

El factor religioso no había jugado sino un papel secundario en los movimientos de independencia, si bien los privilegios exorbitantes concedidos por el régimen español al clero y su insolente riqueza —en Méjico, por ejemplo, poseía casi la mitad de las tierras cultivadas— pudieron provocar,

como en Europa, movimientos revolucionarios. El bajo clero parroquial, en fin, en el que los elementos de sangre mezclada y los indígenas tenían más importancia que entre los religiosos tomó muchas veces parte activa en las revoluciones liberadoras. Fue un modesto párroco, Miguel Hidalgo, quien empezó sublevando a los campesinos mejicanos en septiembre de 1810 enarbolando el estandarte de la Virgen de Guadalupe; otro cura, Morelos, le sucede a la cabeza de los ejércitos revolucionarios. Por lo demás, los Libertadores tuvieron siempre buen cuidado de manifestar un gran respeto hacia la religión sin descuidar todo cuanto pudiera contribuir a ganarse el apoyo del clero. El episcopado, por el contrario, importado en su totalidad de España, puso su autoridad en casi todas partes al servicio de la causa realista. Resultado inevitable: apenas triunfó la revolución, casi todas las diócesis sudamericanas se encontraron sin obispos, pues sus titulares habían sido expulsados o se habían retirado por propia voluntad. La Iglesia del Brasil se ahorraría estas perturbaciones, ya que el país alcanzó su independencia sin necesidad de recurrir a una revolución violenta.

En vez de aprovechar la coyuntura para retirar a la Iglesia su situación privilegiada, instaurando un régimen de laicismo más en la línea a que pertenecían, los gobiernos de las jóvenes repúblicas se preocuparon ahincadamente por poner remedio lo antes posible a aquella especie de defección de la jerarquía. Bolívar, por ejemplo, a pesar de ser incrédulo y perfectamente amoral en su vida privada, parece hablar como un padre de la Iglesia para suplicar al obispo de Popayán, un español realista, que se vuelva atrás de la decisión de abandonar su sede: «Pensad en el gran número de fieles cristianos y de tiernos inocentes a los que vuestra ausencia privará del sacramento de la confirmación; cuántos seminaristas no podrán recibir el augusto carácter de ministros de Cristo porque vos no habréis querido consagrar su vocación al servicio del altar y de la profesión de la santa verdad... Vos sabéis cuánta necesidad de sacerdotes tiene el pueblo de Colombia... la responsabilidad de una ruina posible de la Iglesia en América recae por completo sobre aquellos que podrían mantener la unidad de la Iglesia católica». Casi todas las constituciones de las nuevas repúblicas contienen profesiones de fe y hacen del catolicismo la religión oficial. La mayoría incluso niegan la libertad a los restantes cultos. El punto de vista generalmente aceptado al respecto es el que había expresado ya en 1817 el jurista chileno Juan de Egaña en una obra titulada *Memoria política sobre si conviene en Chile la libertad de cultos*, cuyo número de reimpresiones indica claramente el éxito que tuvo. Se afirmaba en esta obra que la tolerancia de muchos cultos sólo serviría para fomentar la irreligiosidad y las discordias civiles.

Dos de los nuevos Estados, sin embargo, adoptarían una política religiosa más liberal: Argentina, por consideración a los ingleses que la habían ayudado muy eficazmente en la lucha por la independencia, y Brasil, donde un monarca fuertemente imbuido de liberalismo y un clero muy compenetrado con la ideología masónica trataban de imponer un clima muy particular <sup>15</sup>.

Pero la situación de privilegio reconocida a la Iglesia tiene su contrapartida. Los gobiernos republicanos, en efecto, pretendían haber heredado los derechos del real patronato, que aseguraba al Estado un control minucioso no sólo en los nombramientos eclesiásticos, sino en las rentas de todo tipo y hasta en la disciplina interna de la Iglesia, ocasión de innumerables conflictos con la Santa Sede y con los obispos. Las órdenes religiosas son en todas partes la primera víctima de este josefinismo agresivo: el Estado pone las manos en sus propiedades y muchas veces se llega a prohibirles todo reclutamiento o la introducción de personal extranjero. Al ritmo de las fluctuaciones políticas que llevan por turno al poder a las facciones conservadoras o liberales, el clero se ve sometido al régimen de la ducha escocesa, perjudicado unas veces en sus bienes y en sus privilegios, y asociado estrechamente al poder otras. Servil muchas veces frente a un dictador, hasta dar pruebas de sumisión que producen angustia: en Paraguay, bajo el dominio de Francia —«el Supremo»—, los sacerdotes son obligados a ayudar a la policía violando el secreto de la confesión; en Argentina puede verse la imagen del dictador Rojas entronizada en los altares entre las de Cristo y la Virgen...

En resumidas cuentas —si bien es cierto que faltan los necesarios elementos estadísticos— parece cierto que la emancipación de la América española se saldó, por lo que afecta al catolicismo, con una baja sensible del potencial espiritual y material. Sin hablar de la pérdida de las propiedades —que, al menos, servían para respaldar una cierta independencia frente al poder— es evidente que el clero salió perdiendo en número y calidad<sup>16</sup> por el hecho de la anarquía endémica, los largos períodos en que las sedes episcopales quedaron vacantes, la expulsión de los sacerdotes españoles y la secularización de las órdenes religiosas. Y ¡cómo podrían medirse los estragos causados en las almas por el espectáculo de las luchas que ponían crudamente en evidencia las pasiones más opuestas al evangelio: ambición, espíritu de venganza, apego a las riquezas!

## 2. DIFICULTADES DIPLOMATICAS CREADAS POR LA INDEPENDENCIA

La emancipación de las naciones sudamericanas suponía para la Santa Sede un grave problema difícil de resolver. Entrar en negociaciones con los nuevos gobiernos republicanos era tanto como reconocerles una legitimidad que les negaban todas las monarquías católicas de Europa y otorgar en cierto modo una sanción moral del papado al principio revolucionario. En cuanto al problema crucial de los nombramientos episcopales —que en virtud de las circunstancias era la necesidad más urgente del momento—, la Santa Sede tenía que debatirse además entre las pretensiones opuestas del rey de España, que se atenía enérgicamente a su privilegio tradicional del patronato, y las de los nuevos gobiernos, que pretendían ejercer estos mismos privilegios en calidad de sucesores de la corona española. Si el papa aceptaba preconizar

unos candidatos presentados por los americanos, eran de temer por parte de Fernando VII las más duras medidas de represalia, que podrían llegar incluso al cisma. Por otra parte, era evidente que unos obispos instituidos a través de una presentación hecha por el rey de España no podrían siquiera poner el pie en sus diócesis.

Los gobiernos insurrectos, conscientes del apoyo moral que les podía suponer un acuerdo con la Santa Sede, habían manifestado lo primero de todo que su deseo era ver confirmada en su favor la continuación del patronato mediante concordatos negociados en forma. Cosa imposible de realizar antes de 1815 debido a las tribulaciones porque travasaba el papado. Pero, al recobrar el papa su libertad, el rey de España emprendía la reconquista de su imperio colonial, lográndolo en gran parte. Pío VII no podía negarse a prestarle el apoyo moral que solicitaba, y el 30 de enero de 1816 escribió una carta a los obispos de América exhortándolos a predicar la fidelidad al rey —cosa normal, después de todo—, pero exaltando además «las nobles y excepcionales cualidades de nuestro queridísimo hijo Fernando, el católico rey de España», lo que en todo caso era una prueba de singular optimismo.

Esta posición estrictamente legitimista empezó a cuartearse a partir de 1820. Por una parte, los movimientos de independencia tomaban ventaja por todas partes y se podía contar ya con su éxito final; por otra, en la misma España se establecía un gobierno liberal que la emprendía con los bienes y los privilegios del clero. Roma no tenía interés alguno en favorecer la extensión de semejante régimen en América. En septiembre de 1812 llegaba a Roma el franciscano Pacheco, enviado por el nuevo gobierno de la República de la Plata. Sugirió una ingeniosa combinación, adoptada finalmente por Consalvi, a título de solución provisional: tomando al pie de la letra las concesiones pontificias que habían establecido el patronato real, en materia de nombramientos episcopales este patronato sólo se aplicaba a los obispos residenciales; era posible, por consiguiente, sin lesionar en nada los derechos del rey de España, enviar a América vicarios apostólicos revestidos de un título *in partibus infidelium*. De esta manera fue nombrado en abril de 1823 monseñor Juan Muzi, enviado a Chile oficialmente para responder a las demandas presentadas por el dictador O'Higgins, pero con el encargo secreto de elegir allí mismo y consagrar otros vicarios apostólicos que ocupasen las diócesis vacantes en Argentina y en la Gran Colombia. «Si llegamos a esperar más —escribiría Consalvi— nuestro vicario apostólico quizá hubiera encontrado el país lleno de metodistas, de presbiterianos y puede que hasta de adoradores del sol». Muzi fue recibido en Buenos Aires y en Santiago con el mayor entusiasmo, pero muy pronto su falta de habilidad y las exigencias del gobierno chileno provocaron choques que le obligaron a embarcar de nuevo para Europa en 1824.

En este momento la política pontificia había tomado un nuevo aire. La intervención francesa había puesto fin a la experiencia liberal en la misma

España, y se contaba en esta nación con un gobierno tan reaccionario como nunca se había conocido. León XII, muy parcial con respecto a Fernando VII, seguía una política opuesta a la de Consalvi. En una carta fechada el 24 de septiembre de 1824, pedía a los obispos de América, como lo había hecho Pío VII en 1816, que defendiesen los derechos de la corona española. Este documento se juzgó tan intempestivo, que ciertos historiadores bien intencionados han querido ver en él un fraude; desgraciadamente su autenticidad está fuera de dudas. La emoción suscitada —no sólo en América, sino también en Europa— por esta manifestación de ceguera fue tal, que el papa, lamentando este paso en falso, trató de amortiguar sus efectos mediante una carta confidencial al presidente mejicano, el general Victoria. Algunos meses más tarde retornaría León XII al camino señalado por Consalvi e incluso avanzaría más lejos. Aceptó recibir al agente eclesiástico enviado por el gobierno colombiano, don Ignacio Sánchez de Tejada, quien, con una diplomacia tenaz, consiguió quebrantar las resistencias del secretario de Estado Somaglia, haciéndole reconocer la situación crítica de la Iglesia católica en la América española: solamente en Méjico había ya seis obispados sin pastor; el Gobierno de El Salvador, al no poderse hacer escuchar en Roma, se había decidido a instalar un obispo cismático, ejemplo que otros podrían seguir también. Parecía ya caducada la experiencia de los vicarios apostólicos; el Gobierno mejicano la rechazaba enérgicamente, pidiendo obispos residenciales; por otra parte, la experiencia Muzi había hecho que saliera a relucir un obstáculo al sistema preconizado por Consalvi: la legislación de los Estados americanos no conocía más obispos que los diocesanos; a sus ojos, los vicarios apostólicos no tenían poder alguno ni sobre el clero ni sobre los bienes de la Iglesia. El nuevo prefecto de la Congregación de Propaganda, el cardenal Cappellari, nombrado en marzo de 1826, insinuó una solución radical: que el papa nombrara obispos *motu proprio*, con lo que se evitaría el pronunciarse entre las pretensiones rivales del rey de España y las de los gobiernos sudamericanos en materia de presentación. El 18 de enero de 1827 la Congregación de los Asuntos extraordinarios se pronunció a favor de este punto de vista, y en un consistorio del 21 de mayo siguiente León XII preconizó arzobispos para Bogotá y Caracas y obispos para Quito y Cuenca, en Ecuador; para Santa Marta y Antioquía, en Nueva Granada. El cardenal secretario de Estado había intentado combatir inútilmente la solución inspirada por Cappellari: temía la reacción de España. En efecto, Fernando VII comenzó por expulsar al nuncio de Madrid, enviando luego a Roma un embajador extraordinario, el marqués del Labrador, con la misión de exigir la aplicación rigurosa del patronato real. En el curso de las tensas negociaciones que se desarrollaron en Roma entre el enviado español y los cardenales Della Somaglia y Cappellari se llegó a discutir el fantástico expediente de conceder a Fernando VII el derecho a designar los candidatos a las diócesis americanas mediante listas estrictamente confidenciales. Finalmente, León XII, a pesar de los consejos de Cappellari, se decidió por una media retirada: por el momento sólo se nombrarían vicarios

apostólicos. También su sucesor, Pío VIII, se atuvo a esta solución claudicante.

La posición adoptada por el cardenal Cappellari como prefecto de la Congregación de Propaganda podía servir de presagio de la que adoptaría siendo ya papa. En su primer consistorio, el 28 de febrero de 1831, Gregorio XVI preconizó *motu proprio* seis obispos residenciales para Méjico. Algunos meses más tarde, la memorable encíclica *Sollicitudo ecclesiarum* (18 de septiembre de 1831) justificaba en principio la nueva línea de conducta adoptada por la Santa Sede, afirmando enérgicamente el deber y el derecho a tratar de los intereses de la Iglesia con todo gobierno *de facto*. La muerte de Fernando VII en 1833 facilitó la solución del problema político: en noviembre de 1835 reconoció Gregorio XVI oficialmente la República de Nueva Granada, en diciembre de 1836, la de Méjico, y en el curso de los años siguientes, las demás repúblicas sudamericanas. El problema de la presentación de obispos habría de originar aún bastantes choques. Gregorio XVI fue transformando poco a poco en obispos residenciales los antiguos vicarios apostólicos nombrados por sus predecesores, pero al mismo tiempo les encomendaba no ceder a las pretensiones de los gobiernos en cuanto el ejercicio íntegro del patronato. De ahí los conflictos que en algunos países retrasaron el restablecimiento de la situación normal.

A la muerte de Gregorio XVI, sin embargo, las perturbaciones causadas por la independencia en las relaciones entre el jefe de la Iglesia y los católicos de América española puede decirse que, en general, ya se habían resuelto. No es éste uno de los menores títulos de gloria para Gregorio XVI: haber percibido ya en 1826 cuál era la verdadera solución del espinoso problema y haber buscado tenazmente la forma de verla convertida en realidad.

## CAPITULO VII

### *EL PENSAMIENTO CATOLICO ENTRE 1800 Y 1846*

#### 1. AUSENCIA DE LA IGLESIA EN EL RESURGIR CULTURAL DEL SIGLO XIX

Podríamos preguntarnos si la crisis de la Era revolucionaria habría podido causar tamaños desastres en las estructuras eclesiásticas de haber mantenido el pensamiento cristiano su ascendiente sobre la civilización occidental como ocurrió en las grandes etapas de la Edad Media. Pero hacerse esta pregunta es ya darse la respuesta. Está totalmente claro que las fuerzas revolucionarias habían encontrado ya preparado el terreno por la aparición, a partir del siglo xvi, de ideologías extrañas u hostiles al cristianismo en general y al catolicismo en particular. Las restauraciones pudieron estabilizar el proceso de las transformaciones políticas hacia 1815, pero no fueron capaces de frenar los impulsos de un pensamiento que cada vez se sentía más libre de las preocupaciones religiosas.

En estos comienzos del siglo xix todo estaba a favor de un renacimiento intelectual: la paz recuperada después de veinte años de agitaciones bélicas, los contactos renovados entre los diferentes sectores nacionales de Occidente, la ruptura de los viejos cuadros sociales, estimulante para las energías individuales, la libertad de pensamiento y expresión asegurada conforme se iban imponiendo en los Estados los principios de 1789, el progreso de las técnicas de comunicación de las ideas. De hecho, los primeros años del siglo xix, demasiado insulsos desde el punto de vista de la historia política y militar, se muestran singularmente fecundos en cuanto a la historia de la cultura. Es entonces cuando nacen nuevos modos de expresión literaria, se construyen poderosos sistemas filosóficos, algunos de los cuales extienden su influjo hasta nuestros días; las ciencias de la materia y de la vida hacen retroceder en todos los frentes las fronteras de lo desconocido, mientras que la historia, más segura de sus métodos, ilumina poderosamente los siglos pasados. Las recientes convulsiones políticas y el advenimiento de regímenes parlamentarios estimulan la reflexión política y, mientras se constituye en ciencia la economía política, la aparición del capitalismo industrial y comercial provoca las reflexiones de los reformadores sobre el futuro de la sociedad.

Pero toda esta fermentación —y éste es el primer hecho que hemos de subrayar— se realiza al margen de la Iglesia católica, al paso que el pensamiento protestante, con mayor o menor fortuna, intentaba al menos adaptarse a la situación. Ciertamente, sería muy larga la lista de sabios católicos cuya carrera desmiente una pretendida incompatibilidad entre la ciencia y la fe: Cauchy, Gauss, Thénard, Le Verrier, Fresnel, Ampère, por ejemplo; en el terreno de las ciencias sociales y políticas eso es todavía más cierto. Pero, en todas las parcelas del saber humano, la participación de los hombres de Iglesia, de instituciones de Iglesia, es netamente más débil que en los siglos anteriores. Al modo que en el plano político se opera una separación entre la sociedad eclesiástica y una sociedad civil laicizada, también en los dominios del espíritu la inteligencia católica se desvía, por decirlo así, de la corriente general, se centra en sí misma y dedica todas sus fuerzas a la defensa y transmisión de un cuerpo doctrinal inmutable, sin prestar la necesaria atención a ese otro aspecto de su misión que la obliga a hacer presente en todas partes su testimonio, bautizando en Cristo todo lo humano, asimilando en una síntesis superior todas las adquisiciones de su espíritu.

Teniendo en cuenta las circunstancias, la verdad es que difícilmente pudo haber sido de otra forma. Después de una tempestad en que parecía inminente un naufragio completo, se intentaba recuperar terreno. El papado estaba absorto en la tarea indispensable de reconstruir los cuadros eclesiásticos y en defender las libertades de la Iglesia contra los Estados. Las grandes instituciones que en otros tiempos habían sido hogar y fragua de la ciencia cristiana —las Universidades católicas, las abadías, las grandes órdenes religiosas— habían desaparecido. El clero parroquial, disminuido en número, no bastaba para atender las tareas esenciales del culto y de la enseñanza religiosa elemental, y su formación intelectual era lamentablemente insuficiente<sup>1</sup>. El hecho nuevo de su pobreza podía muy bien —como muchas veces se ha hecho notar— ser un tónico para su virtud, pero, en contrapartida —cosa que se olvida con frecuencia—, le impedía aquella independencia y las compensaciones legítimas que debe tener el trabajo intelectual.

Finalmente, la atmósfera romántica, que prevalecía a comienzos del siglo, contribuía a este antiintelectualismo. La gran ofensiva contra la religión había sido montada durante el siglo XVIII en nombre de la razón, y a la razón apelaban siempre los adversarios de la Iglesia. Pero el siglo nuevo acababa de descubrir la potencia del sentimiento, de la intuición. Los defensores de la fe veían llenos de asombro cómo acudían a ellos numerosas almas decepcionadas por la filosofía de las luces. Las oscuridades de la fe, en vez de constituir un obstáculo, se convertían en motivo suplementario de atracción. «Nada hay bello, dulce, grande en la vida sino las cosas misteriosas», proclamaba Chateaubriand, y Schleiermacher le hacía coro: «Mi religión es toda religión del corazón; en mi corazón no hay lugar para ninguna otra». Entonces, ¿para qué seguir a los secuaces de la diosa Razón por sus áridos espacios? La fe para todo: casi sería pecado ponerlo en duda; lo único, pues,



que hace falta es acorazarla bien contra los ataques de los malvados; para atraer a los buenos, habrá que acomodar su expresión al gusto del día, es decir, que hable al corazón. Así, en la producción religiosa de la época dominará la apologética: ingeniosa, brillante, multiforme, conmovedora sobre todo..., pero muchas veces con falta de unas sólidas bases científicas.

Se caerá en la cuenta de este fallo cuando ya sea demasiado tarde, hacia el año 1840, después del escándalo producido por la publicación de la *Vida de Jesús* de David Federico Strauss, síntesis de toda la obra destructora llevada a cabo durante medio siglo en las Universidades alemanas. No sólo la crítica intelectual monta un ataque formidable contra la Biblia; también las conquistas de la geología y de la astronomía ponen en tela de juicio la cosmogonía del *Génesis*; las ciencias naturales inspiran el evolucionismo del precursor de Darwin, Jean-Baptiste de Lamarck; la egiptología contradice a la cronología mosaica; el orientalismo sugiere turbadoras concomitancias con los viejos mitos religiosos del Oriente.

Menos visible a los ojos del pueblo cristiano, pero quizá más peligroso a largo plazo, se iba formando por aquel mismo tiempo un cuerpo de doctrinas filosóficas que, según la expresión del padre De Lubac, desembocarían en un «humanismo ateo». El idealismo kantiano, después de haber dado origen a los sistemas de Fichte y Schelling, desembocaba en la poderosa síntesis de Hegel, en que la realidad sobrenatural queda reducida a un simple momento de la evolución en marcha de un Dios-Naturaleza. De ahí saldrían el materialismo brutal de Feuerbach, para quien Dios no es más que un producto de las tendencias egoístas del hombre, y el positivismo de Augusto Comte, que eliminaba radicalmente la inquietud religiosa del hombre explicándola como rasgo característico de una etapa histórica superada.

¿Cómo reacciona la teología católica frente a estas filosofías que socavan sus fundamentos racionales? Extraña paradoja: al mismo tiempo que ignora todo el trabajo de su época en lo que se refiere a las fuentes de la revelación, cuando se trata de expresar la fe no ve más allá de su propio siglo, volviendo la espalda a su más auténtica tradición, la que representan los grandes escolásticos de la Edad Media, para ensayar uno tras otro todos los sistemas modernos. Descartes, por supuesto, sigue inspirando los manuales de filosofía que se utilizan en los seminarios de Francia, pero también Locke y Condillac, como en las *Leçons élémentaires de Philosophie* del abate Flotte (1812), manual que estuvo muy de moda en los seminarios de la época. El ilustre cardenal Gerbillon trata de acomodarse a Malebranche; los más audaces entre los jóvenes adoptan el tradicionalismo de Bonald y Lamennais; así, el abate Gerbet (*Des Doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec la Philosophie*, 1826). En Alemania los teólogos se esfuerzan aún más por parecer hombres de su tiempo: Hermes trata de reconstruir una teología a partir de Kant y de Fichte; Dobmaier y Sailer, a partir de Schelling; el mismo Möhler llega a inspirarse en algún momento en Hegel y Schleiermacher. El pensamiento cristiano se perdía de esta forma en todas las direccio-

nes, cuando se hacía más necesaria que nunca una base racional común y firme.

Y, sin embargo, esta base existía: el tomismo. Despreciado, como toda la Escolástica medieval, no había desaparecido del todo; en algunos seminarios, concretamente en Maguncia, en Bélgica, en España, la *Summa Theologica* era aún la base de la enseñanza. Se ha señalado que la mentalidad tradicionalista y el romanticismo, al orientar los espíritus hacia la Edad Media, hubieran podido renovar el interés por el tomismo<sup>2</sup>. Será en Piacenza, en el colegio Alberoni, donde arrancará un renacimiento del tomismo gracias al entusiasmo del lazarista Buzzetti; sus discípulos, Taparelli, los hermanos Sordi, que ingresarían en la Compañía de Jesús, fueron los artífices del movimiento que habría de restituir al tomismo a partir de 1850 su puesto de honor.

Entre tanto casi todas las especulaciones teológicas giraban en torno a las relaciones entre el orden sobrenatural y el natural, problema planteado por la ofensiva racionalista. En el campo teórico se trata de las relaciones entre la razón y la fe; en el práctico, de las que median entre la Iglesia y el Estado. El supremo magisterio se verá obligado a intervenir en estas dos series de cuestiones para rectificar algunos errores.

En el terreno de la teología moral el hecho más saliente es el retroceso del jansenismo. En 1803 Pío VII había aprobado solemnemente los principios, más humanos, de san Alfonso de Liguorio; su doctrina se difundió rápidamente por Italia, los países alemanes y Bélgica, gracias a la pujanza de su congregación de los redentoristas. Los jesuitas, restaurados a partir de 1815, aportaron su propia tradición antijansenista. La doctrina ligoriana tardó más en imponerse en Francia. El primero que se atrevió a adoptarla fue el abate Gousset, siendo profesor en el seminario de Besançon, en 1832. Al publicarse en 1844 su *Théologie morale à l'usage des curés et des confesseurs*, el éxito sorprendente con que fue acogida —diecisiete ediciones y numerosas traducciones— es prueba de la profunda evolución que se había producido en las ideas.

## 2. EL PENSAMIENTO TEOLOGICO ALEMAN

Un balance, aunque sea superficial, de la aportación intelectual de las distintas provincias de la catolicidad muestra la preeminencia del pensamiento teológico alemán. Su trabajo asiduo y muchas veces audaz intentó poner al servicio del dogma católico las dos corrientes que entonces prevalecían en el mundo universitario: la filosofía idealista y la ciencia histórica.

Semejante fecundidad no es fruto de un puro azar; es posible señalar algunos de los factores que pudieron estimular este esfuerzo. La emulación que reina entre los pequeños soberanos mantiene, como en el siglo XVIII, un buen número de centros culturales. Las piezas maestras son las Universidades; los príncipes, incluso los protestantes, quieren tener Facultades de

teología católica y obligan a los aspirantes al sacerdocio, de acuerdo con la tradición josefinista, a hacer en ellas al menos parte de sus estudios. Así es como se conservaron las antiguas Universidades eclesiásticas de Friburgo, de Würtzburgo, de Münster, transformadas en Universidades paritarias; la de Landshut, como hemos visto, fue trasladada a Munich y dotada además de una Facultad teológica protestante. En las Universidades protestantes de Tubinga, en Würtemberg; de Bonn; de Breslau, en Prusia; de Giessen, en Hesse-Darmstadt, se crean también Facultades de teología católica. La Santa Sede y los obispos se quejan, y con razón, de que en ellas puedan seguir los jóvenes clérigos cursos regentados por profesores incrédulos o protestantes, pero estos contactos resultan estimulantes para los profesores católicos que se ven de esta manera ante corrientes del pensamiento que deberán ser exorcizadas por las ideas católicas. En los propios seminarios mayores, lo mismo si se han de limitar a recibir a los estudiantes cuando éstos salen de la Universidad para impartirles la formación propiamente eclesiástica que si tienen que mantener un curso completo de estudios teológicos, la competencia de la Universidad impide caer en la pereza intelectual que reina en los seminarios de Italia o Francia. Así, en Maguncia, Bruno-Franz-Leopold Liebermann, ayudado por su discípulo Andreas Räs, autor de un sólido *Lehrbuch der Dogmatik*, convierte el seminario mayor en un poderoso foco del pensamiento, cuyo órgano de expresión sería la revista «Der Katholik», fundada en 1821. En Münster, la influencia del superior del seminario episcopal, Bernard Overberg, se multiplica a través del círculo de amigos de su hija espiritual, la condesa Amalia von Gallitzin; en torno a esta notable mujer trabajan, en comunidad de espíritu y oración, el príncipe de Fürstenberg, vicario general de la diócesis, el conde de Stolberg, ilustre converso y autor de una *Historia de la religión de Jesús* en quince volúmenes, el filólogo Kirstemacher, los hermanos Droste-Vischering y otros.

Un nuevo factor favorable es el movimiento romántico. La reciente escuela literaria y artística, reaccionando contra la *Aufklärung*, de importación francesa, vuelve la atención hacia la Edad Media y en ella encuentra al catolicismo como fuente preciosa de poesía y estética, como una expresión auténtica del alma germánica. Debido a ello, el pensamiento religioso conoce una renovación de prestigio e interés. El romanticismo aporta además un elemento positivo a la construcción teológica: gracias a él se reconoce el valor de los elementos místicos del pensamiento y la historia descubre de nuevo las riquezas de la tradición.

Finalmente, y puede que esto sea lo más importante, el pensamiento católico se siente estimulado por la extraordinaria fecundidad intelectual del protestantismo alemán en esta época, que no tiene paralelo sino en el siglo xvi. Más libres que sus colegas católicos, los pensadores protestantes buscaban conciliar la doctrina tradicional con todo lo revolucionario y hasta peligroso que aportaban las filosofías modernas, el progreso de las ciencias históricas y de los métodos filológicos. No es de extrañar que más de uno

se extraviara hasta el punto de comprometer la pureza del mensaje que se pretendía defender.

El gran maestro de la época es Friedrich Schleiermacher (1769-1839), profesor en la Universidad de Berlín. Su obra más importante *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, ha podido ser calificada como la más importante contribución a la teología protestante desde la *Institución* de Calvino. En el centro de su sistema está la idea de *Gefühl*, la experiencia religiosa, la toma de conciencia por el hombre de su absoluta dependencia con respecto a Dios. Si esa es la esencia de la religión, es que se mueve en un dominio totalmente al margen de la filosofía y no podrá entrar nunca en conflicto con ella. La tarea del teólogo no consistirá en construir un sistema aceptable para la razón ni en agotarse buscando una verdad objetiva válida para todos los tiempos; su función propia será poner en evidencia y coordinar el contenido de la experiencia religiosa de los fieles de Cristo. El dogma no expresa una realidad anterior y externa a los creyentes; es producto de una elaboración histórica; su expresión no debe servir tanto para consolidar una convicción intelectual como para nutrir una piedad, el sentimiento de dependencia con respecto al Creador.

Los discípulos de Schleiermacher fueron tan numerosos, que resultaría agotador intentar nombrarlos a todos. Al menos hemos de señalar a Johann-August Neander (1789-1850), judío converso, que también ejerció la enseñanza en Berlín. Emprendió la tarea de escribir la historia de la Iglesia, pero no como resultado de la acción humana, sino como fuerza venida de lo alto, como un principio de vida más que como un catálogo de creencias. En esta perspectiva, la historia de las instituciones e incluso la de las aportaciones hechas por la Iglesia a la civilización humana parecen menos importantes que el proceso de las transformaciones operadas en las almas individualmente.

La Universidad de Erlangen en Baviera fue indudablemente, después de la de Berlín, el foco más vivo de la teología protestante. Adolf von Harless (1806-1879) se esforzó en ella por reintegrar el pietismo en la doctrina luterana, excesivamente racionalizada durante el siglo XVIII; su teología espiritual y moral profundizó en las nociones propiamente luteranas de justificación por la fe y de nuevo nacimiento en el Espíritu Santo. El grupo de sus discípulos, la «Escuela de Erlangen», acentuó, pues, la originalidad irreductible de la doctrina luterana, mientras que los teólogos de Berlín trabajaban más bien por lograr en el plano de las creencias aquella unidad introducida por el poder civil en el plano de las instituciones.

En el dominio de los estudios bíblicos, los trabajos de restitución de los textos primitivos lograron un éxito sensacional con el hallazgo en 1846 por Tischendorf del trascendental *Codex Sinaiticus*. Los métodos de la crítica histórica, impuestos por Ranke y su escuela, fueron aplicados a los dos Testamentos, con el resultado de quedar en entredicho casi todas las posiciones tradicionales en cuanto a atribuciones e historicidad. Todo este trabajo, como

ya hemos dicho, desembocó el año 1835 en el escándalo de la *Vida de Jesús*, de David Federico Strauss. Pero no se quedó ahí la cosa. La influencia de la dialéctica hegeliana se manifiesta en la curiosa tentativa de Ferdinand-Christian Baur, lumbrera de la Facultad protestante de Tubinga. La historia de los orígenes de la Iglesia se le presentaba como el conflicto entre un cristianismo tradicionalista judaizante, encarnado por el apóstol Pedro (tesis), y el cristianismo paulino, abierto a la gentilidad (hipótesis); el primero se expresó a través del *Evangelio según san Mateo*, mientras que el segundo lo hizo en el de san Lucas; la síntesis resultante de ambas tendencias se encontraría en el *Evangelio según san Marcos*. Una vez lanzado por este camino, Baur se negaba a admitir la autenticidad paulina de todo cuanto en las epístolas no encajase en esta hipótesis.

Este examen rápido no basta, evidentemente, para dar sino una imagen inadecuada de la riqueza con que bullía el pensamiento religioso protestante en esta época, pero permite presentir el juego de acciones y reacciones que orientaría los esfuerzos de los católicos por aquel mismo tiempo. Se puede sospechar, por ejemplo, todo lo que el pensamiento de un Möhler debe a los puntos de vista de Schleiermacher y de Neander y con qué clase de adversarios tuvo que habérselas un Döllinger.

La tendencia mística se hace especialmente notoria en Johann-Michael Sailer (cf. p. 334). Su doctrina, reaccionando contra la *Vernunfttheologie*, daba una importancia casi excesiva al instinto primitivo religioso.

Idéntico deseo de integrar la teología en la vida animaba a la escuela de Tubinga, pero añadiendo un sentido histórico que la orientaba hacia el estudio de la tradición patristica, incluso la Escolástica. El fundador de esta escuela, Johann-Sebastian Drey, había definido su programa en 1819 en su *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie*; en el mismo año lanzó su revista «Theologische Quartalschrift». Los dogmas, decía, no pueden comprenderse sino en y a través del medio de que forman parte. El carácter orgánico y dinámico de la revelación fue magníficamente puesto de relieve por Johann-Adam Möhler, gloria de la escuela de Tubinga. Su primer libro, *Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, causó sensación por su forma de rebatir las tesis febronianas. Por este motivo tuvo el honor de ser incluido en el *Indice* por la censura austríaca; su obra maestra, la *Symbolik* (1832), era un estudio comparativo de las doctrinas protestantes y católicas sobre la Iglesia. Demostraba que el cristianismo es una doctrina de salvación antes que una filosofía; del estudio de la tradición se sacaba en consecuencia que es necesaria la unidad visible de la Iglesia, así como el primado romano. De ahí surgiría una eclesiología nueva; de momento, esta obra provocó varias conversiones de protestantes. También pertenece a Tubinga Staudenmaier, crítico profundo del panteísmo hegeliano (*Der Geist des Christentums*) y autor de una *Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften*.

La escuela de Munich estuvo dominada en esta época por la poderosa personalidad de Joseph Görres (1776-1848). Héroe nacional desde que su

periódico, el «Rheinische Merkur», diera el toque de rebato para que el patriotismo alemán se uniera frente a la dominación napoleónica, pluma deslumbrante y temible, erudito que había explorado los mitos asiáticos, hubo de sufrir en 1820 los rigores del gobierno prusiano, debiendo exiliarse en Estrasburgo. Vuelto al catolicismo, puso su genio al servicio de la Iglesia; Luis I de Baviera lo agregó en 1827 a la Universidad de Munich en calidad de profesor de historia. Pronto se reunió a su alrededor todo lo más valioso y notable de la inteligencia católica en Alemania del sur: poetas, artistas, juristas, teólogos. Este círculo de la *Tabla Redonda* ejerció entre 1830 y 1840 una poderosa irradiación internacional, mientras que su periódico, «Historisch-politische Blätter», animaba a los católicos alemanes en la lucha contra la opresión de los poderes civiles.

En 1826 comenzaba también su carrera en Munich el joven Döllinger, al que su tratado sobre la *Eucaristía en los tres primeros siglos* situaba de un golpe en la categoría de maestro en historia de los dogmas; más tarde su *Historia de la Iglesia* (1836) y su *Historia de la Reforma protestante* (1846-1848) aportaban a una apologética agresiva y a veces injusta el apoyo de una erudición irresistible. Atraído por las ideas de Lamennais actuó por algún tiempo como elemento de relación entre el grupo de la Chesnaie y el de Munich; con la ayuda del editor Georg-Joseph Manz, de Ratisbona, se puso al alcance del público alemán lo mejor de la literatura religiosa francesa.

Sin embargo, estos aspectos positivos del resurgir de la ciencia religiosa en Alemania tenían también su contrapartida. Sin hablar de la persistencia de las doctrinas febronianas en ciertas cátedras universitarias, preciso es, al menos, señalar la peligrosa tentativa de Georg Hermes, profesor de teología en Bonn. Impresionado por la lectura de Kant y Fichte, quiso poner esta filosofía al servicio de la fe, llevando todavía más adelante la crítica del conocimiento humano. Llegó a la conclusión de que el asentimiento a las verdades de fe era la consecuencia necesaria de una demostración puramente racional, excluyendo de este asentimiento todo influjo de la gracia y reduciendo el acto de fe teológica a un acto totalmente humano, del mismo orden que la creencia en el teorema de Pitágoras o en la muerte de Sócrates. Este sistema tuvo la fortuna de agradar al rey de Prusia, pues veía en él la base para la síntesis que soñaba entre las confesiones cristianas; después de la muerte del maestro de Bonn (1831), sus discípulos fueron sistemáticamente favorecidos; muy pronto se enseñó el hermesianismo en una veintena de cátedras teológicas. Se llegó incluso a fundar una revista para su defensa, «Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie». Alertada por los teólogos de Tubinga y Munich, la Santa Sede condenó la doctrina de Hermes por un breve de 26 de septiembre de 1835. El arzobispo de Colonia, Spiegel, que había salido fiador de la ortodoxia de Hermes, aguardó ocho meses antes de promulgar esta decisión. Las cosas cambiaron con el enérgico Droste-Vischering; en la pugna que le opuso al Estado prusiano<sup>3</sup>, el hermesianismo fue una baza tan importante como la cuestión de los matrimonios mixtos.

A pesar de esta condenación de las doctrinas del maestro de Bonn, la tentación de reducir a términos racionales el contenido de la revelación siguió rondando a la teología alemana. La obra del vienés Anton Günther, escrita entre 1828 y 1843, trataba de imprimir a la teología un carácter «científico» que habría de prestigiarla a los ojos de los incrédulos; tendría una suerte análoga: adhesiones entusiastas, polémicas, divisiones en las Universidades, intervenciones de los obispos y, finalmente, en 1857, condena por la Santa Sede.

### 3. RENOVACION CULTURAL EN FRANCIA

#### a) *Postración de la Iglesia después de la Revolución*

En toda la producción francesa de los treinta primeros años del siglo, la historia no encuentra apenas nada que merezca la pena recordar; únicamente cuatro autores cuyas obras influyeron notablemente en las ideas religiosas. Ahora bien, de ellos, tres son laicos: Chateaubriand, Maistre, Bonald; el único eclesiástico, Lamennais, terminó separándose de la Iglesia. Nada podría caracterizar mejor el vacío intelectual del clero francés en esta época.

La Revolución, es cierto, había destruido más radicalmente que en otros lugares los soportes materiales e institucionales de la ciencia religiosa y la emigración forzosa había dispersado por toda Europa, y hasta en América, una generación de sacerdotes y religiosos formados en sólidas disciplinas intelectuales. Lo que, a partir de la reorganización concordatoria, vinieron a sustituirlos, eran hombres ejemplares desde el punto de vista del celo y las costumbres, pero en otros aspectos resultaban muy inferiores. El Estado y el episcopado se reparten las culpas de esta deficiencia. Según el espíritu que informó el concordato y su aplicación, la religión no pasaba de ser un culto; el primer cónsul y sus servidores no sospechaban siquiera que podía ser también una doctrina, y en cuanto tal, una ciencia. Pero lo más asombroso es que los hombres de Iglesia, aún los mejores entre ellos, parecían compartir también estos puntos de vista. Cuando tuvo la idea el cardenal Fesch de crear durante el Imperio una casa de altos estudios eclesiásticos, fue M. Emery quien más se opuso. De los diez seminarios provinciales previstos por Napoleón, que hubieran podido asegurar una enseñanza altamente cualificada, sólo se llegó a crear el de Lyon. Las Facultades de teología que más tarde se instituyeron en el marco de la Universidad imperial quedaron las más de las veces sin profesores y sin alumnos. Los obispos, obsesionados por mantener su autoridad sobre el clero, procuraban tener cada cual *su* seminario: ¿de dónde sacar semejante número de profesores competentes? Por lo demás, obligados por la necesidad de atender al ministerio parroquial, abreviaban al máximo el tiempo de formación de sus seminaristas y se negaban a conceder un plazo para realizar estudios a aquéllos en quienes se manifestaba una vocación intelectual.

El gobierno de Carlos X demostró una amplia benevolencia. Una ordenanza real de 20 de julio de 1826, redactada bajo la inspiración de monseñor Frayssinous, ministro de asuntos eclesiásticos, decidió la creación de una casa de altos estudios eclesiásticos; el episcopado, sin embargo, opuso a este proyecto una resistencia pasiva. El sucesor de Frayssinous, monseñor Feutrier, hubo de reconocer ante la Cámara que los créditos de 300.000 francos destinados a los fondos para crear esta institución no habían podido ser invertidos. Naturalmente, después de la Revolución de 1830 no volvió a repetirse semejante generosidad.

En estas condiciones es de imaginar la mediocridad de la enseñanza eclesiástica. «La teología —escribe Lamennais en 1828— no es hoy en la mayor parte de los seminarios sino una Escolástica mezquina y degenerada, cuya sequedad aleja a los alumnos, incapaz de dar a éstos ninguna idea de conjunto sobre la religión o las maravillosas relaciones que ésta tiene con todo aquello que interesa al hombre». Incluso después de 1830 se sigue utilizando el manual de teología de Louis Bailly, que data de antes de la Revolución; el del abate Bouvier, que lo fue sustituyendo lentamente a partir de 1819, no era sino una decorosa compilación imbuida aún de galicanismo. La llamada filosofía «de Lyon», que se supone ser la base de esta teología, no es más que una mezcla de cartesianismo y escolástica. La historia de la Iglesia se va escuchando, entre cucharadas de habichuelas, durante las lecturas del refectorio; todavía en 1837 sólo cinco seminarios han hecho de ella una asignatura estudiada en un curso normal. En cuanto a la Sagrada Escritura, sólo se «estudia» desde el punto de vista de su empleo en la predicación. Se ignora todo el trabajo crítico que por entonces se está realizando y se lucha contra las objeciones de Voltaire y los enciclopedistas. El sulpiciano Boyer, una de las lumbreras de la Iglesia en Francia, todavía en 1810 se entretiene discutiendo sobre la capacidad del arca de Noé y encuentra una prueba del diluvio universal en el hecho de que es frecuente hallar hundidos y mezclados en las capas profundas del terreno vestigios de vegetales y animales antiguos<sup>4</sup>. Frayssinous parece un hombre audaz cuando en 1825 admite que los «días» de la cosmogonía bíblica podrían muy bien ser períodos de tiempo.

Idéntico marasmo en cuanto a ediciones religiosas. El número de libros catalogados como religiosos por la *Bibliographie de la France* varía entre 300 y 600 al año, pero se trata en su mayoría de ediciones litúrgicas, catecismos, selecciones de oraciones y cánticos o folletos polémicos. Las obras de fondo no suelen ser más que reediciones; así, en 1822 se ofrece al clero con el título de *Bibliothèque sacrée* el polvoriento *Dictionnaire universel* de los padres Richard y Giraud, publicado por vez primera en 1760.

Algunas iniciativas particulares trataron de llenar el vacío causado por la falta de personalidades responsables. Ya en 1808 Jean y Félicité de Lamennais habían lanzado un grito de alerta: *Réflexions sur l'état de l'Église de France pendant le XVIII<sup>e</sup> siècle et sur la situation actuelle*. Veinte años



más tarde, el más joven de los dos, Félicité, sacerdote desde 1815, que se alza a la más brillante celebridad por sus obras, se encontraba en condiciones de realizar su sueño. En torno a él, en su dominio de la Chesnaie, se reúnen una veintena de discípulos, eclesiásticos y laicos; habrían de formar el núcleo de una nueva sociedad religiosa, la Congregación de San Pedro, cuyo primer objetivo sería la renovación de las ciencias eclesiásticas mediante el recurso a todas las ciencias humanas. En septiembre de 1830, el grupo abandona la Bretaña, que resulta demasiado lejana, para establecerse en Juilly, cerca de París. No sobreviviría a la apostasía y condena de su fundador, al menos en cuanto sociedad constituida, aunque sus dispersos discípulos, cada cual según su vocación particular, contribuirían a la renovación del pensamiento católico en Francia; baste citar los nombres de Lacordaire, Montalembert, Gerbet, Rohrbacher y el benedictino Dom Guéranger.

#### b) *Brota la renovación*

La obra del abate Louis Bautain, menos brillante que la de Lamennais, merece atención. Es la única tentativa seria realizada en Francia para seguir el ejemplo dado por los teólogos católicos alemanes. Antiguo alumno de la Escuela Normal, brillante profesor de filosofía en la Universidad de Estrasburgo, Bautain se convirtió en 1823 y se ordenó sacerdote a finales de 1828. Colocado al frente del seminario menor de Estrasburgo, funda junto con varios amigos y discípulos la sociedad sacerdotal de San Luis, cuyo objetivo será la formación de un clero más instruido, más abierto a las necesidades de la época. Pero la filosofía de Bautain, influida por el idealismo alemán<sup>5</sup>, provoca sospechas; los mismos menesianos le atacan. Cuando Bautain pretende enviar a Alemania un grupo de jóvenes sacerdotes para que hagan allí sus estudios, Lacordaire declara que es una idea ridícula: «Son las Universidades las que están echando a perder la Iglesia en Alemania; son nuestros seminarios los que están salvando la Iglesia en Francia. Preferiría ser ahorcado antes que profesar la teología en la Sorbona» (a Falloux, 15 de agosto de 1834). Expulsado de Estrasburgo, a pesar de haber dado repetidas pruebas de sumisión al juicio doctrinal de la Iglesia, Bautain prosigue a pesar de todo su designio; gracias a él, San Luis de los Franceses, en Roma, se convierte a partir de 1838 en una casa de estudios, pero sufre un nuevo fracaso en 1842 cuando trata de proseguir en Juilly la obra de Lamennais. Terminará su carrera como profesor de teología moral en la Sorbona. Al igual que la Sociedad de San Pedro, la de sacerdotes de San Luis también tuvo vida efímera, pero sus antiguos miembros forman un impresionante cuadro de honor: Bonnechose, cardenal y arzobispo de Rouen; Ratisbonne, fundador de los Padres y las Damas de Sión; Gratry, restaurador del Oratorio; Level, superior de San Luis de los Franceses; Maricourt, rector de las Facultades católicas del Oeste...

Las tribulaciones de Lamennais y Bautain dieron fruto indirectamente,

demostrando que la obra de reorientar los estudios eclesiásticos sólo podría llegar a buen término bajo la protección y orientación de la jerarquía. Así lo entendió monseñor Affre, arzobispo de París. Gracias a su voluntad obstinada se abrió en el año 1845, en los edificios del antiguo convento carmelita santificado por la sangre de los mártires de 1792, una escuela de altos estudios eclesiásticos que, esta vez, habría de durar y prosperar.

Por otra parte, no faltaban síntomas de un resurgir de las ciencias eclesiásticas en Francia. El abate Gerbet publicaba a partir de 1836 una revista cuyo título resultaba sumamente significativo: «L'Université catholique», y Bonnetty, desde 1830, los «Annales de Philosophie chrétienne»; su orientación tradicionalista hacía de ellas elementos impulsores del progreso en historia comparada de las religiones. Dom Guéranger trabajaba por convertir Solesmes en un centro de historia litúrgica. Pero, sobre todo, el abate Migne había acometido la empresa de publicar sus inmensas colecciones enciclopédicas, cuyo conjunto habría de abarcar no menos de dos mil volúmenes en cuarto; los 218 tomos de su *Patrología Latina*, comenzada en 1844, con la ayuda de Dom Pitra, siguen siendo motivo de orgullo todavía hoy para las grandes bibliotecas del mundo entero.

Es mucho el camino recorrido desde los tiempos en que Chateaubriand podía escribir en el *Génie du Christianisme* (1802), sin cubrirse de ridículo, que el mundo había sido creado por Dios «con todas las señales de vetustez y de cosa hecha que vemos en él», accidentes orográficos, especies vegetales y animales, fósiles y todo lo demás. Y, sin embargo, a pesar de todos sus fallos, este libro famoso inauguró toda una época en el pensamiento religioso francés. Demostró, según sus propias palabras, que «la religión cristiana es la más poética, la más humana, la más favorable a la libertad, a las artes y a las letras». A partir de entonces ya fue posible entre las minorías cultivadas declararse cristiano o católico sin que le juzgaran a uno imbécil o hipócrita. Toda la literatura romántica estaba orientada hacia una religiosidad vaga, sin duda, y muchas veces de baja calidad, pero que contrastaba con el racionalismo agostador y el sarcasmo estridente del espíritu volteriano.

La apologética de Chateaubriand era por completo sentimental; la de Louis de Bonald adoptaba la forma de razonamientos rigurosamente encadenados. En todas sus obras, desde la *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* (1796) hasta sus *Démonstrations philosophiques du principe de la société* (1830), ponía el acento en el aspecto social del cristianismo. La religión, concluía, es necesaria a la sociedad, pues sin ella ninguna autoridad tendría razón de ser. Al igual que la constitución perfecta de la sociedad es la monarquía, así el catolicismo es la forma perfecta de la sociedad religiosa. Por una extraña inconsecuencia, este geómetra del razonamiento fue también el padre de la doctrina, el tradicionalismo, que negaba a la razón individual la capacidad de alcanzar por sí misma la certeza.

c) *Ultramontanismo y liberalismo: de Maistre y Lamennais*

El savoyardo Joseph de Maistre estuvo al servicio del reino del Piamonte, pero por su lengua y por la proyección de su obra pertenece a la historia de la literatura francesa. Profeta de la Contrarrevolución, halla la justificación de los fundamentos eternos de la sociedad en la historia de las convulsiones que van desde la Reforma protestante hasta la Revolución francesa. El contacto que mantuvo con la cristiandad ortodoxa, por haber permanecido largo tiempo en la corte de los zares, en lugar de inclinarle a una actitud más ecuménica, parece haber endurecido aún más la intransigencia de su catolicismo. «La religión griega no es otra cosa que el odio a Roma», sacaba en conclusión. Su mejor obra *Du Pape* (1817) abrió el camino a la reacción ultramontana; el brillo de su estilo disimuló a la vista de sus contemporáneos la indignidad, hoy manifiesta, de su argumentación teológica, pero en la autoridad infalible del romano pontífice señalaba la clave de la restauración del orden europeo; no se necesitaba más para que Friedrich von Gentz, el fiel inspirador de Metternich, lo aclamase como el libro mejor y más importante que hubiera aparecido desde hacía medio siglo.

Romanticismo, tradicionalismo, ultramontanismo es todo lo que aparece en la obra fulgurante de Lamennais. La primera parte de su *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, publicada en 1817, tuvo una extraordinaria resonancia: 40.000 ejemplares vendidos en un año. Después de haber aniquilado el ateísmo, un segundo tomo publicado en 1820 intentaba dar una base filosófica a la fe siguiendo la línea trazada por Bonald. El hombre que toma su propia razón por regla de sus creencias se ve forzado a negar una tras otra todas las verdades. Si se quiere evitar el escepticismo es preciso admitir como verdadero todo aquello que los hombres admiten invenciblemente y, para empezar, la existencia de Dios. Una vez admitida esta base, las verdades primeras reconocidas por todos son garantizadas por Dios, que las ha comunicado a los hombres en una revelación primitiva. Esta filosofía del «sentido común» recibe su complemento en el ultramontanismo ya defendido por Maistre. ¿Dónde encontrar, en efecto, la expresión auténtica de esta revelación primitiva sino en el órgano predestinado por Dios para su conservación? Así, la autoridad infalible del papa es la norma de juicio individual en materia de fe y es también el pivote en que se apoya toda la vida social: «Sin papa no hay Iglesia; sin Iglesia no hay cristianismo; sin cristianismo no hay sociedad».

En el libro en que se encuentra esta frase decisiva —*De la Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique* (1825)— había atacado Lamennais violentamente al galicanismo que por aquella época profesaban casi todos los obispos de Francia; era, según decía él, la democracia introducida en la Iglesia, un atentado contra su divina constitución, una sucia obra de cisma y herejía cuyo final era poner el poder espiritual en abyecta depen-

dencia del poder político. Catorce prelados, cardenales, arzobispos y obispos, reunidos en París, dirigieron al rey una declaración de su fidelidad a la doctrina de Bossuet sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado. A petición expresa de monseñor Frayssinous, ministro de asuntos eclesiásticos, todos los obispos de Francia, excepto cuatro, dieron su adhesión al documento. Lamennais, perseguido judicialmente por incitación a la desobediencia a las leyes del Estado, fue condenado a una multa y a la destrucción de su obra.

A la Santa Sede le costaba mucho trabajo prestar oído a las voces que de todas partes se alzaban contra la filosofía del «sentido común». Se dice que León XII, admirador del campeón del papado, pensó en hacerle cardenal. Para que Roma se decidiera a censurar una doctrina que amenazaba uno de los fundamentos tradicionales de la filosofía cristiana fue preciso que Lamennais se comprometiera con el liberalismo.

También en este aspecto sólo se puede pensar que es un innovador si se ignoran sus más brillantes antecesores. Ya en 1818 monseñor de Pradt escribía en *Les Quatre Concordats*: «Separar la Iglesia del Estado es devolverle al cristianismo su primitiva pureza, a la Iglesia de Francia su dignidad, al clero el respeto y el amor de los pueblos». El mismo Lamennais no se atrevió a ir tan lejos al principio; lo que pedía a finales de 1828 en su libro *Des Progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église* era que la Iglesia se desvinculase de la causa de las monarquías y abrazara la del movimiento incontenible que arrastraba a los hombres hacia la libertad. En octubre de 1830 apareció el primer número de un nuevo periódico «L'Avenir», cuya divisa era: «Dios y Libertad». En torno a Lamennais se reunía un equipo de jóvenes y brillantes colaboradores: Lacordaire, Montalembert, De Coux, Gerbet y otros miembros del círculo de la Chesnaie. Su programa se resumía en el manifiesto dirigido en el primer número de «L'Avenir» (21 de noviembre de 1831) a los «amigos de la libertad» de todo el mundo:

«La parte espiritual de la sociedad debe ser totalmente libre con respecto al poder político. En consecuencia:

1. La libertad de conciencia y de culto debe ser total, de forma que el poder no se inmiscuya en modo alguno y bajo ningún pretexto en la enseñanza, la disciplina y las ceremonias del culto.

2. La libertad de la prensa no debe ser estorbada por ninguna medida preventiva sea cual fuere la forma que pudiera adoptar esa medida.

3. La libertad de educación debe ser tan completa como la libertad de cultos, de la que es parte esencial, puesto que es, al igual que ésta, una forma de la libertad misma de la inteligencia y de la manifestación de opiniones.

4. La libertad de asociación intelectual, moral, industrial, reposa sobre los mismos principios y debe considerarse sagrada por idénticos títulos».

El entusiasmo lírico y la vehemencia provocativa con que «L'Avenir» defendía estas ideas atrajeron a esta publicación las ardientes adhesiones de una parte del clero joven francés y aun de fuera de Francia. Los católicos

belgas, entre otros, podían reconocer allí ciertas ideas que desde hacía bastantes años venían orientando su acción política. La influencia del periódico se veía reforzada por otros gestos espectaculares. «L'Agence générale pour la défense de la liberté religieuse», animada por Montalembert, se manifestó como un instrumento de agitación política. Pero los obispos no estaban dispuestos a tolerar que un puñado de jóvenes exaltados viniera a decirles cuál era su deber. El arzobispo de Toulouse, monseñor D'Astros, envió a Roma una lista con una cincuentena de errores teológicos entresacados de los escritos de Lamennais. Otros obispos prohibieron la lectura del periódico. Para salir del mal paso, Lamennais recurrió a un expediente tan espectacular como torpe: partió para Roma acompañado de Lacordaire y Montalembert. ¿Esperaban en verdad que el papa les diera la razón contra los obispos de Francia, contra la opinión de los gobiernos europeos enérgicamente expresada por Metternich? Además, no podía ser peor el momento elegido para desplegar ante el papa los beneficios de la libertad, precisamente cuando el Estado de la Iglesia sufría los asaltos del liberalismo revolucionario. Lamennais, acogido fríamente, hubo de regresar a comienzos de julio de 1832 sin haber obtenido nada. La esperada declaración llegó por fin el 12 de agosto a través de la encíclica *Mirari vos*. Sin nombrar en ella a Lamennais, el documento condenaba —junto con muchos otros errores— ciertas tesis defendidas en «L'Avenir»: la libertad de prensa, la separación de la Iglesia y el Estado. Lamennais dio la impresión de someterse al principio, pero, como ha hecho notar sagazmente un historiador<sup>6</sup>, «este hombre que dudaba de la razón de los demás no podía dudar de la suya». Los sentimientos apasionados guardados a presión en su ánimo terminaron por desbordarse en las *Paroles d'un Croyant*: en un estilo apocalíptico, se llamaba a los pueblos oprimidos a la revolución en nombre del evangelio. Gregorio XVI se dio prisa a condenar el libro —*libellum mole quidem exiguum, pravitate tamen ingentem*— y además la teoría del sentido común y, por concomitancia, el tradicionalismo (*Singulari nos*, 25 de julio de 1834). Lamennais, atrincherado en su orgullo, abandonó definitivamente la Iglesia, pero la corriente del liberalismo católico nacido de «L'Avenir» no habría de perecer por el momento. Más o menos modificado, más o menos disimulado, siguió inspirando a un grupo de católicos que soñaban con reconciliar a la Iglesia con la sociedad surgida de la Revolución.

La obra de Bautain, redactada en forma definitiva, después de numerosos intentos, en *La Philosophie du christianisme* (1835), ambicionaba presentar la teología cristiana como la única capaz de satisfacer al pensamiento de su tiempo. Como Bonald y Lamennais, y siguiendo una línea kantiana, Bautain estimaba que la razón es radicalmente incapaz de alcanzar una verdadera certeza metafísica. La fe en Jesucristo, Verbo de Dios, fuente única de la verdad, ofrece mediante la iluminación del «sentido íntimo», el único fundamento a partir del cual puede la razón humana organizar una concepción racional del mundo y de su destino. Pero su sistema, que ha sido llamado

«fideísmo», corría el riesgo de minimizar la contribución de la razón al proceso del acto de fe. El obispo de Estrasburgo lo censuró duramente; sin embargo, la perfecta sumisión de Bautain a las directrices de la Santa Sede evitó que fuera formalmente condenado por el magisterio romano. Así, poco a poco, a través de estas condenaciones fue destacándose una línea media de conciliación entre la razón y la fe que luego sería definida en el concilio Vaticano I.

A decir verdad, estos problemas de orden filosófico no atraían la atención de la gran masa de publicistas católicos ni de sus lectores. Lo que en esta época hace correr más tinta es la defensa de la religión, del clero y de los jesuitas. Esta apologética no se renueva en absoluto. Se le ha reprochado que dedicaba su atención casi exclusivamente a Voltaire, Rousseau y los enciclopedistas, pero con ello no hacía más que seguir a los adversarios en su propio terreno, pues la incredulidad buscaba siempre sus armas en el arsenal del siglo XVIII. De 1817 a 1824 se reparten 316.000 ejemplares de las obras de Voltaire y 240.000 de Rousseau; en total, para los autores juzgados impíos anteriores a 1789, 2.741.000 volúmenes<sup>7</sup>. Lo que se puede reprochar a esta apologética es el haberse mantenido fiel, en sus ideas y en sus expresiones, al sentimentalismo y a la grandilocuencia del Romanticismo —Lacordaire es buen ejemplo de ello—, así como a su violencia en la invectiva, puesta de moda por Lamennais. Otro defecto de esta literatura religiosa es que aparece con demasiada frecuencia contaminada de política, cosa que, por lo demás, responde a una característica general de toda la literatura francesa de la época. Todo lo que se refiere a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, especialmente el monopolio universitario, da lugar a inacabables polémicas. Dentro mismo del clero, galicanos y ultramontanos se desgarran a dentelladas.

#### d) *Se inicia en Solesmes el movimiento litúrgico*

Este panorama explica las tempestades suscitadas a propósito de la obra de renovación litúrgica de Dom Guéranger. El restaurador de la orden benedictina en Francia publica el año 1840 el primer volumen de las *Institutions liturgiques* y, el año siguiente, el primer tomo de su gran monumento, *L'Année liturgique*. Merece alabarse su intento: «Durante mucho tiempo —dice el autor— se ha buscado el espíritu de oración y la oración misma en unos libros que contienen, es cierto, pensamientos laudables, piadosos también, pero pensamientos humanos; pero este alimento es inútil, pues no sirve para iniciar en la oración de la Iglesia; *aisla* en lugar de *unir*». Pero, como puede verse en esta cita, para persuadir, Guéranger ataca, y en su ofensiva contra las liturgias locales que han surgido en las diócesis de Francia durante los siglos XVII y XVIII se pasa de la raya muchas veces, según se juzgó entonces. De pronto, se despiertan las susceptibilidades galicanas, los obispos toman la pluma para defender la memoria de sus predecesores y lo

que consideran privilegio de su autoridad; en los remolinos de esta polémica político-religiosa se pierde de vista el horizonte pastoral, el único que debiera haberse tenido en cuenta. Pero lo cierto es que de este remolino y de los chispazos de la obra iniciada por Dom Guéranger brotará más adelante el movimiento litúrgico, que será una de las bases fundamentales de la renovación de la Iglesia y del vivir cristiano.

e) *La Iglesia y la cuestión social*

Absorto en su lucha contra la ideología racionalista del siglo XVIII, arrastrado por el espíritu de la época a no ver más que el aspecto político en las cuestiones sociales, el clero francés no acertó a comprender la importancia vital que para el futuro planteaban los problemas de una nueva civilización industrial. La economía política se le hacía totalmente ajena a su misión. Ciertamente no se mostró insensible a las miserias de la clase obrera, y menos a su descristianización. Desde 1823, Lamennais denunciaba en términos ardientes la opresión del proletariado: «La política moderna no ve en el pobre más que una máquina de trabajo, de la que es preciso sacar todo el provecho posible en un tiempo dado... ¿Son libres estos hombres? Que nadie se engañe: estos hombres no son libres... sus necesidades ponen a estos desgraciados bajo nuestra dependencia; la necesidad hace de ellos nuestros esclavos». Pero después de haber tronado de esta forma, el gran escritor volvió a su filosofía y a su política. En las perturbaciones sociales que estallaron en Francia bajo Luis Felipe sólo se vio una revuelta contra la autoridad. Los remedios que se proponen son los de la caridad tradicional: llamada a la generosidad de los ricos y a la resignación de los pobres. Raros son los preladados que se deciden a poner en tela de juicio el orden social capitalista: Belmas y Giraud en Cambrai, Fayet en Ruán, Bonald en Lyon, Affre en París.

Ceguera explicable, sin duda: estos obispos, nacidos en familias de la aristocracia terrateniente, de la burguesía acomodada, sometidos además a una educación sin contacto con el pueblo, no podían darse cuenta de la amplitud del fenómeno que estaba naciendo ante sus propios ojos, como ocurrió a la mayor parte de sus contemporáneos. De todas formas causa asombro que no los hiciera despertar el brote de las ideologías socialistas que empiezan a circular por Francia a partir de 1830.

Hubo, al menos, algunos sacerdotes y algunos laicos que suplieron esta falta del alto clero. Sus obras, recientemente salvadas del olvido en que las había dejado una historiografía parcial<sup>8</sup>, constituyen el origen de la gran corriente del catolicismo social moderno. Por lo demás, la acción precede en ellos al pensamiento y se muestra más fecunda<sup>9</sup>. En el terreno de la teoría, merece la pena citar algunos nombres. Charles de Coux, redactor de «L'Avenir», más tarde profesor de economía política en la Universidad de Lovaina, ataca el orden social que tiende a acrecentar cada vez más la des-

gracia de los pobres y a concentrar las riquezas en manos de un corto número de individuos. El vizconde Alban de Villeneuve-Bargemont, prefecto del departamento del norte bajo Carlos X, se sintió conmovido por la miseria de los obreros textiles de Lille; en su *Traité d'économie politique chrétienne* (1834), denuncia la degradación moral aportada por la civilización industrial y apela a la justicia tanto como a la caridad. Philippe Buchez, antiguo carbonario y viejo saintsimoniano, convertido desde 1830 a un catolicismo muy poco conformista, llama a los cristianos para que promuevan la reforma de las estructuras e inspira con su palabra y sus escritos una verdadera escuela en que los sacerdotes se codean con los laicos. Frédéric Ozanam, finalmente, defensor de la Iglesia desde su cátedra de historia en la Sorbona, comprometido a fondo en la acción caritativa<sup>10</sup>, critica enérgicamente el liberalismo económico, «ignominiosa doctrina» que reduce toda la vida a los cálculos del interés. «La cuestión que hoy agita al mundo es... la lucha de los que no tienen nada y los que tienen demasiado... Para restablecer el orden no basta la caridad, pues ésta sana las heridas, pero no puede evitar los golpes que las producen». Corresponde intervenir a la justicia. Es preciso regularizar el mercado de la mano de obra mediante asociaciones de trabajadores y un cierto control del Estado.

Que estos precursores del catolicismo social no actuaron en vano se prueba, como tantas veces se ha repetido, por la actitud de los obreros parisienses hacia los sacerdotes durante la revolución de 1848, tan distinta de la que habían adoptado en 1830. A decir verdad, la religiosidad latente en el socialismo romántico y utópico premarxista debió de influir bastante en aquel comportamiento, pero para que se produjese un verdadero encuentro era necesario que desde el otro lado se tendiesen las manos en un gesto de amistad.

#### BELGICA

Bélgica, al parecer, ofrecía un terreno favorable para la eclosión del pensamiento religioso: un clero que había sufrido, a pesar de todo, menos que el de Francia las consecuencias de la Revolución, una clase media de católicos numerosos y cultivados, el encuentro estimulante de las corrientes intelectuales de Alemania y Francia, y desde 1815 un régimen de libertad de prensa sin paralelo en todo el continente. A pesar de ello, bajo el régimen holandés las publicaciones católicas, en francés o en holandés, no superan el nivel de la vulgarización y de opúsculos devotos y de apologética. A pesar de todo, las doctrinas tradicionalistas venían inspirando desde 1815 a un grupo de laicos reunidos en torno a Henri de Mérode. Más tarde, las necesidades de la táctica de unión con los liberales condujo a las interpretaciones audaces que adoptaron Lamennais y la escuela de «L'Avenir» en materia de relaciones entre la Iglesia y el Estado. Entre los católicos liberales de Francia y de



Bélgica se estableció una tal ósmosis, que muchas veces resulta difícil fijar la proporción de las respectivas influencias mutuas.

Pero el nacimiento de una actividad intelectual autónoma en Bélgica viene dado por la resurrección de la Universidad de Lovaina (1834-1835). A partir de 1840 tiene ya 640 estudiantes. En su enseñanza filosófica brillaron Arnold Tits y Casimir Ubags, cuya teoría de las ideas innatas aparece como un desarrollo del tradicionalismo. El órgano de esta escuela fue la «Revue Catholique», fundada en 1843. El orientalismo estuvo brillantemente representado por Jean-Théodore Beelen, cuya *Chrestomathia rabbinica et chaldaica* (1841-1843) hizo época en los estudios de las lenguas semíticas. Henri Waterkein, vicerrector de la Universidad, abordó animosamente en 1841 el problema *De la Géologie dans ses rapports avec les vérités révélées*. Con la ayuda financiera del gobierno, los jesuitas pudieron reconstruir en Bruselas el año 1837 la obra de los bollandistas; animado por los padres Van Hecke y Van der Moere, este equipo inauguró la nueva serie de sus publicaciones con los *Acta Sanctae Theresiae* (1845). En Lieja se desarrolló otro foco de la vida intelectual en torno al «Journal historique et littéraire», fundado en 1834 por Pierre Kersten.

#### ITALIA

La vida intelectual se hubiera podido beneficiar en Italia, al igual que en Alemania, de un buen número de centros tradicionales de cultura<sup>11</sup>; aparte de esto, Italia tenía la ventaja de poseer la sede central de la catolicidad, aunque, a decir verdad, este hecho también tenía sus inconvenientes, pues las carreras curiales encaminaban hacia la administración las cabezas mejor dotadas del clero. Desgraciadamente, sobre todas las producciones del espíritu pesaba el yugo de censuras mezquinas, cuya tiranía trataba de justificarse por la amenaza de la agitación política. En Roma, el horror a las innovaciones llegaba tan lejos que en 1820 todavía se negó la autorización para publicar un tratado de astronomía en que se afirmaba como tesis el movimiento de la tierra en torno al sol (!). León XII, sin embargo, desplegó un gran celo por reanimar los estudios eclesiásticos. Por la bula *Quod divina Sapientia* (28 de agosto de 1824) había reorganizado de arriba abajo la enseñanza superior en los Estados romanos, con dos Universidades principales, en Roma y en Bolonia, cinco Universidades secundarias, en Perusa, Ferrara, Camerino, Macerata y Fermo. Poco antes había llamado a los jesuitas para dirigir el *Collegio Romano* (mayo de 1824); allí debía enseñar durante más de cincuenta años el padre Perrone, que seguía con atención las corrientes filosóficas y teológicas de Francia y Alemania. Pero en Roma hubiera sido demasiado peligroso seguir tales caminos. En consecuencia, lo que más se cultivó allí fue la apologetica —defensa de la Santa Sede, entiéndase bien—, junto con el derecho canónico, la liturgia y sobre todo la arqueología y la erudición. En este último

terreno conquistó una gloria mundial el prefecto de la Biblioteca Vaticana, Angelo Mai; poniendo en práctica el nuevo método para descifrar palimpsestos, recuperó muchos textos, que ya se creían perdidos, de autores clásicos, Padres de la Iglesia, escritores bizantinos. Las prensas vaticanas, reorganizadas gracias a sus cuidados, publicaron a partir de 1828 las célebres series de los *Classici scriptores ex codicibus vaticanis*. Gregorio XVI honró a este gran erudito haciéndolo cardenal, al mismo tiempo que a Mezzofanti, el más asombroso lingüista de su tiempo, que hablaba, según se cuenta, unas cuarenta lenguas.

Es preciso alejarse de Roma para encontrar pensadores verdaderamente originales. Antonio Rosmini-Serbatì, sacerdote ejemplar, fundador de sociedades religiosas y polígrafo fecundo, vivió en Rovereto, su dominio ancestral, bajo el gobierno austríaco, mientras que Vincenzo Gioberti, genio aún más universal, era piemontés. Ambos sostuvieron, a propósito del problema fundamental del conocimiento, teorías afines que se sitúan en la línea del llamado ontologismo. Para Gioberti, la intuición primitiva capta de un solo golpe a Dios, causa primera, los seres finitos y el vínculo entre ambos, la creación. El Ser infinito absoluto, presente al alma inmediatamente, era algo que debía seducir a las almas místicas, pero, ¿no se corría así el peligro de caer en el panteísmo? Rosmini se lo reprochó, y para evitar este riesgo, su *Sistema filosófico* interponía entre el Ser divino y el espíritu humano la idea innata de *ser ideal*, de donde proceden todas las demás, por análisis o utilización. Esta filosofía, desarrollada en una síntesis grandiosa, tuvo un cierto éxito en los seminarios de la Italia septentrional. Los neoescolásticos la denunciaron enérgicamente como un crimen de leso-Aristóteles y únicamente la amistad de Gregorio XVI, que consideraba a Rosmini como el sacerdote más eminente de toda Italia, lo pudo salvar, por el momento, de una condenación formal.

#### RESTANTES PAISES CATOLICOS

Aparte de los países que acabamos de estudiar, el resto del mundo católico tiene poco que ofrecer a la historia de las ideas religiosas de esta época. En Austria existen Facultades teológicas en sus Universidades de Viena, Praga, Graz, Innsbruck, Lemberg; pero el pensamiento religioso sufre allí la atonía general de un país en que todas las manifestaciones de la inteligencia viven, por decirlo así, en libertad vigilada. Aquellas Universidades, por lo demás, están llenas de profesores cuya ortodoxia resulta muy dudosa. Polonia católica yace aplastada bajo el yugo extranjero; los historiadores se consagran a la historia de la Iglesia polaca; la literatura ascética, abundante, carece de originalidad. Sólo un sabio destaca de entre tanta mediocridad: Ignacio Hlowinski, rector de la academia teológica de Wilno, trasferida a San Petersburgo en 1842; su espíritu curioso y su pluma universal abarcan un amplio

muestrario de conocimientos entre los que ocupa el primer lugar la historia de la Iglesia primitiva (*Peregrinaciones por Tierra Santa*, 5 vols., 1841-1845).

Más desoladora aún es la esterilidad intelectual de aquella Iglesia española en la que tantas lumbreras habían brillado anteriormente. Al igual que en tantos otros sitios, sobre su clero habían soplado los vientos agostadores del siglo XVIII; luego, las invasiones extranjeras, las guerras civiles, la opresión inquisitorial de Fernando VII y las persecuciones liberales no dieron margen a una resurrección. Esta pobreza del catolicismo español queda aún más patente por el hecho de que el único escritor cuyo nombre merece la pena recordar, Jaime Balmes (1810-1848), procedía de Cataluña, una región que en cierto sentido resulta marginal con respecto a la auténtica hispanidad. No habiendo comenzado a escribir hasta la edad de treinta años, en ocho produjo una obra de apologética, de historia y de filosofía que llena treinta y dos volúmenes. Su *Filosofía fundamental* (1846) contribuyó a la restauración tomista; su gran obra *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (1842) tuvo resonancia internacional. En cuanto a las provincias americanas de la hispanidad, la triste situación de la Iglesia basta para explicar su silencio.

La literatura católica de lengua inglesa, tanto en Estados Unidos como en las Islas Británicas, es esencialmente de carácter apologético, y ello ha de considerarse completamente natural, dada la presión del protestantismo, del que era preciso ante todo defender a los fieles. Los obispos, más que en cualquier otro sitio, aparecen en primera fila: Monseñor England en América, los vicarios apostólicos Poynter y Milner en Inglaterra y, por supuesto, Wiseman, del que ya hemos hablado (pág. 321). Entre los sacerdotes hay que citar, al menos, a John Lingard (1771-1851) cuya obra *Antiquities of the Anglo-Saxon Church* (1806) y la monumental *History of England* (1819-1830) forzaron la admiración de las Universidades inglesas. Lo que falta en el seno de la Iglesia católica le vendrá, paradójicamente, de su rival prestigiosa, la Iglesia establecida de Inglaterra (cf. cap. IV, págs. 322s.).

## CAPITULO VIII

### *EL RESURGIR DE LAS FUERZAS ESPIRITUALES*

Poco antes de su conversión escribía Newman a un amigo, sacerdote católico: «No conseguiréis que nos intereseamos por ella (la Iglesia católica) hasta que la veamos no en sus actividades políticas, sino en sus verdaderas funciones de predicar, de enseñar, de orientar»<sup>1</sup>. Por desgracia es muy cierto que la historia se fija demasiado exclusivamente en los aspectos externos de la vida de la Iglesia, dejando a un lado su vida profunda, su razón de ser. Y es que se trata en realidad de un terreno singularmente impenetrable a las curiosidades de Clío. Los cuadros cronológicos y los límites materiales impuestos a este estudio vienen a aumentar la dificultad; tratándose de medio siglo solamente, se ha de dar por conocido todo aquello que tiene carácter permanente en las estructuras y en las actividades de la Iglesia, o sea, todo lo que en ella es esencial; en contrapartida, se hace necesario el intento de captar las formas originales impuestas por la civilización y el espíritu de una época. Ahora bien, contrariamente a las realidades esenciales que aparecen uniformemente a través de toda la cristiandad, esos aspectos son también los que más varían de un país a otro, de una a otra región. Una descripción satisfactoria habría de ser concreta y habría de tener inevitablemente dimensiones enciclopédicas. Por lo demás, puestos a acometer semejante empresa nos encontraríamos con que en la mayor parte de los casos nos faltarían los trabajos de base, piezas indispensables para construir una síntesis. Por muy decepcionante que pueda parecer una simple aproximación, tendremos que contentarnos con unas cuantas impresiones generales, que muchas veces se presentarán a título de simples hipótesis de trabajo apoyadas aquí y allá en ciertas precisiones elegidas arbitrariamente.

#### 1. SINTESIS DEL RESURGIR

Extraña paradoja: cuando la sociedad civil parece desprenderse de la Iglesia, cuando la incredulidad militante gana terreno y desciende de las minorías para invadir las masas, empieza a dibujarse una contracorriente poderosa que dará el más rotundo mentís a los profetas del mal que creían estar ya en condiciones de relegar la fe cristiana al museo de las supervivencias folklóricas.

El fenómeno, por su misma naturaleza, es difícil de captar; sobre todo, su ritmo y sus modalidades difieren de un país a otro, de una clase a otra. Pero es tan real, que muchos contemporáneos lo notaron. Por citar un testigo poco sospechoso de ilusiones optimistas, el conde Beugnot, director general de la policía de Luis XVIII, escribía en 1814 a su amigo Lezay-Marnésia: «Creo percibir en Europa y en la misma Francia no sé qué tendencia hacia las ideas religiosas e incluso místicas. Vos sabéis que estas ideas suelen ir a la zaga de las convulsiones políticas. Hasta ahora sólo hemos experimentado un desquiciamiento, pero tan poderoso y nosotros estamos poco seguros que posiblemente sea éste el momento en que los espíritus, atormentados por las realidades, se vuelven buscando refugio en el ideal»<sup>2</sup>. El desquiciamiento revolucionario, la angustia que se apodera de los espíritus al ver cómo se hunden los cuadros familiares que proporcionaban una sensación de seguridad, los esfuerzos concertados de los gobiernos conservadores, la atmósfera romántica son otros tantos datos que podrían satisfacer a una sociología positivista, pero que nunca podrán parecer explicación suficiente a los ojos de un cristiano.

Sea lo que fuere lo que pueda pensarse acerca de los factores que han dado su impulso a este movimiento, ahí están los síntomas, muy numerosos, para dar testimonio de su profundidad y su amplitud: reforzamiento de los cuadros eclesiásticos, celo nuevo en el clero, despertar de los laicos que quieren vivir una fe más activa, conversiones ruidosas de acatólicos e incrédulos, multiplicación de las obras de caridad, de las cofradías piadosas, de las congregaciones religiosas, impulso de la piedad, expansión misionera...

## 2. NUEVO AUGÉ DEL PAPADO

Fijémonos ante todo en las estructuras de la institución eclesial. La primera mitad del siglo XIX se nos presenta al respecto como una época de transición: sobreviven las instituciones y las costumbres antiguas; al esforzarse por recomponer lo que había sido destruido por la crisis revolucionaria, no siempre se acierta a distinguir entre elementos esenciales y añadidos abusivos. Pero también hay síntomas de que se ha caído en la cuenta del cambio ocurrido.

El papado sigue aferrado a sus Estados italianos, supervivencia ya caduca que frena la actividad de los organismos centrales de la Iglesia. Como antes de la Revolución, el papa es soberano temporal al mismo tiempo que jefe espiritual, y este equívoco que repercute a través de todo el personal de la Curia romana, impone a sus preocupaciones y a sus actividades unas líneas de orientación muy extrañas a veces al ministerio evangélico. La administración central de la Iglesia parece una máquina pesada y vieja, con sus veinticinco «congregaciones», sus tribunales casi tan numerosos en que se entremezclan de manera desconcertante el fuero civil y el eclesiástico, las funciones

propriadamente judiciales y las administrativas, sus oficinas (Cancillería, Dataría, Cámara apostólica), sus cinco secretariados especializados que subsisten al margen de la Secretaría de Estado, convertida en órgano principal del gobierno pontificio<sup>3</sup>. Si a todo esto añadimos los diferentes servicios de la corte pontificia y los engranajes de la administración del Estado temporal, tendremos millares de parásitos interesados en mantener los abusos que escandalizan a la cristiandad y dan pábulo a las burlas de los enemigos de la Iglesia. Un observador austríaco escribía en 1822: «Allí, verdaderamente todo el mundo manda y nadie obedece; todos se dedican a hacer leyes y promulgar edictos que son instantáneamente desechados con desprecio; hay una guerra perpetua en que nadie sucumbe, en que todos tienen manos para coger y nadie para dar; donde está prohibido vender nada, pero todo se compra; se condena hoy lo que mañana se da por bueno; se predica el evangelio, pero se sirve al Corán; allí, finalmente, todo es contradicción y, sin embargo, la máquina sigue marchando sin poderse detener»<sup>4</sup>. Sin embargo, a pesar de ciertas apariencias, la Roma de Pío VII y de Gregorio XVI ya no es la del siglo XVIII, aquel oasis en que mundanidad y religión se combinaban amablemente para crear la «dulzura de vivir». La prueba de la Revolución, las amenazas cada vez más serias al poder temporal, las dificultades financieras, la voluntad reformadora de los papas imponen una atmósfera de austeridad; ya no es época de cardenales fastuosos; nada más simple que el servicio de uno de estos nuevos príncipes de la Iglesia: una vieja carretela tirada por un penco matalón y dos palafreneros de sucia librea<sup>5</sup>. Las contingencias del poder temporal continúan perjudicando a la acción apostólica del papado, pero al menos se reconoce ya su nocividad. Sobre todo, así brilla más pura entre los cristianos la función espiritual del soberano pontífice.

Uno de los grandes resultados de la crisis revolucionaria es que los responsables de la vida civil, amenazada de subversión, han caído en la cuenta de la importancia que revisten las fuerzas morales para el orden social; los profetas de la ideología de la Restauración, los Maistre, los Haller, los Bonald, los Lamennais, ponen el papado en el centro de su sistema. Los soberanos, tan deseosos antes de recortar los poderes del papa, se vuelven ahora con respeto a Roma para solicitar el apoyo de la más alta autoridad espiritual; los monarcas protestantes u ortodoxos no son los que menos se interesan. Ciertamente, esta alianza de los tronos y el altar presenta grandes riesgos para el futuro —y algunos espíritus clarividentes los perciben con toda nitidez<sup>6</sup>—, pero, entre tanto, esta actitud nueva permite al papado recuperar parte del terreno perdido en el siglo XVIII bajo los asaltos del regalismo galicano o josefinista. Reivindica y obtiene una participación más eficaz en los nombramientos episcopales, puede sacar provecho de la situación general de paz, de la mejora de los transportes, para comunicarse más libre y asiduamente con todas las partes de la cristiandad.

La situación creada al clero en numerosos países contribuye a reforzar la autoridad pontificia: en Alemania, en Francia, en Bélgica, los obispos, des-

pojados de los restos de su poder temporal no pueden resistir las presiones del poder civil más que acudiendo a Roma; también el clero de segundo rango, privado de las garantías que significaba el régimen de beneficios, tiene que buscar en la Santa Sede un recurso contra las arbitrariedades de los obispos. También allí tienen su única autoridad tutelar las poblaciones católicas sometidas a los Estados protestantes. De esta forma van surgiendo las condiciones favorables al irresistible movimiento de centralización que se desarrollará durante la segunda mitad del siglo; el galicanismo y sus distintos avatares nacionales retroceden ante el ultramontanismo.

### 3. DAÑOS Y VENTAJAS DE LA DESAMORTIZACION

En el plano de la organización diocesana, los años de reconstrucción habían producido en la mayor parte de los países un reajuste de las antiguas circunscripciones de acuerdo con las nuevas fronteras políticas; en algunos países, como Francia, el número de sedes episcopales disminuyó, al mismo tiempo que desaparecieron ciertas desigualdades. En 1800, el número total de arzobispados y obispados era de 788; en 1823, a la muerte de Pío VII, había bajado a 723, para subir nuevamente en 1846 a 740<sup>7</sup>. Los efectivos del clero, fuertemente mermados por la crisis revolucionaria, no tardarían en reponerse. Salvo por lo que se refiere a Francia<sup>8</sup>, es imposible aportar aquí las precisiones que serían de desear. La proporción numérica entre clero diocesano y clero regular había sido brutalmente modificada en provecho del primero por las secularizaciones operadas bajo el régimen francés; hasta 1850 no tenderá a recuperar las proporciones de antes de la Revolución.

El empeoramiento sobrevenido en la situación material del clero habría de durar más aún. En una gran parte de la cristiandad occidental había perdido la Iglesia de golpe la fortuna en bienes raíces acumulada durante siglos y cuyas rentas permitían a los clérigos dedicarse a sus ocupaciones sin preocupación alguna de orden material. Ciertamente, la pobreza de ahora resultaba más evangélica que la riqueza de antes; para quienes la abrazaban era la garantía de un tono espiritual superior. Pero tenía también algunos inconvenientes: el sacerdote que disfrutaba de un beneficio podía volverse perezoso cuando le faltaba celo, pero al menos era independiente del poder civil; en el sistema concordatorio surgido a raíz de la Revolución, el sacerdote asalariado del Estado parecía un funcionario del orden moral. En otro lugar hemos señalado la decadencia de los estudios eclesiásticos<sup>9</sup>. Aquí podemos añadir que este hecho es tanto más sorprendente cuanto que en la misma época se llevan a cabo ingentes esfuerzos para asegurar una formación más seria de los aspirantes al ministerio pastoral en el seno del protestantismo alemán y en la Iglesia anglicana. También se veía afectado el número de vocaciones al sacerdocio. Fuera de Austria y España, las altas dignidades eclesiásticas ya no podían considerarse como una buena salida para los segun-

dones de la aristocracia; el episcopado se democratiza en cuanto a su extracción social y en su designación pesan cada vez menos las consideraciones mundanas, lo que no significa que la política no intervenga en este asunto. Rosmini, en su opúsculo, tan curioso, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*<sup>13</sup>, denuncia como uno de los peores males que sufre la Iglesia el que la elección de los obispos esté en manos del poder civil, de donde resulta que el episcopado se ha convertido en una magistratura de orden político. También es posible que las familias acomodadas de los medios rurales, que en otros tiempos orientaban a sus hijos hacia la carrera eclesiástica, tendiesen ahora a apartarlos de una vida que materialmente se había vuelto más difícil y menos prestigiosa desde el punto de vista social. Correlativamente, las vocaciones procedentes de la aristocracia y la burguesía debían sentirse menos a gusto en las filas de un clero diocesano cuya masa procedía ahora de las capas más humildes de la población campesina, las únicas para las que el ingreso en el sacerdocio podía significar una promoción social; de ahí, seguramente, la orientación de estos elementos burgueses hacia determinadas órdenes en vías de restauración, los jesuitas entre otras.

Finalmente, la autoridad episcopal salió ganando con la supresión del sistema de beneficios; en adelante, donde ya no exista el régimen benefitial, los sacerdotes diocesanos estarán materialmente a merced de sus obispos. Si se tiene en cuenta además la desaparición temporal de casi todos los religiosos exentos, la cancelación de las jurisdicciones civiles y eclesiásticas que protegían en otros tiempos a los clérigos contra los abusos del poder civil, la contaminación del militarismo administrativo napoleónico, la primera parte del siglo XIX se presenta, en Europa occidental al menos, como una especie de apogeo del autoritarismo episcopal antes de que el avance de la centralización romana y la restauración del Derecho canónico aportasen nuevos correctivos a la situación. Entre tanto, la existencia de un malestar en el clero de segundo orden se manifestó a través de los movimientos de protesta lanzados paralelamente en Alemania por los hermanos Theiner y en Francia por los hermanos Allignol; también entre el clero flamenco se alzan voces en favor de un sistema de elección de los obispos por el clero.

En las Iglesias separadas surge un movimiento paralelo de independencia entre el clero orientado contra la intervención excesiva del Estado. Schleiermacher y otros desearían ver las *Landeskirchen* transformados en *Volkskirchen*, mientras que los partidarios del Movimiento de Oxford protestan contra el «rastrianismo», que somete la Iglesia de Cristo a un Parlamento laico.

#### 4. FORMACION DEL CLERO Y LABOR PASTORAL

En el opúsculo antes mencionado se queja Rosmini también de una creciente separación entre clero y laicado. ¿No es una consecuencia lógica de la laicización que sufre la sociedad civil en los países tocados por la ideología



revolucionaria francesa? «Lo que más temen los sacerdotes españoles por lo que se refiere a la religión —escribe Custine— es el respeto con que en Francia se la expulsa, poniéndola en la calle con una gran reverencia»<sup>11</sup>. Esta idea de que el sacerdote debe vivir separado del mundo se refuerza con la formación rigorista de los seminarios franceses; corresponde a un estado de cosas en que ya no hay monasterios para acoger a quienes buscan huir del siglo y encaja también en la concepción del sacerdote-funcionario del sistema concordatorio: responsable de la administración de los sacramentos, de los asuntos de la fábrica y obras de beneficencia; representante del poder que le pasa un sueldo, el pueblo lo considera como un individuo situado al otro lado de la barrera. La incredulidad da alientos a esta segregación; cada cual ha de estar en el lugar que le corresponde: el alcalde en su ayuntamiento, el gendarme en su cuartelillo, el sacerdote en su sacristía; los mismos cristianos están dispuestos a admitir esta reclusión. Lamartine, en un fragmento titulado *Des Devoirs civils du curé*<sup>12</sup>, sostiene que el sacerdote debe vivir completamente retirado en su rectoral, entre sus flores y su perro; el misterio de que estará así rodeada su vida contribuirá a darle un prestigio cuasi mágico. Esta singular tendencia al aislamiento, menos sensible, es cierto, fuera de Francia, tuvo su signo externo: la sotana larga, en otros tiempos obligatoria tan sólo en el territorio propio del párroco, limitada además en la mayoría de los casos a las funciones eclesiásticas, tiende a convertirse en hábito general y permanente<sup>13</sup>. En la misma Roma, este hábito no será obligatorio sino a partir de 1851<sup>14</sup>.

Apenas es necesario subrayar que el fenómeno de segregación, si bien no es absolutamente inexistente entre los protestantes, al menos queda limitado, sobre todo, por el hecho del matrimonio; la esposa del pastor, del sacerdote anglicano, asegura un contacto con la comunidad, sobre todo cuando se trata de iglesias rurales.

¿Es posible avanzar ya una apreciación global sobre la acción pastoral de este clero de la primera mitad del siglo XIX? Su celo, en conjunto, es innegable; la crisis revolucionaria lo obligó a despertar, y desde los sumos pontífices hasta los clérigos más humildes todos se sienten tocados por una nueva corriente. Se puede lamentar, retrospectivamente, que el papado no tuviera en esta época el hombre genial que fuera capaz de percibir en las convulsiones de su tiempo algo más que su faceta destructora; que en lugar de mirar al pasado para tratar de reconstruirlo íntegramente, en lugar de condenar en bloque toda la obra de la Revolución, se adentrara sin miedo en la corriente del siglo para potenciar todas sus virtualidades cristianas. Pero estos son los sueños que no tienen en cuenta la realidad del contexto humano. De 1800 a 1814 tuvo Pío VII que luchar por la supervivencia de la institución eclesiástica, lo que ya es bastante mérito; de 1815 a 1831, la Sede de Pedro estuvo ocupada por moribundos, cuya mentalidad arrancaba de una formación antediluviana; Gregorio XVI, finalmente, no estaba preparado para simpatizar con las corrientes dominantes de su tiempo ni por sus

antecedentes ni por las luchas que le impuso la defensa del Estado temporal. No significa ningún agravio a la memoria de estos pontífices el admitir que, a pesar de su piedad y de su celo sincero, su acción se queda muy corta las más de las veces en relación con lo que exigían aquellas situaciones excepcionales, que permaneció casi siempre demasiado confinada en los surcos de una tradición, en que el elemento humano adquiriría, por su antigüedad, un valor abusivo de absoluto.

Idéntica observación podría hacerse a propósito de los obispos. Al oírles desarrollar en todos los tonos posibles los temas de la Revolución como castigo del cielo, de la defensa de la Iglesia y de la fe contra los ataques de los impíos, se tiene la impresión de que son hombres afectados de un complejo de asedio, defensivo, pesimista. Sin embargo, dado que estaban más cerca de las realidades, también dan signos de poseer un sentido más despierto de las adaptaciones necesarias. Sin hablar de los obispos norteamericanos, tan libres y audaces en su preocupación por no perder contacto con las realidades de la sociedad contemporánea, se puede citar un Sailer en Alemania, un Affre o un Devie en Francia, un Sterckx en Bélgica. Sin embargo, más típico de la época parece aquel cardenal D'Astros, cuya obra pastoral en Toulouse ha sido tan magistralmente estudiada por el padre Droulers<sup>15</sup>: más preocupado por dar a conocer la doctrina que por imaginar formas nuevas de hacerla vivir en la práctica, por hacer frente a los peligros inmediatos que por elaborar planes a largo plazo, desconfiado de toda novedad, inconsciente de las repercusiones que podrían tener los cambios sociales en la vida religiosa. En contrapartida se puede citar a un obispo de Dijon, monseñor Rivet, que desde 1839 envía a todos sus párrocos un admirable y minucioso cuestionario, de 277 artículos, que abarca todos los aspectos, incluso los económicos, de la vida de sus diocesanos. Se ha deplorado muchas veces el que los obispos no atendieran mejor las necesidades religiosas de la nueva clase obrera que se iba formando en las aglomeraciones industriales, pero no debe olvidarse que su acción en este sentido estaba singularmente entorpecida por el sistema concordatario, pues la erección de nuevos centros de culto o la creación de nuevos cargos pastorales dependía de la cooperación de una administración civil que las más de las veces no se mostraba benevolente.

Las Iglesias protestantes parecen más dinámicas. La holgura de sus organizaciones les daba indudablemente mayores facilidades para ello. Pero los resultados son los mismos. La Iglesia anglicana también sufrió hasta 1843 las trabas que suponía el tener que contar con la autorización del Parlamento para crear nuevas parroquias; acertó, sin embargo, a esquivar el obstáculo estableciendo capillas auxiliares; no dudó incluso en entenderse con los conformistas para lanzar en 1835 un verdadero centro misionero permanente que evangelizaría y prestaría atención a las poblaciones desheredadas de los suburbios londinenses. La *London City Mission*, con más de sesenta misioneros en actividad hacia 1840, animaba todo un complejo de obras de bene-

ficencia y de educación. ¿Por qué el episcopado católico no siguió este ejemplo con más asiduidad? Sea lo que fuere, en estos dos puntos esenciales —reclutamiento y formación de un clero disciplinado, educación cristiana de la juventud— el celo del episcopado de aquella época nada deja que desear y las generaciones siguientes habrían de recoger los frutos de aquellos esfuerzos.

En cuanto al clero de segundo orden, ciertamente hay muchos sitios —Italia, España, Austria— donde quedaban muchos pastores satisfechos con la tranquila y bucólica existencia del «buen cura» que imaginó el siglo XVIII, cuidadoso ante todo de vivir en paz con sus ovejas, pero abundan también aquellos que han sido purificados por el fuego y que respondieron generosamente a la llamada que Sailer lanzó en 1801: «El eclesiástico del siglo XIX debe saber más, actuar más y sufrir más que un eclesiástico de otros tiempos, que no necesitaba saber, actuar o sufrir»<sup>16</sup>. El modelo acabado de sacerdote es evidentemente el humilde cura de Ars, Juan María Vianney, canonizado por la Iglesia, pero todos los países tuvieron sus sacerdotes santos, místicos u hombres de acción, o ambas cosas a la vez: Italia, Cottolengo, Rosmini, Bruno Lanteri, Cafasso; Alemania, Hofbauer y Overberg; España, Balmes; los Países Bajos y Bélgica, Henry Thyssen y Pierre-Joseph Triest o el santo Vicente de Paul de Gante. Casos análogos se verían también en el protestantismo; así, el pastor luterano Johann-Konrad Löhe, cuya pequeña iglesia de Neuendettelsau, en Baviera, atraía muchedumbres comparables a las de Ars.

La actividad pastoral de este clero se parece a la de todos los tiempos, pero coloreada por todas las diversidades locales. En los países donde la renovación religiosa es más notoria, como Alemania o Francia, el celo de los pastores por la enseñanza del catecismo da lugar a ensayos muy interesantes. Puede creerse que también en este terreno el celo de los protestantes, con sus escuelas dominicales, sus esfuerzos y su ingenio para dar a conocer y hacer gustar la Biblia ejercieron un saludable efecto de ejemplaridad en la enseñanza católica. Las catequesis del abate Borderies en Santo Tomás de Aquino, de 1801 a 1816, y del abate Dupanloup en la Madeleine, de 1826 a 1836, debido al éxito que obtuvieron, se convierten en modelo para más de una parroquia. Ciertos autores de manuales —por ejemplo, monseñor Devies en Belley, monseñor Feutrier en Beauvais, Bernard Overberg en Münster— no dudan en apartarse del tradicional esquema tridentino. Un notable pionero en este terreno fue Jean-Baptiste Hirscher (1788-1865), profesor de teología moral y pastoral en la Universidad de Tubinga y más tarde en la de Friburgo de Brisgovia, autor de una quincena de obras importantes, algunas de las cuales fueron traducidas al francés. Después de haber criticado los métodos en uso para la enseñanza del catecismo, y haber expuesto sus ideas, añadió el ejemplo al precepto publicando un catecismo mayor y otro menor; este último estuvo en uso hasta 1865 en la diócesis de Friburgo de Brisgovia. También se esforzó en sus tratados teóricos y en sus selecciones

prácticas de homilias por renovar la predicación, tratando de alejarla de los temas abstractos de la moral natural y aproximarla a la pura explicación del evangelio. Por lo demás, sería muy aventurado lanzar un juicio global sobre la predicación de la época. A juzgar por la enseñanza impartida en los seminarios y por los ejemplos que nos son conocidos, esta predicación parece depender todavía en exceso de los sermonarios del siglo XVIII; refleja las preocupaciones apologeticas de la época<sup>17</sup>; está además teñida de grandilocuencia y sentimentalismo romántico. Este rasgo es notorio en la predicación de Lacordaire, que, por otra parte, supo librarse audazmente de las reglas de la composición clásica en sus famosas conferencias de Notre-Dame de París, inauguradas en 1835. Aparte del catecismo, los dos instrumentos favoritos de la acción pastoral son las misiones y las cofradías. Las primeras tuvieron un éxito extraordinario en Francia, concretamente desde 1815 hasta 1830, en Savoya y en Bélgica también después de 1830<sup>18</sup>. Lo mismo que en el «revivalismo» protestante de aquella época, los misioneros buscaban provocar el choque psicológico de la «conversión». Pero, al paso que entre los no católicos aquellas experiencias se concretaban luego en alguna obra de carácter social, por parte de los católicos se proseguía en alguna piadosa cofradía. Estas cofradías habían existido ya en gran número antes de la Revolución y volvieron a florecer después con renovada pujanza, como retoños vigorosos sobre un tronco cortado. Un prefecto del Ardèche comprobaba con indignado estupor que en 1805 las cofradías de penitentes agrupaban en su departamento a unos 6.600 individuos<sup>19</sup>.

¿Cuáles fueron los resultados de todo este esfuerzo: avance o retroceso de la práctica religiosa? No existen, como ya hemos dicho, las estadísticas que permitirían responder a esta pregunta. A falta de datos cuantitativos, ¿podemos fiarnos de las estimaciones venidas de voces autorizadas? El cuadro que éstas nos permitirían esborzar resulta, ciertamente, muy sombrío, lo mismo si se trata de la opinión del nuncio Macchi en relación con Francia<sup>20</sup>, que de la del subsecretario de Estado Capaccini para Alemania<sup>21</sup>, o de las del arzobispo de Malinas para Bélgica<sup>22</sup>, sin hablar de los gritos de angustia que la situación arranca a tantos celosos pastores. Entre los protestantes, la desintegración de los antiguos cuadros sociales, la urbanización acelerada, traen consigo efectos paralelos. El predicador pietista Friedrich Krummacher, al llegar a Berlín en 1847, comprueba que de medio millón de habitantes sólo 30.000 practicaban con cierta regularidad, de los que una gran mayoría eran mujeres. En 1851 se hará un recuento en Inglaterra; para el conjunto del país dará una proporción del 40 por 100 de practicantes dominicales, lo que significa que en muchos sitios el porcentaje sería notablemente inferior. Pero, por otra parte, es un hecho que las obras asistenciales y educativas cristianas prosperan, que la generosidad de los cristianos se muestra sin límites cuando se trata de construir iglesias, de financiar las misiones extranjeras, y es también una realidad que el clero aumenta en cantidad y calidad, que nacen y se desarrollan maravillosamente nuevas congregaciones religio-

sas. ¿Podría nacer todo ello en una sociedad en vías de descristianización? ¿Cómo explicar estas aparentes contradicciones? ¿No será que la práctica religiosa pudo retroceder en cuanto que estaba condicionada por presiones sociales, mientras que se intensificaba allí donde pasaba a ser expresión de una fe auténtica? ¿No es verdad que los frutos de un árbol mejoran cuando éste ha sido podado?

##### 5. RETORNO DE LAS MINORIAS A LA IGLESIA

Lo cierto es que no puede negarse la realidad de un movimiento que impulsa hacia el cristianismo a una parte de las minorías que se habían apartado de él a consecuencia del racionalismo del siglo XVIII. Este reflujo empieza a notarse ya antes de 1789, cuando soplan los primeros aires románticos: se hace evidente en el seno de la aristocracia francesa, lanzada a los caminos del destierro por la Revolución, despojada de sus bienes, herida en sus más sentidos afectos. La desgracia los ha llevado no sólo a buscar los consuelos de la religión, sino a reflexionar. La incredulidad volteriana y la inmoralidad elegante habían producido frutos muy amargos; los ejemplos de heroísmo dados por el clero que se mantuvo fiel, la apología del *Génie du Christianisme*, los escritos de Bonald y de Maistre, la política de los Borbones restaurados, terminaron por llevar a la Iglesia a los mejores elementos de la nobleza francesa. Siguiendo el ejemplo del conde de Artois, futuro Carlos X, modelo de honradez y piedad después de haber escandalizado a la corte de Versalles con sus calaveradas, los Montmorency, los Rohan, los Noailles, los La Rochefoucauld ponen ahora tanto celo en afirmar su fe como sus padres en burlarse de ella. Después de la Revolución de 1830, el movimiento del retorno alcanza también a la burguesía e incluso a aquella juventud estudiantil considerada pocos años antes más bien como totalmente ganada para la irreligión: éste es el resultado de los esfuerzos conjuntos de apóstoles como Lacordaire y Ozanam; puede que también, hasta cierto punto, de esa ley natural que opone los hijos a los padres en sus actitudes morales; quizá, finalmente, haya que ver en todo ello el reflejo de un fenómeno social que está en trance de producirse: la fusión de la burguesía y la antigua nobleza.

En Alemania el movimiento paralelo se presenta como un componente de la ola romántica y nacionalista, que rechazaba, junto con la influencia francesa, el volterianismo, que había sido su expresión más deletérea. La irreligiosidad brutal de los soldados de la Revolución y de Napoleón había actuado, en fin de cuentas, a favor de la Iglesia. El retorno de las minorías germánicas a la religión presentaba el rasgo original de las conversiones de protestantes al catolicismo: miembros de familias principescas, como Adolfo Federico de Mecklenburg-Schwerin, Federico y Fernando de Coburgo-Gotha, nobles de segunda fila como Friedrich von Stolberg, Friedrich von Senfft-Pilsach, escritores como Adam Müller, Friedrich von Schlegel, Joseph Görres,

artistas como Klinkowström y Overbeck. Lo que daba motivo a muchas de estas conversiones queda expresado en una carta de Haller a sus padres, escrita en 1821, para explicarles su retorno a la Iglesia: «Yo veía con la mayor claridad (...) que la revolución del siglo XVI, a la que nosotros damos el nombre de Reforma, es, en sus principios, en sus medios y en sus resultados, la imagen perfecta y la avanzadilla la revolución política de nuestros días». Para otros la quiebra inicial venía dada por el romanticismo y la admiración hacia la civilización medieval, que ahora recupera un puesto de honor. Están también, y puede que sean los casos más numerosos, los que se convierten por motivos estrictamente religiosos y teológicos; éste es, evidentemente, el caso de Newman y sus amigos. En torno al año 1840 el catolicismo británico registraba de dos a tres mil conversiones anuales. Para Estados Unidos faltan estadísticas, pero no podemos omitir el nombre de la admirable Elisabeth Seton (1774-1821), recientemente canonizada por la Iglesia. El catolicismo ganaba no sólo en sentido numérico, sino que estos conversos, almas selectas en general, traían consigo las preocupaciones de su ambiente originario y seguían manteniendo unas conexiones que sólo podían contribuir a enriquecer las perspectivas del catolicismo. El movimiento, desde luego, no era de dirección única; también había católicos que se pasaban al protestantismo, sobre todo entre los que emigraban a Estados Unidos. Pero a falta de algún organismo que llevara cuentas de estos casos es imposible dar siquiera una cifra aproximada.

## 6. LA ACCION CATOLICA LAICA

La fe no puede quedar sin obras; estos cristianos fervorosos tendían con toda naturalidad a ocupar dentro de la vida de la Iglesia un puesto de acuerdo con sus responsabilidades sociales. La aparición de una acción católica laica, complementaria de la labor desarrollada por el clero, es una de las mejores notas de la época. Ya se ha aludido al grupo de Munich, animado por Görres, cuya actividad desbordaba el dominio de lo intelectual, pero tampoco ha de olvidarse su precedente, el círculo de Münster, formado hacia 1800 en torno a la condesa Gallitzin, del que formaron parte, junto con eclesiásticos, como Francisco de Fürstenberg y Bernard Overbeg, laicos, como Stolberg. Un Mérode en Bélgica, un D'Azeglio en Piamonte, son también animadores de obras y de círculos intelectuales a un mismo tiempo. En Inglaterra, Lord Shrewsbury consagra su fortuna a edificar iglesias, y Ambrosio Philips establece el primer monasterio de trapenses en sus dominios de Leicestershire.

También en las Iglesias protestantes la acción de los laicos adquiere esta misma importancia, cuando no mayor, pues en algunas de ellas los laicos forman parte de los organismos dirigentes con plenitud de derechos. Un Wilberforce, un Coleridge, un Lord Ashley, entre los anglicanos; un barón

Von Kottwitz, en Berlín; un Adolph von Tradden, en Pomerania, tomaron parte eminente en el resurgir religioso de sus respectivas naciones.

Pero es en Francia donde aparecen los ejemplos más notables de la acción laica. Ya hemos señalado el puesto eminente que ocupan los laicos en la vida intelectual. Bajo la restauración, los párrocos encuentran su información habitual en «L'Ami de la Religion», un semanario dirigido por un laico, Michel Picot, y a finales de la Monarquía de Julio, en «L'Univers», dirigido por un converso, Louis de Veuillot, mientras que Montalembert, par de Francia, intenta, sin mucho éxito ciertamente, organizar a los obispos para defender los intereses religiosos en el plano de la política. Pero donde la acción del laicado se manifiesta más fecunda es en el terreno de la caridad y de los problemas sociales. Ahí encontramos en primer lugar la famosísima Congregación de París, fundada por un antiguo jesuita en 1801. Dirigida a partir de 1815 por un grupo de aristócratas del *faubourg* Saint-Germain, entre los que se cuenta Mathieu de Montmorency, el «primer barón cristiano», y un presidente del Consejo, Jules de Polignac, no es en sí misma sino una piadosa cofradía mariana cuyo fin es fomentar la vida espiritual de sus miembros mediante reuniones de oración bimensuales. Pero sus miembros crean y dirigen toda una red de obras caritativas y apostólicas: *Société des Bonnes Oeuvres*, dedicada a la visita de hospitales y prisiones; *Société des Bonnes Études*, primer esbozo de los modernos círculos de estudiantes, *Société catholique des Bons Livres* para la difusión de la literatura católica, que tendrá su homóloga en Piamonte bajo la dirección del marqués de Azeglio: Sociedad para la educación de los huérfanos, Institución para jóvenes ciegos, Sociedad de socorro para los pobres vergonzantes, Sociedad de san Francisco de Regis para ayudar a la regularización de los matrimonios. Una Asociación para la defensa de la religión católica, fundada en 1828, trata de realizar ostensiblemente lo que antes se había propuesto la sociedad secreta de los Caballeros de la Fe, fundada a finales del Imperio por los congregantes Ferdinand de Bertier, Alexis de Noailles y Mathieu de Montmorency<sup>23</sup>. También se nota la mano de los congregantes en la Asociación de san José, creada en 1822 por un sacerdote muy original, el abate Lowenbrück; estaba destinada a procurar trabajo a los obreros con patronos cristianos, proporcionándoles un albergue provisional mientras se les encontraba colocación, ofreciéndoles distracciones sanas en todo tiempo, además de cursos de aprendizaje y de perfeccionamiento. Esta asociación llegó a tener cerca de un millar de miembros y hasta siete mil obreros inscritos.

En otras muchas ciudades de Francia se crearon congregaciones afiliadas a la de París. La más eficaz, la de Lyon, era, sin embargo, independiente de aquélla. Animada por un hombre excepcional en su actividad, Benoît Coste, se rodeaba de un profundo secreto. Su acción fue decisiva para el nacimiento de otra asociación que estaba llamada al más amplio desarrollo, la Propagación de la Fe<sup>24</sup>. La Revolución de 1830 debía acarrear la ruina a la mayor parte de estas obras, al privarlas del apoyo del poder y al dispersar a la

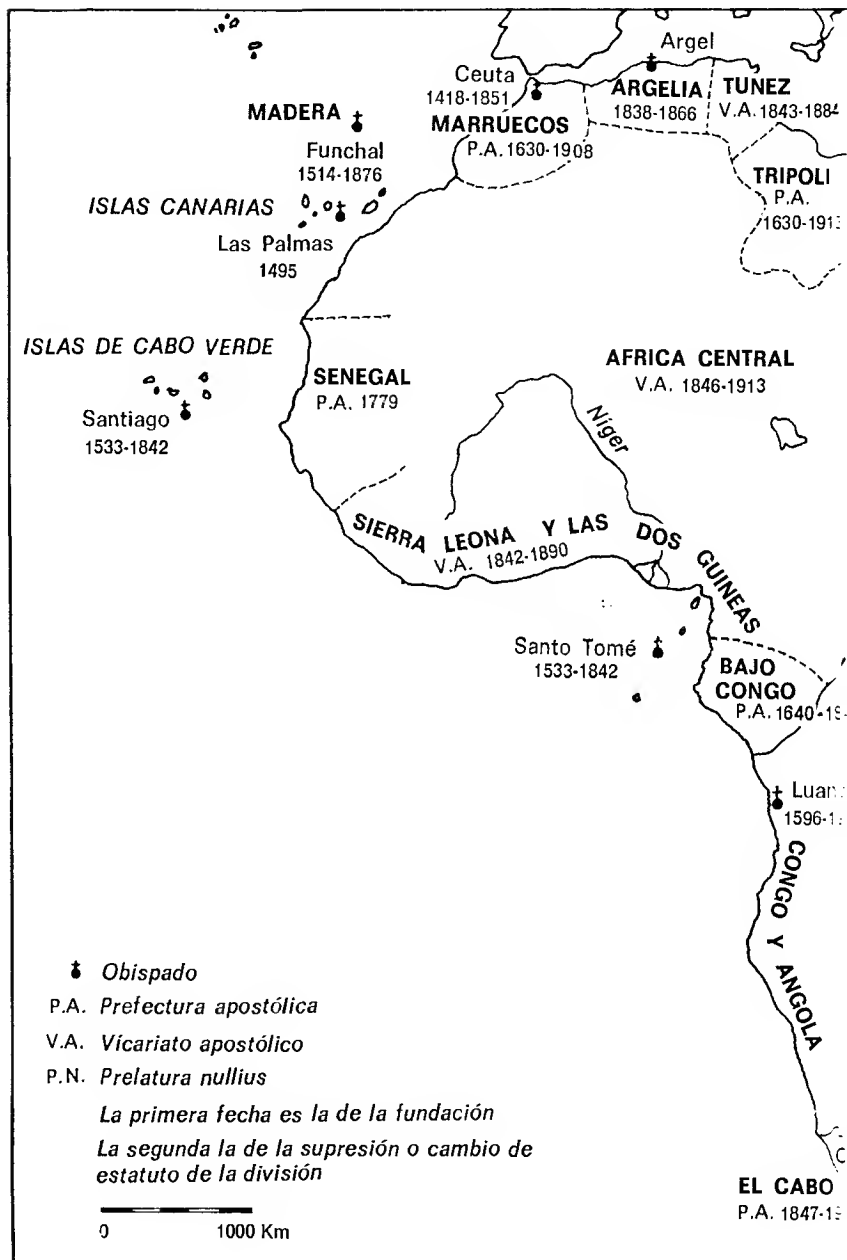
mayoría de sus miembros, pero ello no impidió que en sus filas se formara toda una minoría cristiana que se inició en el servicio de la Iglesia y de las clases menos afortunadas. Ahí se encuentra una de las fuentes del catolicismo social contemporáneo. Entre los congregantes de la restauración por una parte y la generación de Albert de Mun y de Patrice de La Tour du Pin por otra, la continuidad quedó asegurada por Armand de Melun, al que encontramos en la mayor parte de las obras de caridad y sociales desde fines de la Monarquía de Julio hasta 1871. Así, la Sociedad de san Francisco Javier, fundada por él en 1840, hace suyos los objetivos de la Sociedad de san José, destruida por la Revolución de 1830.

En esta época el clan aristocrático conservador no es el único que está en acción; el relevo ha sido tomado por la «nueva ola» de la joven burguesía, de formación liberal, que también ha encontrado su camino de Damasco gracias a la brecha abierta por «L'Avenir». Frédéric Ozanam es el ejemplo más claro de esta nueva estirpe de laicos entregados a la acción católica y social. Oriundo de Lyon, acudió a París para consagrarse a la enseñanza; a los treinta años ya tiene una cátedra en la Sorbona. No contento con afirmar claramente su fe a través de la enseñanza y de todo género de escritos, quiso canalizarla en acción entre los más desheredados de sus hermanos en Cristo. «¡Vayamos a los pobres!», dice a sus jóvenes amigos. Así nace en mayo de 1833 la Sociedad de san Vicente de Paul, cuyas células básicas conservarán el nombre de «conferencias», como un recuerdo de los tiempos en que estos jóvenes sólo se reunían para discutir de historia, filosofía y religión. La primera y más importante actividad de Ozanam y sus compañeros consistía en la visita de los pobres a domicilio, iniciada en el distrito parisino de la calle Mouffetard, que guardaba todavía su carácter pueblerino. Allí trabajaba desde hacía años una religiosa de san Vicente de Paul, la hermana Rosalie Rendu, que también inspiró a Armand de Melun; orientó en sus primeros pasos a los cofrades de la nueva sociedad. Pronto se convirtieron éstos en modelo para otras personas de buena voluntad; las «conferencias se multiplicaron en París, en provincias y en el extranjero; a partir de 1848 su número era de 262 en Francia y de 160 al otro lado de las fronteras. A la obra básica de la visita a los pobres se añadían, según las circunstancias, todo un abanico de obras especializadas de asistencia.

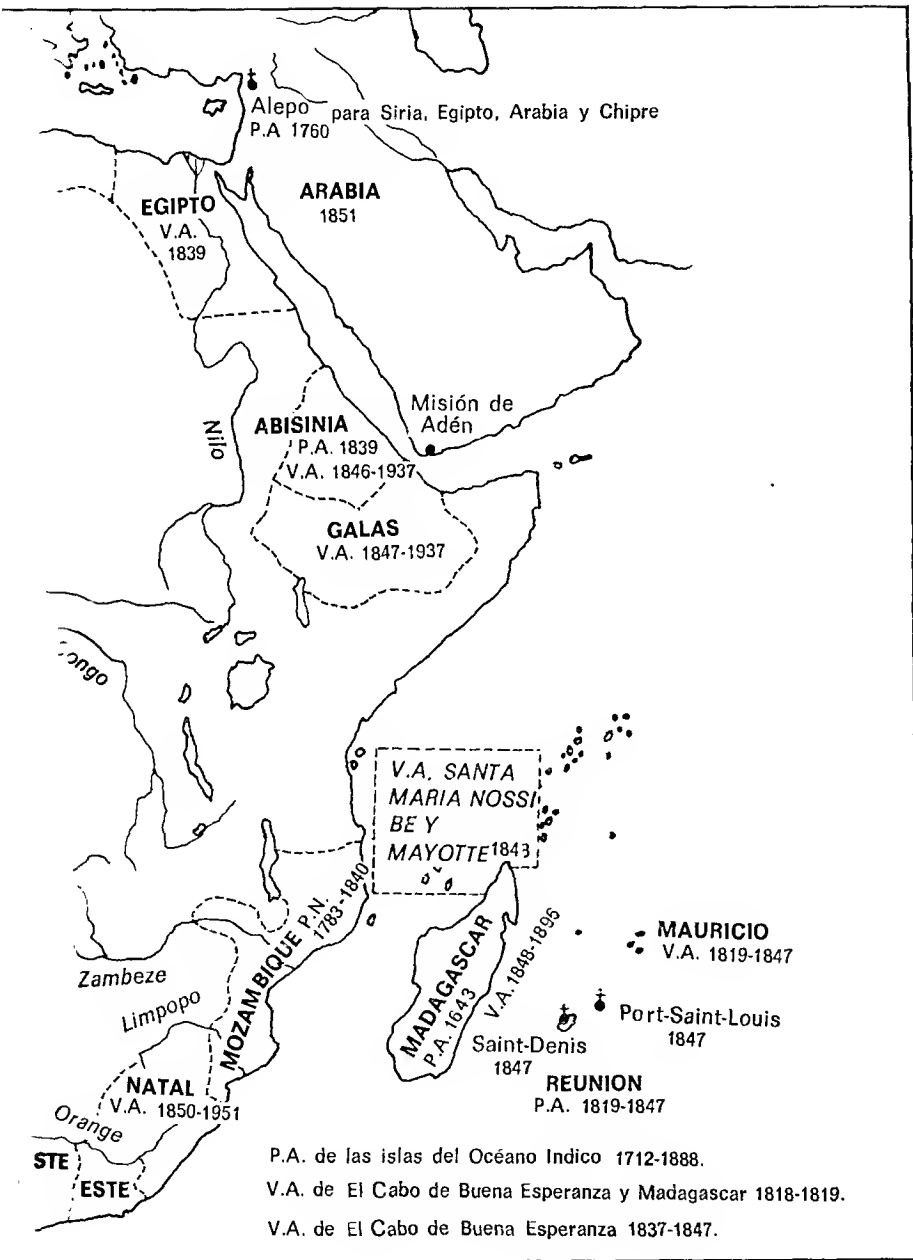
## 7. RENACEN LAS ANTIGUAS ORDENES Y BROTAN OTRAS NUEVAS

El fervor de estos grupos de laicos comprometidos en obras de caridad y de apostolado habría de conducirlos frecuentemente a convertirse en verdaderas congregaciones religiosas. Entre los mismos protestantes aparecían asociaciones de diaconisas, de hermanos de la enseñanza, como los que estableció en Hamburgo el pastor Johann-Henrich Wichern, émulo de Dom Bosco en el celo por la juventud. La eclosión de la vida religiosa a comien-





LAS MISIONES EN AFRICA EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIX



zos del siglo XIX puede que sea el síntoma más significativo del renacimiento de la vida espiritual en el seno de la Iglesia, sobre todo comparándola con la decadencia de las grandes órdenes en el XVIII, con el cierre de monasterios ordenada por los gobiernos católicos, tanto en Francia como en Austria, y con la supresión de la Compañía de Jesús. Esta ola de hostilidad culmina en la Francia revolucionaria que suprime radicalmente todas las congregaciones religiosas, bajo pretexto de que los votos religiosos son contrarios a los derechos del hombre. El clero regular parece ya reducido a la nada, hasta el punto de que el concordato napoleónico ni siquiera alude a él. Pero no se puede encadenar el Espíritu. Apenas decretó la Asamblea constituyente francesa la abolición de la vida religiosa, empezó ésta a renacer y crecer, por así decirlo, bajo sus mismos pies. En París un antiguo jesuita, el padre Picot de Clorivière, crea dos congregaciones clandestinas, la Sociedad del Corazón de Jesús para hombres y las Hijas del Corazón de María para mujeres. Esta última, que contaba con 254 miembros ya en 1798, estaba destinada a prosperar, manteniéndose hasta nuestros días en esa misma penumbra que protegió sus orígenes; los miembros de la primera, en cambio, terminarían fusionándose con la Compañía de Jesús reconstituída; eran 71 en 1798.

Casi al mismo tiempo que se realizaba la fundación del padre Clorivière, dos sacerdotes franceses emigrados, Tournely y Broglie, creaban una Sociedad de Sacerdotes del Sagrado Corazón, cuya finalidad era, como en el otro caso, revivir el ideal ignaciano. Al mismo tiempo, Nicolás Paccanari fundaba en 1797 en Spoleto, con idéntico objetivo, la Sociedad de la Fe de Jesús. Estos dos pequeños grupos se fusionaron en 1799, y los «Padres de la Fe», como se les llamó, abrieron colegios y otros establecimientos en los Estados austríacos; el cardenal Fesch los introdujo en Lyon. Sin embargo, la Compañía de Jesús sobrevivió como tal de la manera más inesperada, bajo la protección de una soberana cismática, la zarina Catalina II, que se había negado a permitir la publicación y aplicación de sus Estados de la decisión tomada por Clemente XIV. En 1801, a petición expresa de Pablo I, Pío VII regularizó esta extraña situación mediante un breve que anulaba para el Imperio ruso los efectos de la bula de 1773. Esta decisión se hizo extensiva el 30 de julio de 1804 al reino de Nápoles, pero la conquista francesa acaecida poco después no permitiría sacar todas las ventajas posibles. Pío VII soñaba desde su coronación con reparar el error de Clemente XIV. Pudo cumplir su deseo poco después de su regreso a Roma; el 7 de agosto de 1814, en la fiesta de san Ignacio de Loyola, fue proclamada en su presencia en la iglesia de Gesù, la bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, por la que se restauraba la Compañía de Jesús en toda la catolicidad; al mismo tiempo se le restituían sus principales casas en los Estados romanos. Cuarenta años habían pasado desde la dispersión; apenas quedaban ya 800 antiguos jesuitas. Pero la sociedad iba a reflorcer maravillosamente bajo el generalato de los reverendos padres Fortis (1820-1829) y Roothan (1829-1853); en 1820, los jesuitas eran ya 2.000, y 6.000 en 1850.

Las antiguas órdenes monásticas tardaron más en rehacerse; en muchos casos la Santa Sede procuró aprovechar la ocasión para imponerles ciertas reformas. La más gravemente afectada había sido la venerable orden de san Benito, cuyo desmantelamiento había sido iniciado, mucho antes de la Revolución, por la «Ilustración»: de mil quinientos monasterios existentes a mediados del siglo XVIII, sólo una treintena sobrevivían a la caída de Napoleón. La solicitud de Pío VII para con su propia familia religiosa, la protección generosa del rey Luis I de Baviera permitieron a los benedictinos abrir de nuevo algunas casas en Alemania y en Italia. En Francia la restauración benedictina fue obra de un antiguo discípulo de Lamennais, el abad Próspero Guéranger, que rescató en 1832 el antiguo priorato de San Pedro de Solesmes. La especialísima solicitud de Gregorio XVI permitió vencer la oposición del obispo de Le Mans; un breve de 1 de septiembre de 1837 hizo de Solesmes la cabeza de una nueva congregación benedictina cuya irradiación habría de prolongar la obra restauradora de la liturgia emprendida por su fundador. Otro amigo de Lamennais, Henri Lacordaire, el prestigioso orador romántico, restauró en Francia la orden de los dominicos; su ardor liberal introduciría un estilo nuevo en toda la orden cuando fue nombrado maestro general de la misma uno de sus discípulos, el padre Jandel.

Otras congregaciones relativamente recientes participan también en esta nueva floración. Puede ponerse como ejemplo, en cuanto a las congregaciones de varones, la sociedad de los redentoristas; a la muerte de su fundador, san Alfonso de Liguorio en 1787, sólo contaba con once casas y 200 religiosos, sin haber traspasado aún las fronteras de Italia; pero apenas se cierra el período revolucionario, san Clemente Hofbauer la extiende por Suiza y Alemania; su discípulo y sucesor, el padre Passerat, funda no menos de 44 casas, entre 1820 y 1858, en Alemania, Francia, Bélgica, Holanda, Inglaterra y hasta en los Estados Unidos. La misma vitalidad resalta en las congregaciones femeninas; las Hijas de la Caridad de san Vicente de Paúl acrecientan sus efectivos de 1.600 a 8.000 religiosas entre 1807 y 1849. Hay congregaciones que hasta entonces se habían mantenido dentro de los límites de un país o de una diócesis, pero que de pronto se extienden por todo el mundo; así, las religiosas de San Pablo de Chartres, las de Nuestra Señora de la Caridad del Buen Pastor.

Restauración de las órdenes aniquiladas, fecundidad súbita de las congregaciones antiguas o recientes, pero también creaciones completamente nuevas. Si bien faltan datos estadísticas precisos, puede afirmarse que ninguna época en la historia de la Iglesia se ha visto bendecida con una cosecha tan espléndida. En este impulso creador hay varios rasgos que merece la pena destacar. Ante todo, el hecho de que surgen del *humus* mismo de la comunidad cristiana: las más de las veces la iniciativa tiene orígenes muy humildes y la autoridad, episcopal o pontificia, sólo interviene para ratificar, regularizar, alentar... podar algunas veces.

En segundo lugar, la mayoría de las nuevas congregaciones se parecen

tanto en sus objetivos y actividades que causa desconcierto esta aparente anarquía: un menor número de asociaciones, pero mejor organizadas, ¿no habrían resultado más eficaces? Pero esta multiplicidad es el resultado precisamente de ese carácter de generación espontánea que ha hecho surgir en mil lugares diferentes los instrumentos adecuados para resolver necesidades análogas; que muchas de estas congregaciones hayan permanecido largo tiempo confinadas dentro de un marco diocesano se explica quizá menos por el aislamiento material de las diversas provincias que por el cuidado celoso que mostraron muchos obispos por mantener bajo su mano a los auxiliares del clero secular: la resuelta hostilidad de eminentes prelados, como monseñor Affre y monseñor Sterckx contra los religiosos contemplativos es muy significativa.

Un tercer rasgo es el carácter práctico y, por decirlo así, polivalente de esas asociaciones nuevas; pocas fundaciones contemplativas: para ello ya están las antiguas órdenes; en compensación, cada necesidad social provoca la correspondiente respuesta, desde el cuidado de los sordomudos hasta la reeducación de las prostitutas. Lo más frecuente es que la asistencia a los pobres y a los enfermos se una, en el programa declarado por la sociedad, a la instrucción popular; es raro que cualquiera de estas congregaciones, llegada a un cierto grado de desarrollo, no se sienta impulsada a trabajar también en el campo misional.

Llama la atención, en cuarto lugar, el gran número de institutos de hermanos dedicados a la enseñanza; junto a la antigua congregación de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, fundado por san Juan Bautista de la Salle, que en esta época adquiere nueva pujanza y expansión mundial (en 1811, 274 hermanos y 42 casas; en 1845, 3.792 hermanos y 469 casas), nacen más de veinte nuevas asociaciones del mismo tipo. Finalmente, esta nueva fecundidad de la vida religiosa se manifiesta en Francia con mayor fuerza que en otras partes; es allí donde tienen origen las congregaciones que habrán de tener un desarrollo internacional, como los Oblatos de María Inmaculada de monseñor de Mazenod (1816), los marianistas del padre Chaminade (1816), las Damas del Sagrado Corazón de santa Sofía Barat, las hermanas de San José de Cluny de santa Ana María Javouhey, los padres y las hermanas de Santa Cruz del abate Moreau; también pululan allí numerosas pequeñas sociedades locales: de un centenar de instituciones enumeradas por monseñor Heimbücher durante el período de 1800-1850<sup>25</sup>, aproximadamente dos tercios son francesas. Reacción que prueba al mismo tiempo la juventud perpetua de la Iglesia y la función indispensable que en ella tiene la vida religiosa.

## 8. CARACTERES DE LA ESPIRITUALIDAD DEL TIEMPO

No es fácil caracterizar la espiritualidad que animaba tantas obras y a tantos de sus impulsores. En este terreno más que en ningún otro será preciso

contentarse con impresiones superficiales. En la masa de libros piadosos, abundantemente producidos gracias a los progresos materiales de la industria editorial, se buscarían en vano obras que hayan podido imponerse a los contemporáneos o a las generaciones siguientes: nada que pueda compararse con los escritos de los grandes místicos del siglo XVI o los grandes teólogos del XVII. En consecuencia, faltan las cumbres que permitirían señalar las líneas maestras.

Se percibe, ciertamente, la influencia de los tiempos; la del pesimismo jansenista, por ejemplo, perpetuado en Francia a través de la formación dada en los seminarios, exaltada y endurecida por la persecución revolucionaria; en muchos santos personajes de la época, el cura de Ars entre otros, el sentimiento religioso parece expresarse ante todo por los gritos de angustia ante la justicia divina, los gemidos y los llantos por los pecados del mundo. Idéntico pesimismo se encuentra en grandes sectores del protestantismo en que la predicación popular se dedica a inspirar el horror al pecado y el temor a las penas eternas. En el terreno práctico todo ello se traduce por una moral rigorista que atribuye especial importancia a determinadas prácticas, como las del ayuno y la abstinencia. En las parroquias rurales los párrocos niegan los sacramentos a los jóvenes culpables de haber bailado, alejándolos así definitivamente de la Iglesia. Sólo raramente se recibe la eucaristía, y ello con temor reverencial. Afortunadamente, en este punto se va iniciando una reacción; el catolicismo italiano, más sonriente, da aquí el ejemplo; el santo cura Cottolengo instituye la comunión diaria para sus religiosas hospitalarias de Turín y él mismo la distribuye cada mañana a los niños y enfermos que la piden. Newman, al llegar a Milán en 1846, nota con sorpresa que hay numerosas comuniones en las misas de entre semana. El libro del abate Gerbet, *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique* (1829), abre el camino en Francia hacia una mejor comprensión. En forma diferente, la piedad eucarística se beneficia de iniciativas como la de monseñor Miollis, que introduce la adoración perpetua en Marsella el año 1837. En cuanto al rigorismo jansenista, irá retrocediendo ante la moral ligoriana<sup>26</sup>, y puede que también gracias a las posiciones recuperadas por la Compañía de Jesús, adversaria tradicional de la escuela de Port-Royal.

Otra influencia muy sensible es la del romanticismo; la piedad adopta muchas veces las expresiones ampulosas del sentimentalismo a la moda: torrentes de lágrimas, transportes inefables, tiernas efusiones, sublimes arrobos... Más allá de esta palabrería dulzona pueden señalarse dos rasgos muy propios del romanticismo: «La atmósfera romántica —señala monseñor Nédoncelle— ha contribuido muchas veces a que se calificara de dolor insufrible lo que era simplemente condición un tanto dura de la existencia (...) Es innegable que hasta entre los autores espirituales del siglo XIX se deslizó una exaltación confusa del dolor, falseando algunas de sus ideas»<sup>27</sup>. El mismo autor descubre una tendencia a individualizar la devoción, a cargar el acento en el logro de la salvación personal, a interiorizar la oración hasta el punto de relegar a un segundo plano los aspectos comunitarios del culto, el valor

eminente y santificador de la alabanza de adoración. No es menos cierto, sin embargo, que bajo la influencia del romanticismo y de la teología nueva, al menos en Alemania, se redescubrían algunos de los aspectos comunitarios de la liturgia que habían sido descuidados en el siglo anterior.

El romanticismo es responsable, finalmente, de un rasgo característico de la religiosidad en esta época: el atractivo de lo maravilloso en todas sus formas: apariciones, milagros, revelaciones, sin hablar de las supersticiones más crasas, cuyo origen está en un folklore secular que todavía estaba vivo sobre todo en las zonas rurales<sup>28</sup>. En una época en que hormigean las sectas esotéricas<sup>29</sup>, cuando espectros y demonios son accesorios indispensables del teatro y la novela, los católicos más ilustrados se muestran también sensibles a las manifestaciones sobrenaturales; un Görres les consagra algunas series de lecciones publicadas más tarde en cuatro volúmenes bajo el título de *Christliche Mystik* (1836-1842); Newman recoge con avidez los oráculos que pronuncia una religiosa polaca exiliada en Roma; los milagros atribuidos al príncipe Hohenlohe hacen acudir muchedumbres enteras; Clemens Brentano se hace intérprete de las visiones fantásticas de la estigmatizada Catherine Emmerich; en Roma se estudia muy seriamente un fenómeno atmosférico que hizo aparecer un día de 1826 en el cielo de Migné (Maine-et-Loire) la forma de una cruz.

La devoción doliente, intimista, sentimental, halla una de sus expresiones favoritas en el culto al Sagrado Corazón de Jesús, pero no tal como lo había entendido un san Juan Eudes en el siglo XVII, fuertemente enraizado en la teología berulliana del Verbo Encarnado, sino tal como se había desarrollado dentro de los muros de los conventos de la Visitación, inspirando con sus llamaradas y sus llagas el amor de reparación, la penitencia expiadora, exaltando el carácter humano, uno se atrevería a decir casi carnal, de la piedad hacia el Hombre-Dios. A todo esto se añade, para que resulte más atractivo a todo un sector del pueblo devoto, el uso que habían hecho del emblema del Sagrado Corazón las heroínas de la Vendée sublevadas contra la Revolución. No es de extrañar, por consiguiente, que tantas congregaciones fundadas en el curso de los primeros decenios del siglo XIX se colocasen bajo el patrocinio de los Corazones de Jesús, de María o de ambos a la vez.

La devoción al Corazón de María es un aspecto más del gran auge que conoce en esta época la piedad católica hacia la Virgen Madre. Esta devoción es ciertamente demasiado esencial a lo largo de toda la historia de la Iglesia como para ver en este movimiento un caso más de influjo romántico. Pero se puede pensar también que en la renovación del culto mariano debieron de tener alguna parte la reacción sentimental contra el racionalismo y una mejor apreciación del cristianismo medieval. Sean cuales fueren las causas, el hecho en sí constituye una verdadera explosión: la gran mayoría de las congregaciones nuevas que entonces se forman lo hacen bajo la invocación de María, entre los hombres<sup>30</sup> y más aún entre las mujeres, mostrando una gran preocupación por celebrar todos los episodios de la vida de María, desde la

Natividad hasta la Asunción, y todos sus atributos<sup>31</sup>; entre éstos, la Inmaculada Concepción goza de especial favor: se cuentan no menos de veintitrés fundaciones que adoptaron este título entre 1805 y 1854, fecha en que será proclamado el dogma. Dos hechos contribuyeron más que ningún otro a popularizar la devoción mariana. El primero es la aparición en 1830 de la Santísima Virgen a una joven novicia de las Hijas de la Caridad, sor Catalina Labouré, en la capilla de la casa madre de la rue du Bac, en París. De ahí surgió una poderosa corriente de devoción mariana que se materializó en la medalla milagrosa y en las asociaciones de Hijas de María. El otro hecho es la fundación en 1837 de la Cofradía del Santísimo e Inmaculado Corazón de María por el abate Desgenettes, párroco de la iglesia de Nuestra Señora de las Victorias, también en París; esta asociación «para la conversión de los pecadores» registró tantos favores espirituales que muy pronto contó con más de cien mil hombres en todas las partes del mundo católico.

Todas estas formas de culto, desafortunadamente, no servían de preparación para una mejor inteligencia del culto público, de la oración oficial de la Iglesia. La reacción favorable a la piedad litúrgica se inicia con Dom Guéranger, pero sus frutos tardarán todavía mucho en recogerse en forma de resultados tangibles. Por lo demás, tampoco carecían de defectos las concepciones del fogoso abad de Solesmes; al igual que los románticos de su tiempo, daba excesiva importancia a la reconstrucción arqueológica de un culto medieval de autenticidad dudosa; estaba tan escasamente dispuesto a permitir una participación de la comunidad cristiana, que se negaba, por ejemplo, a permitir que se tradujera en lengua vulgar el canon de la misa en los misales destinados al uso de los fieles. Por otra parte, su ultramontanismo militante pretendía imponer en todas partes la uniformidad de la liturgia romana<sup>32</sup>, desdeñando no sólo las liturgias galicanas de origen relativamente reciente, sino, lo que era más grave, las venerables liturgias orientales. En otros países se sentía ante todo la preocupación de asociar al pueblo a la oración oficial de la Iglesia. Sailer pedía a sus sacerdotes que hicieran todo lo posible para que sus fieles comprendieran todas las palabras, todos los gestos del Santo Sacrificio; un profesor de Tubinga, J.-B. Hirscher, avanzaba en 1821 ideas muy audaces: supresión de las misas privadas, de las misas sin comunión de los fieles, que debería darse bajo las dos especies, empleo de la lengua vulgar, que permitiera una participación más activa en los cantos y plegarias litúrgicos. Es también lo que pide, por la misma época, el sacerdote inglés Joseph Berrington.

Pero mientras se imponía poco a poco la revolución litúrgica, preparada en profundidad por la eclesiología de Möhler, tanto o más que por la arqueología de Dom Guéranger, habrían de seguirse organizando en las grandes iglesias aquellos desdichados servicios de culto como el que un día escandalizó, en Alemania, al gran campeón de la restauración medieval en Gran Bretaña, August Welby Pugin: «Recuerdo la gran devoción con que penetré bajo las prodigiosas bóvedas de Colonia para asistir a lo que yo me esperaba



que sería un servicio de acuerdo con la majestad del monumento. Me arrodillé fuera del coro, donde, con gran sorpresa mía, se apiñaba una masa de laicos que se empujaban y permanecían de pie. La gran campana dejó de sonar; un miserable puñado de sacerdotes y canónigos entraron en la sillería, que ocuparon junto con una tropa abigarrada de hombres y mujeres, la mayor parte de los cuales, a juzgar por su comportamiento, debían de ser protestantes. De pronto empezó a escucharse un preludio de violines, un maestro hizo su entrada *à la Jullien*, con varias mujeres ataviadas a la moda, con cuadernos de música en sus manos. Un formidable estrépito de orquesta atacó lo que debían ser los *kyries*. Los imponentes pilares, los arcos, las bóvedas, todo parecía desaparecer; yo no me encontraba ya en una catedral, sino en un concierto vulgar o en un jardín de invierno (...). Me sentía agonizar. Tan pronto teníamos un coro de bandidos como las notas quejumbrosas de un ruiseñor. Mientras se ejecutaba esta miserable parodia de servicio divino, las naves laterales no eran más que una masa de ociosos»<sup>33</sup>. No estaban mejor atendidas las iglesias de París, si hemos de creer a Montalembert: «Cada vez que en el programa de cualquier fiesta aparezca el anuncio de que el órgano estará a cargo de M..., se puede asegurar por anticipado que se van a escuchar algunos aires de la última ópera, unos vales, unas contradanzas, unos trinos..., pero jamás un motete impregnado de sentimiento religioso»<sup>34</sup>. En cuanto a las melodías de los cánticos al uso, se sabe que las más de las veces estaban tomadas de las canciones profanas, de las que era posible evocar la melodía original, ligera o triste. Hay que reconocer que la himnología protestante, tan maravillosamente fecunda en esta época, tanto en Alemania como en los países de habla inglesa, produjo obras mucho más bellas. Las músicas de Haendel, de Bach, de Mendelssohn proporcionaban, es cierto, una inspiración más noble. A falta de una música que pudiera decirse auténticamente religiosa, los grandes compositores de la época, Beethoven, Listz, Schubert, Berlioz, hicieron al menos la ofrenda de su genio en algunas obras de inspiración religiosa que han enriquecido el patrimonio de la humanidad: misas, oratorios, motetes.

## 9. EL ARTE RELIGIOSO

No podría decirse lo mismo de las artes plásticas, pintura y escultura. Aparte de los dos grandes frescos de Eugène Delacroix en la iglesia de San Sulpicio de París («La lucha de Jacob con el ángel» y «Heliodoro expulsado del templo») no puede decirse que la idea cristiana haya inspirado otras obras maestras. Si la piedad, la buena voluntad y el estudio constante de los maestros del *Quattrocento* hubieran sido suficientes para obtener estos resultados, los tendríamos en la escuela de los «Nazarenos», fundada en Roma por el pintor alemán converso Federico Overbeck (1789-1869). Pero las obras de este grupo, por muy meritorias que fuesen en su búsqueda de una auténtica

inspiración religiosa, no dejaban de ser *pastiches* artificiales y fríos, muy en desacuerdo con la estética general de su tiempo.

Este es también el reproche que se le puede hacer a la arquitectura religiosa en su esfuerzo por resucitar el estilo gótico ogival. El romanticismo posrevolucionario es el responsable de ello al poner de moda una Edad Media más o menos imaginaria. Reaccionando contra los templos paganos, como esa iglesia de la Madeleine de París —«masa informe e ininteligible», a decir de Montalembert—, Chateaubriand, Victor Hugo, Montalembert, François Rio, Arcisse de Caumont, en Francia; Walter Scott, Pugin, en Inglaterra; Reichensberger y los hermanos Boisserée, en Alemania, exaltan la arquitectura «cristiana» de la Edad Media, a la que los partidarios rezagados del neoclasicismo llaman «arquitectura de murciélagos». Quizá hayamos de lamentar que las campañas de aquéllos sirvieran para cortar el curso de la evolución normal del arte neoclásico, pero al menos hay que concederles el mérito de haber salvado tantas iglesias venerables amenazadas por la piqueta de los demolidores de la «banda negra» o afeadas por el vandalismo de un clero ignorante; la terminación de la catedral de Colonia, a partir de 1823, por Boisserée; la restauración, más tarde, de las iglesias de Vézelay, de Saint-Denis, de Notre-Dame de París, por Viollet-le-Duc, son también obras encomiables. Pero cuando se trataba de construir iglesias totalmente nuevas, la obsesión del gótico llevaba a levantar torpes imitaciones, como la iglesia de Santa Clotilde de París, comenzada en 1846, cuya frialdad no cede en nada a la de la arquitectura neoclásica o «basilical» que se continuaba levantando bajo los cielos italianos.

El fracaso del arte propiamente cristiano ilustra indudablemente el fenómeno más amplio del divorcio entre la sociedad civil y la Iglesia, del repliegue sobre sí mismo de un cristianismo que ya no era capaz de ser el elemento subyugante y unificador de una civilización en la que los hombres consideraban más importante dominar el universo material que alcanzar el Reino de los Cielos.

## 10. LA UNION ENTRE LAS IGLESIAS

El peligro de secularización de la sociedad moderna debiera haber actuado como exigencia unificadora de todos los que pretendían mantenerse fieles a Cristo. En vísperas de la gran Revolución, el suizo Lavater escribía: «Vivimos en un tiempo en que el hombre no debería hablar ya de catolicismo y de protestantismo como de dos cosas contradictorias, sino que las almas sinceras de ambos partidos deberían unirse para salvaguardar lo esencial del cristianismo, la fe en Cristo, fuente de caridad cristiana»<sup>35</sup>. Los acontecimientos de finales del siglo eran los más aptos para hacer germinar esta idea, y, efectivamente, se repite con insistencia en el curso de los años de la reconstrucción de las Iglesias. Indudablemente, algunos conciben la idea como una reunión pura y simple de los disidentes, cuyos ojos se supone que se habrán

abierto al fin como resultado de las pruebas sufridas. Este es, al parecer, el sueño de Lamennais en sus primeras meditaciones de 1807 sobre los temas que desarrollará más tarde. Pero hay también quienes buscan la forma de trascender las diferencias doctrinales, con un espíritu que se aproxima mucho a lo que hoy llamamos ecumenismo. Así, en Alemania, Johann-Michael Sailer (cf. pág. 334). También, y ello resulta muy sorprendente, Louis de Bonald; en dos artículos entregados al «*Mercure de France*» en 1806 explica que la Revolución ha hecho olvidar muchos de los agravios que sirvieron de causa o de pretexto a la Reforma del siglo xvi. Las opiniones teológicas de los protestantes son menos tajantes que en sus orígenes; los ministros predicán hoy la moral que nos es común más que los dogmas que nos separan. El poder político puede y debe fomentar una unión que, desde su punto de vista, sería tan de desear. Un antiguo oratoriano, Tabaraud, publica en 1808 un tratado histórico, *De la réunion des communions chrétiennes*, y concluye que sería posible una fusión si los protestantes hiciesen algunas concesiones en el terreno de la doctrina, en el que, después de todo, admiten numerosas variantes, mientras que los católicos deberían prestarse a ciertos arreglos disciplinares, concretamente a propósito del matrimonio de los sacerdotes.

En lo referente a la Iglesia oriental ortodoxa se habían suscitado entre los católicos grandes esperanzas debido a la actitud de los zares Pablo I y Alejandro I, así como por el movimiento de conversiones que en esta época se insinúa entre la aristocracia rusa. El pacto de la Santa Alianza de 1815 es la más brillante manifestación de los sueños generosos del zar, que aspira a reunir en un solo haz todas las fuerzas cristianas; sabido es que favoreció en su Imperio la difusión de las sociedades bíblicas protestantes. La parte que tuvo el romanticismo en este ideal aparece clara en el hecho de que se trata también de una de las preocupaciones de Chateaubriand; sabemos que habló de ello con el zar Alejandro durante el congreso de Verona; en noviembre de 1823 escribió a su amigo La Ferrounays: «Quisiera vivir lo bastante para ver al emperador Alejandro realizar con nosotros grandes cosas: la reunión de las Iglesias griega y latina..., etc.».

Pero en esta época se borran casi enteramente las perspectivas unionistas. La restauración de las estructuras eclesiales, la renovación intelectual y espiritual en el seno de cada una de las comunidades ponen de relieve las líneas de separación momentáneamente desdibujadas. La Rusia de Nicolás I se cerraría en un nacionalismo eslavo y ortodoxo, y por parte católica los progresos paralelos del ultramontanismo teórico y de la centralización romana provocarían la hostilidad de los protestantes. ¿Cómo podrían pensar éstos en unirse a los católicos cuando entre ellos mismos se multiplicaban las escisiones? Tabaraud, en la segunda edición de su libro (1824), reconoce con tristeza que el momento favorable ya había pasado. A finales del reinado de Gregorio XVI, la Iglesia católica se presenta más atrincherada que nunca en una actitud obsesiva e intransigente que frena toda tentativa de diálogo. En el protestantismo, en cambio, empezaba a manifestarse una sana reacción contra

la tendencia fragmentadora. Federico Guillermo IV de Prusia, ayudado por su ministro Bunsen, trata de encontrar alguna forma de colaboración con la Iglesia de Inglaterra; en 1846 el rey de Wurtemberg organiza en Berlín una reunión de los delegados de las *Landeskirchen* de Alemania y en Londres se funda una Alianza Evangélica para aproximar entre sí a las comunidades cristianas no católicas, esbozo del movimiento ecuménico contemporáneo.

## 11. LAS MISIONES

Las tendencias unionistas entre los protestantes se vieron reforzadas indudablemente por los imperativos de la acción misionera. En este terreno habían sacado una neta ventaja a los católicos, merced sobre todo al celo realmente admirable de los cristianos anglosajones de las diversas comunidades. Hay algunos factores de orden general que explican esta preponderancia británica en la expansión del cristianismo durante la primera mitad del siglo XIX. Inglaterra domina por entonces en Occidente, por su riqueza y por el prestigio de haber vencido a Napoleón; extiende sobre el mundo entero sus redes comerciales y envía sus excedentes de población a América, Africa del Sur y Australia, consolidando además sus posiciones en las Indias orientales y occidentales. Mientras que el continente europeo se desgarraba en revoluciones y guerras, al amparo de la bandera británica nacían las sociedades que durante todo el siglo apoyarán el esfuerzo misionero: la *Baptist Missionary Society* en 1792, la *London Missionary Society* (1795), en que colaboran ya muchas Iglesias del *Dissent*, la *Church Missionary Society* (1799), órgano de la Iglesia establecida, la *Britisch and Foreign Bible Society*, que aspira a que todas las poblaciones del globo conozcan la Biblia, y otras muchas sociedades, tanto en Inglaterra como en Escocia. El espíritu misionero gana también rápidamente a los protestantes de los Estados Unidos: desde 1810 funciona en Andover el *American Board of Commissioners for Foreign Missions*, y en 1816 una *American Bible Society*; en el curso de los años siguientes se multiplicarán las fundaciones, pues cada secta —¡y Dios sabe cuántas son!— aspira a tener su propia organización misional.

Desde 1794 los misioneros británicos abordan Nueva Zelanda, y desde 1796 —es decir, treinta años antes que los católicos— desembarcan en Tahití. Africa negra es aún prácticamente desconocida; China es país prohibido hasta 1840; América Latina es impermeable. En consecuencia, los esfuerzos se orientarán sobre todo hacia las Indias orientales y Oceanía.

El protestantismo alemán concentra sus esfuerzos sobre las comunidades germánicas establecidas en Norteamérica, y allí principalmente van a parar los recursos de la *Norddeutsche Missionsgesellschaft*, nacida en el año 1836 gracias a la fusión de otras varias sociedades más antiguas, mientras que el *Gustav Adolf Verein* (1832) tiene como propósito ayudar a los protestantes establecidos en países católicos. Análogas preocupaciones nacionales animan

a las sociedades misioneras danesas y suecas. Por el contrario, las de Suiza y Holanda —*Evangelische Missionsgesellschaft* de Basilea (1815), *Société évangélique* de Ginebra (1831), *Nederlandsche Zendelinggenootschap* de Rotterdam (1797)— envían a sus misioneros a trabajar al lado de los británicos en Asia y en Africa.

Se van destacando ya los rasgos que diferenciarán a la misión protestante de la católica: personal laico casi en su totalidad, incluyendo desde muy pronto una cierta proporción de mujeres; importancia primordial atribuida al conocimiento de la Biblia; preocupación por actuar sobre las estructuras sociales y las condiciones materiales de existencia tanto como sobre las almas, de donde brota la generosidad en erigir hospitales y escuelas, el ardor en combatir el alcoholismo, la poligamia y la pereza; tendencia a imponer en todos los climas la indumentaria exigida por el pudor victoriano y en todas las civilizaciones las normas anglosajonas de vivir y pensar.

En el curso de la segunda mitad del siglo XIX, las misiones católicas experimentaron las consecuencias del retroceso de la expansión colonial que hasta entonces habían desarrollado las potencias católicas —España, Portugal, Francia— en provecho de los países no católicos, Inglaterra y Holanda. En los lejanos territorios controlados aún por las coronas católicas, el régimen del Real Patronato (o *Padroado* portugués), que tan útil había sido en los primeros tiempos, se convertía en un estorbo para la evangelización al caer en manos de gobiernos imbuidos de espíritu racionalista. La malhadada solución que se dio al problema de los ritos chinos<sup>36</sup> había significado un duro golpe a la expansión cristiana en Extremo Oriente. Finalmente, la persecución sorda de los gobiernos «ilustrados» contra las órdenes religiosas y, por encima de todo, la disolución de la Compañía de Jesús, secaban la misma fuente de los efectivos misioneros. Luego vino la gran tormenta: disolución total de las órdenes religiosas, debilitamiento numérico y divisiones del clero diocesano, despojo de los bienes de la Iglesia. La implantación del orden napoleónico, que salva la existencia de la Iglesia en Europa occidental, no le devuelve, sino todo lo contrario, sus capacidades misioneras: las congregaciones siguen prohibidas, el papa está preso, la Congregación de Propaganda es brutalmente suprimida en Roma; finalmente, el estado de guerra interrumpe en parte las comunicaciones entre la Europa católica y el resto del mundo.

El mal era tan profundo, que la restauración de 1815 y el establecimiento de un nuevo orden europeo, muy favorable al catolicismo, no parecieron factores suficientes para contener la decadencia de las misiones. La Santa Sede estaba absorta en la delicadísima tarea de reconstruir las iglesias en el marco de una nueva Europa; por todas partes se movilizaban los recursos en personal y en dinero a fin de acudir a las necesidades más urgentes que se planteaban a la vista de los fieles y los pastores. Mientras que de 1793 a 1798, en plena revolución, por consiguiente, la Sociedad de Misiones Extranjeras de París había conseguido enviar siete misioneros, durante todo lo

que duró el Primer Imperio, sólo dos de sus miembros pudieron partir para el Extremo Oriente; todavía en 1822 no contaba en su seminario más que con siete alumnos; en 1830 sólo tenía 53 miembros en total. En cuanto a los lazaristas, entre 1791 y 1815 sólo enviaron 16 religiosos a China; entre 1816 y 1830 fueron siete los que marcharon al Próximo Oriente. Los historiadores de las misiones estiman que el punto más bajo de la curva se sitúa en torno al año 1820. En esta época no se contaba más que con unos 500 sacerdotes en el conjunto de los territorios controlados por la Congregación de Propaganda, y hay que advertir que por entonces casi toda América del Norte y los países europeos protestantes entraban en esta categoría. En Extremo Oriente, dejando aparte Indochina, donde trabajan unos 60 misioneros franceses y españoles junto con 180 sacerdotes autóctonos, y China, con 116 misioneros europeos y 89 sacerdotes chinos, para todo el resto de Asia sólo se cuenta con un centenar de misioneros. En las posesiones portuguesas de Africa actúan unos 40 sacerdotes; en los demás países de este continente, nada. Algunos individuos aislados trabajan en el Caribe, entre las tribus indias de América del Norte y del Sur; nadie en absoluto en la inmensa Oceanía o en Australia.

La recuperación vendrá como resultado de todo un conjunto de factores. Entre los primeros podemos contar: el desarrollo material de los transportes, la paz entre las grandes potencias marítimas, los esfuerzos de éstas por asegurarse unas bases en los mares lejanos, la actividad científica de los exploradores, orientalistas, etnólogos, la menos desinteresada de los negociantes y, finalmente, la atmósfera romántica que desarrolla el gusto por lo exótico y la aventura que, aún sin saberlo, pudo orientar determinadas vocaciones misioneras. Las autoridades eclesiásticas pudieron sentirse también espoleadas por el temor, digámoslo así, a verse cortar la hierba bajo los pies por las misiones protestantes; éstas adquirirían de nuevo un gran impulso por obra de la *London Missionary Society*, fundada en 1795, y otras sociedades análogas creadas por la misma época en Holanda, Alemania, Estados Unidos \*. Pero no hay que olvidar que el gran impulso misionero católico del siglo XIX tiene su fuente en la fe del pueblo cristiano tomado en su conjunto. El libro que dio el toque para el resurgir del sentimiento religioso en Europa, el *Génie du Christianisme*, de Chateaubriand, dedicaba uno de sus mejores capítulos a las hazañas de los misioneros: el autor se inspiró en una selección publicada a finales del siglo XVIII por los jesuitas con el título de *Lettres édifiantes et curieuses*, que fue reeditada varias veces hasta 1824.

En este momento toma el relevo una publicación periódica, los «Annales de la Propagation de la Foi». Se trata del órgano de la asociación que lleva el mismo nombre, fundada en Lyon en mayo de 1822. Nacida de la colaboración de una joven piadosa, Pauline Jaricot, con los «señores» de la Congregación de Lyon, organiza colectas para las misiones a base de un sistema

---

\* Véase sobre esto un estudio más amplio en el capítulo siguiente, pp. 432ss.

inédito: los asociados se comprometían a entregar una cuota de cinco céntimos a la semana; un «decenario» se encargaba de recoger las modestas cotizaciones y remitirlas a un «centenario» al mando de diez decenas. La organización, introducida en el cuadro parroquial y diocesano, se desarrolló maravillosamente, gracias en gran parte a la poderosa Congregación de París, que formó un segundo Consejo Central para la parte norte del país, bajo la presidencia del Gran Capellán de la Corte. Las sumas recogidas iban en incesante aumento: 22.915 francos en 1822; 300.659 en 1829; 2.473.578 en 1840; 3.233.486 en 1846. En esta fecha la asociación se había extendido por una veintena de países. Los «Anales de la Propagación de la Fe», cuya tirada alcanzó los 15.000 ejemplares en 1830, se editaban en nueve lenguas, totalizando 178.000 ejemplares.

El éxito de esta asociación hizo que surgieran otras análogas: Obra de la Santa Infancia, fundada en 1843 por monseñor de Forbin-Janson, para salvar a los niños abandonados en los países paganos; *Leopoldsverein* (1829) en Austria; *Ludwigsverein* (1838) en Baviera. Estas dos últimas fueron organizadas sobre el modelo de la sociedad francesa, con la que se mantenían en relación, y respondían al legítimo deseo de los donantes alemanes que preferían tener la seguridad de que sus donativos irían a parar a manos de misioneros de su misma nacionalidad; en ello había también sin duda alguna desconfianza por parte de los gobiernos, que procuraban mantener bajo su control las asociaciones que funcionaban en los respectivos países. Estas obras —y otras muchas— proporcionaron a las misiones católicas la ayuda material sin la que nada se hubiera podido hacer. Gracias a lo módico de las aportaciones exigidas introdujeron en la masa de los fieles el sentido de la participación. Sus publicaciones, que exaltaban la imaginación de los jóvenes con los relatos heroicos de los misioneros martirizados, eran lo más a propósito para suscitar vocaciones que nutrían las congregaciones antiguas y recientes.

El resurgir de la vida misionera, en efecto, está en relación directa con el de la vida religiosa. Dos congregaciones nuevas, la de los Sagrados Corazones de Jesús y María y la de los maristas iban a hacerse cargo, por decirlo así, de las misiones de Oceanía, a donde llegaron, respectivamente, en 1827 y en 1837. Otra sociedad, la del Sagrado Corazón de María, fundada en 1841 por el padre Libermann, un converso hijo de rabino, se consagraría de manera especialísima al apostolado entre los negros, tanto en Africa como en los países de América, adonde habían sido llevados como esclavos. El Extremo Oriente \* seguía siendo territorio preferido de la Sociedad de Misiones Extranjeras de París y de los lazaristas; éstos se esforzaban además por poner pie de nuevo en el Imperio otomano. Por lo demás, no había institución antigua o nueva que, más pronto o más tarde, no terminara por

---

\* Sobre esto véase un estudio más detallado en el siguiente capítulo, pp. 436ss.

introducirse en el campo de las misiones, lo mismo las de hermanos de la enseñanza que las de sacerdotes. Siguiendo el ejemplo de las ursulinas del siglo XVII, las mujeres hacían frente con alegría a las fatigas y a los peligros. Habrá que citar al menos a la santa madre Javouhey, fundadora de las hermanas de San José de Cluny. Esta asociación no contaba aún con dos años de existencia cuando se lanzó a la aventura, llamada por el gobernador de la lejana isla Bourbon (actualmente la Réunion); luego marchará al Senegal (1822); finalmente, desafiando el más ingrato complejo de condiciones humanas y naturales, se lanza a implantar en Guayana una colonia de 36 religiosas con un grupo de colaboradores laicos; bajo su dirección firme y despierta, nace en este país maldito un oasis de vida cristiana y laboriosa. «¡Un gran hombre!», dice de ella el rey Luis Felipe cuando escucha, asombrado, la historia de sus realizaciones.

Al igual que en siglos anteriores, los jesuitas realizarán el esfuerzo más universal. La Compañía empleó algunos años en rehacer sus efectivos en Europa. En 1833, el padre Roothan, apremiado por Gregorio XVI, decidió hacerla volver a ocupar con toda energía los campos en que antiguamente había trabajado. A renglón seguido de una memorable circular, *De Missio-num exteriorum desiderio excitando et fovendo*, más de la mitad de los padres se presentaron voluntarios. En 1853 la Compañía contará con 1.014 de sus miembros destacados en ultramar, es decir, el 19,5 por 100 de sus efectivos totales, contra un 6 por 100 tan sólo en 1829.

La generosidad del pueblo cristiano y el esfuerzo de las congregaciones religiosas no hubieran sido ni tan grandes ni tan eficaces de no haber estado alentados y dirigidos desde Roma. Si bien en otros terrenos la actividad de la Santa Sede podía dar la impresión de no estar a la altura de lo que exigía la época, es preciso reconocer que en la propagación del evangelio acertó a situarse en el nivel que correspondía. El instrumento esencial fue la Congregación *De Propaganda Fide*, creada en 1622 por Gregorio XV. Restaurada por Pío VII cuando regresó a Roma, pudo disponer de medios materiales que iban incesantemente en aumento. La importancia que León XII le atribuyó queda patente por el hecho de haber elegido al cardenal Consalvi para dirigirla. Su sucesor en 1826, el cardenal Mauro Capellari, que en 1831 sería elevado al solio pontificio, no dejó de prestarle la máxima atención. Puede, pues, afirmarse que durante veinte años las misiones católicas fueron la obra predilecta de Gregorio XVI. Impresionante es el balance de esta continuidad de dirección. Es imposible citar aquí todas las formas en que el papa dio alientos a las obras misionales, tales como la Propagación de la Fe. Muchas congregaciones añadieron el trabajo misionero a los objetivos propuestos en principio por sus fundadores gracias a la voluntad expresa de este papa. La táctica de Gregorio XVI consistió en multiplicar por todas partes las circunscripciones eclesiásticas, incluso antes de que el número de fieles pudiera exigirlo; esperaba, y no sin razón, que vicarios y prefectos apostólicos, una vez instalados, crearían por sí mismos sobre el terreno todo lo que



faltase. En conjunto no fueron menos de 70 los obispos, vicariatos y prefecturas de misión erigidos entre 1831 y 1846.

Tres hechos importantes, de alcance universal, permiten precisar la idea que animaba esta expansión material. En primer lugar, Gregorio XVI procuró desligar la obra misionera de la Iglesia de las conexiones nacionales que en siglos anteriores la habían estorbado. Ya hemos dicho cómo, bajo su inspiración, se liquidó el Patronato español para América del Sur<sup>37</sup>. En cuanto al *Padroado* portugués, su desmantelamiento dio origen a una seria batalla. Su campo fue la India, donde tradicionalmente proveía los obispados el rey de Portugal. En 1832 las sedes de Cochín, Meliapur y Goa estaban vacantes desde hacía bastante tiempo: el papa manifestó al rey de Portugal que este hecho le obligaba a no tener ya en cuenta el patronato. En efecto, en el curso de los años siguientes erigió cinco vicariatos desmembrados de los territorios correspondientes a los antiguos obispados; finalmente, por la bula *Multa praeclare* (24 de abril de 1838) suprimió la jurisdicción de Goa sobre las nuevas circunscripciones. De ahí se siguió un agudo conflicto con Portugal y, en la misma India, una especie de cisma al negarse el clero de Goa a aceptar las decisiones de la Santa Sede. La firmeza de Gregorio XVI demuestra su decisión de purificar la expansión misionera de todo tinte de imperialismo occidental. El segundo hecho es la carta apostólica *In supremo* (3 de diciembre de 1839) condenando, junto con la trata de negros, el principio con que pretendía justificarse: la desigualdad de las razas. A los ojos de la Iglesia de Cristo, recalca el papa, no había más que hombres, todos iguales en derechos, todos llamados a un mismo destino sobrenatural. Está, finalmente, la memorable instrucción *Neminem profecto* dirigida, con fecha 23 de noviembre de 1845, bajo el sello de la Congregación de Propaganda, a todos los jefes de misiones. La expansión misionera de la Iglesia, afirma Gregorio XVI, se apoya en dos bases: la multiplicación de las Iglesias locales por la creación de obispados y la formación de un clero indígena. Para ello conviene aplicar los principios siguientes: 1) Dividir los territorios como preparación para instaurar la jerarquía y poner obispos donde ello sea posible. 2) Reclutar y formar un clero autóctono por medio de seminarios menores y mayores. 3) Conducir este clero indígena hacia el episcopado y prepararlo mediante el ejercicio de funciones tales como las de vicarios generales. 4) No tratar a los sacerdotes indígenas como clero auxiliar, sino darles la presidencia, los honores, oficios y cargas como a los europeos, estimando en pie de igualdad los méritos y los años. 5) Renunciar a la tradición de no utilizar a los indígenas sino como catequistas; por el contrario, orientar hacia el sacerdocio a todos los jóvenes capaces. 6) En las cristiandades de rito oriental guardarse de presionar en favor del rito latino. 7) No mezclarse para nada en asuntos políticos y profanos. 8) Sin descuidar las obras de piedad y beneficencia, consagrarse ante todo a la educación cristiana de la juventud, pues es preciso que las nuevas cristiandades no dependan indefinidamente de los recursos venidos del exterior<sup>38</sup>.

Este documento y toda la obra misionera de Gregorio XVI permiten, en fin, hacer justicia a este papa tan criticado por su apego al pasado. Aquí, por el contrario, sus magnánimas intuiciones, firmemente expresadas en actos y en directrices, abren a la Iglesia las puertas de un futuro en que habría de convertirse, según la misión recibida de su fundador, en verdaderamente católica.

*LA IGLESIA EN EL PROXIMO ORIENTE*  
(1800-1848)

por  
JOSEPH HAJJAR

1. EL CONTEXTO POLITICO

La abortada aventura de Bonaparte en el Próximo Oriente tuvo como consecuencia marcar el destino futuro de esta región. Demostró su importancia mundial, significó el primer ataque a la integridad territorial de la Turquía asiática y puso a los orientales en contacto con las fuerzas revolucionarias de Occidente. A partir de entonces la imparable expansión europea en Asia y poco después en Africa tuvo en estos parajes una etapa necesaria, y no sólo desde un punto de vista político o militar, sino también religioso, que muchas veces habría de servir de pretexto o trampolín a otras intenciones. Múltiples elementos entremezclados contribuyeron a dar a la historia religiosa del Próximo Oriente un aspecto abigarrado. El Próximo Oriente otomano se encontraba entonces en estado de transición, sometido a diversas presiones; su inferioridad política, militar y social provoca las primeras desmembraciones territoriales y la intervención directa de la Europa dominadora. En este contexto se realiza la promoción religiosa y civil del catolicismo uniata, muy limitada por las implantaciones definitivas de las misiones protestantes y latinas.

La evolución política de la región es decisiva. Inglaterra ocupa Malta en 1800 y sanciona así la derrota de Napoleón en Oriente, al mismo tiempo que opone un dique a Pablo I de Rusia zafándole una de sus bazas esenciales. Al evacuar Egipto, el ejército francés se trae consigo a los «colaboradores» orientales y los instala en Marsella o en París. Pero después del tratado de Amiens concluye Francia con el sultán el primer tratado bilateral de derecho internacional (25 de junio de 1802). En él son confirmadas las antiguas Capitulaciones y Napoleón puede enviar sus misiones diplomático-militares (Sebastiani en 1802 y Lascarís en 1805) encargadas de controlar la ruta de las Indias en su sector siro-mesopotámico. Pero el cambio más importante tiene lugar en Egipto. Un grupo de antiguos oficiales franceses se une a Mu-

hammad Alí y convierten a este *bajá* aventurero en jefe de dinastía y rival peligroso del Imperio otomano. Proclamado *bajá* de El Cairo el 12 de mayo de 1805, Muhammad Alí juega a partir de ese momento el papel de catalizador.

En Siria, sin embargo, la situación es muy distinta. El inglés Sydney Smith, que había deshecho los planes de Bonaparte, se comporta como adversario implacable de la influencia francesa (su secretario-intérprete, por lo demás, es un religioso uniata) y dirige durante estos años los primeros pasos políticos del emir Bechir Chehab del Líbano, que pronto se une al amo de Egipto; éste último logra alejar del país el peligro político-religioso que representaba el fanatismo *wahhabita árabe*.

De hecho, Muhammad Alí meditaba ya la posible anexión de aquellas provincias orientales. El cónsul de Francia en Acre señalaba ya en 1825 que el egipcio soñaba, si no en conquistar Siria, al menos en establecer en ella su autoridad. Los acontecimientos le dieron la razón. La matanza de los *jenízaros* (26 de junio de 1826) por el sultán Mahmud II disminuyó sensiblemente el potencial defensivo del ejército otomano, especialmente en Siria, donde estos cuerpos también fueron aniquilados. La pérdida de Grecia, seguida del tratado de Andrinópolis (14 de septiembre de 1829) y del protocolo de Londres (3 de febrero de 1830), dejaba al descubierto la extraordinaria vulnerabilidad del «hombre enfermo». Finalmente, los Estados Unidos de América, mediante un tratado de comercio y navegación (7 de mayo de 1830), se deslizaban detrás de sus misioneros en este Oriente otomano, abriendo consulados en los puntos neurálgicos del Imperio.

Muhammad Alí aprovechó la ocasión para conquistar estas provincias que todo gran señor egipcio ambicionaba desde hacía milenios. Su ejército, equipado y entrenado por franceses, en especial por Soleimán Pachá (el coronel Sève) y por Beaufort d'Hautpoul, posee un jefe excepcional, el hijo de Muhammad, Ibrahim Pachá. La flota, completamente renovada por M. de Cérisy, patrulla a lo largo de la costa siria. Después de un asedio que dura desde el 2 de noviembre de 1831, San Juan de de Acre capitula en mayo de 1832; Damasco cae el 15 de junio siguiente, mientras las tropas egipcias ocupan la montaña libanesa y vigilan de cerca a los drusos.

Estos, al contrario que el emir Bechir y los maronitas en general, se inclinan a la oposición e incluso a la rebelión. En una marcha fulminante y victoriosa, Ibrahim Pachá franquea las Puertas de Cilicia; la victoria de Quonieh, el 21 de diciembre, le deja abierto el camino hacia la capital. Entonces, incapaz de oponer resistencia, el sultán se echa en brazos de Rusia. El 20 de febrero de 1833 la flota del zar echa anclas en el Bósforo, su ejército desembarca en la costa de Asia frente a Estambul y el tratado de Hounkiyar Iskélesi (julio de 1833) consagra las aspiraciones rusas en Oriente.

Inglaterra y Francia reaccionan. Imponen a los invasores el tratado de Quotayyé (mayo de 1833). Mediante él se asegura a Muhammad Alí la posesión vitalicia de Siria-Palestina y la soberanía hereditaria sobre Egipto, pero

en contrapartida Rusia debe evacuar su flota y su ejército desde el momento en que Ibrahim Pachá haya retirado sus tropas al otro lado de los contrafuertes del Tauro. El Próximo Oriente estará ya en el centro de las preocupaciones diplomáticas de las cancillerías europeas, y allí se jugará la suerte del Imperio otomano mientras se enfrentan las naciones interesadas en la Cuestión de Oriente.

Durante los primeros años la administración egipcia se muestra muy liberal, pero pronto endurece su actitud en el campo financiero y militar. Los sirios pasan de la resistencia pasiva a la revuelta y a la sublevación armada. Nablús da el ejemplo en 1834; Siria central sigue el mismo camino en 1836; el Líbano se organiza contra los sangrientos levantamientos de tropas. Finalmente, el sultán se enfrenta al ejército egipcio el 24 de junio de 1839 en Nissibin. La ayuda técnica de Prusia, demasiado tardía (Moltke y seis colegas) no puede compensar la inteligencia y laboriosa preparación de los egipcios. Dirigida por el famoso Soleimán Pachá, la tropa de Ibrahim derrota al enemigo en pocas horas.

La diplomacia europea vuelve a inquietarse ante estas noticias. La asociación del joven sultán Abdul-Majid (27 de julio de 1839) permite tomar medidas precisas. El nuevo gran visir, Rechid Pachá, que había desempeñado la embajada de Londres, acierta a ganarse inmediatamente la benevolencia europea por su liberalismo político-religioso. Habiendo recibido seguridades de que se respetaría la integridad del Imperio, da carta blanca a Rusia e Inglaterra que, con la ayuda de Austria y Prusia, logran hacer entrar en razón a Egipto y descartan provisionalmente a Francia del concierto europeo. De enero a julio de 1840 se desarrollan en Londres unas negociaciones turco-europeas, mientras Ibrahim Pachá opone a la insurrección siro-libanesa un ejército insuficiente para tamaña empresa, y el tratado de Londres consagra la Cuádruple Alianza (15 de julio de 1840).

Atacado en Beirut (11-14 de septiembre) y en Acre (2 de noviembre) por la flota europea con mayoría inglesa, Ibrahim Pachá abandona definitivamente sus aspiraciones sobre Siria. Los aliados de Londres se convierten en tutores del Imperio otomano. En adelante, la Sublime Puerta tendrá que acomodarse a los «consejos amistosos» de sus aliados y protectores. Esta expresión empleada el 7 de diciembre de 1842 con ocasión de la reforma administrativa del Monte Líbano es algo más que una simple fórmula de cortesía. Las cancillerías europeas supervisarán en adelante todas las decisiones graves del sultán.

Durante este tiempo el emir Bechir, demasiado comprometido por su alianza con Egipto, marcha al destierro y la montaña libanesa es dividida en dos circunscripciones administrativas según que la mayoría demográfica pertenezca a los drusos o a los maronitas. Esta división reaviva el antagonismo entre ambas «naciones» religiosas; sobrevienen varios incidentes sangrientos que provocan la intervención «amistosa» de la diplomacia europea. El gobierno otomano se pliega a ello formalmente, al mismo tiempo que

hace observar «la conveniencia de que, para facilitar las cosas, los cónsules en Siria se abstengan de toda injerencia en la forma de llevar a cabo el arreglo propuesto, y que no den motivo a nuevos incidentes» (30 de enero de 1845). Apenas apaciguado este conflicto, surgen en el Líbano otras perturbaciones más graves, en las que se opondrán durante más de diez años los campesinos libaneses a los grandes propietarios feudales.

Estos acontecimientos configuran toda la vida social y religiosa de la cristiandad del Próximo Oriente. Las reformas políticas, la acción misionera y la promoción del catolicismo uniata se realizan en este marco y en relación directa con las vicisitudes diplomáticas.

## 2. EL CATOLICISMO UNIATA LOGRA LA INDEPENDENCIA CIVIL

Al parecer, los melkitas son los primeros que aspiran, a comienzos del siglo XIX, a la libertad de culto en el Imperio otomano. El 16 de febrero de 1813 una carta de Estambul informa al ministro de cultos en París de la próxima llegada del «obispo de Seyda (Sidón) para reclamar la intervención de Su Majestad y conseguir para sus correligionarios de Turquía el libre ejercicio de su culto y su constitución en cuerpo de nación del que sería reconocido como jefe el patriarca del Monte Líbano por la Sublime Puerta». No se sabe qué resultado obtuvieron estas iniciativas. Sin embargo, las persecuciones que hubieron de sufrir los melkitas en Alepo (1817) y en Damasco (1820) como «partidarios de los francos» despiertan el interés de la diplomacia. Las cartas que envía el embajador de Francia en Estambul (inéditas hasta nuestros días) adquieren un tono suplicante. También Pío VII dirige a Luis XVIII el breve *Quae ad orthodoxam* y a Francisco I de Austria el breve *Ad innumeras*. En Viena el obispo Maximos Mazloum defiende la causa de sus correligionarios y propone un plan de emancipación religiosa. Pero la persecución se extiende a los armenios cristianos de la capital turca. El embajador de Francia, vizconde de Viella, sugiere que París se encargue de proteger eficazmente a los sacerdotes agrupados en los conventos y establecimientos franceses. La respuesta del ministro de París, de fecha 20 de diciembre de 1819 (inédita hasta ahora), está de acuerdo con la doctrina de las Capitulaciones: la protección directa no vale más que para los latinos extranjeros, y no es posible extenderla a los católicos súbditos de la Sublime Puerta.

Sin embargo, para hacer frente a las consecuencias de la inminente invasión egipcia, el sultán Mahmud quiere ganarse a sus súbditos católicos orientales. Además de los patricios civiles griego y armenio, nombra el 5 de enero de 1831 un nuevo patricio para los «católicos rayas». El sacerdote armenio católico elevado a esta función, Agop Tchoukourian, tiene una jurisdicción que se extiende a todas las comunidades católicas uniatas. Más aún, este primer «berat» liberador permite a estas comunidades ejercer libremente a partir de entonces su culto en sus propias iglesias «sin necesidad de

frecuentar en adelante las iglesias francas». Liberado así simultáneamente de la jurisdicción ortodoxa y de la tutela latina, el catolicismo oriental —uniata— obtiene la existencia legal. Esta fecha marca indiscutiblemente un giro decisivo para el Próximo Oriente cristiano; el patriarca melkita aspirará en seguida a una emancipación completa. La «batalla del kallous» o del bonete eclesiástico se convierte en el símbolo de una lucha por la igualdad civil con los ortodoxos. En esta lucha el patriarca Maximos III Mazloum es el campeón del campo oriental, mientras que los diplomáticos franceses y rusos se enfrentan ante el sultán y en Egipto a favor de esta emancipación o en contra de toda promoción legal otorgada a los uniatas. Finalmente, el 1 de octubre de 1837, un acta del sultán reconoce a Mazloum como jefe civil de los melkitas católicos, pero bajo la dependencia formal del sacerdote-patricio armenio.

Esta es también la época en que el nuevo sultán Abdul-Majid inaugura en todo su Imperio la era de las reformas o Tanzimat. Inspirándose en el liberalismo europeo, el Hatti-cherif del Gulkhané promulga el 3 de noviembre de 1839 un programa que supone una verdadera revolución en el Islam tradicional. Las nuevas libertades y garantías civiles concedidas deben hacerse extensivas a todos los súbditos de cualquier religión o secta que puedan ser. En concreto les aseguran una perfecta seguridad en cuanto a sus vidas, su honor y su fortuna.

Esta declaración de principios constitucionales abre la era de la libertad. La diplomacia y los cristianos se apoyan en ella para reclamar nuevas concesiones con vistas a una integración más efectiva; también los patriarcas uniatas trabajan a fin de obtener su plena autonomía civil. Eran inevitables las fricciones entre el patricio armenio y los patriarcas. A partir de 1841 decide aquél no ocuparse ya directamente de los asuntos concernientes a las otras comunidades. Reunidos en Estambul el 15 de agosto de 1844 en la embajada de Francia, los patriarcas y el patricio se ponen de acuerdo para llegar a la independencia comunitaria absoluta. Pero las conversaciones se prolongan demasiado; el patriarca caldeo concluye el 21 de octubre de 1844 una convención bipartita con el patricio armenio por la que se atribuyen al primero los asuntos civiles y mixtos de su Iglesia. El patriarca siríaco hace lo mismo en mayo de 1845. El patriarca melkita permanece en la capital hasta conseguir la emancipación completa de su Iglesia: el 7 de enero de 1848 obtiene su firmán liberador.

De esta forma pueden dedicarse en adelante los católicos orientales a una tarea positiva de reorganización, de afirmación e irradiación. Sin embargo, en esta obra regeneradora y de desarrollo sus esfuerzos se verán contrapesados, cuando no comprometidos, por otras fuerzas extranjeras: por las misiones religiosas protestantes y latinas que ven ya en el Próximo Oriente uno de sus feudos más preciados.

### 3. LAS MISIONES PROTESTANTES Y ANGLICANAS

Las misiones protestantes en el Próximo Oriente dependen de varias autoridades y de sociedades autónomas que a veces trabajan con espíritu de competencia. Algunas se dedican primordialmente a la conversión de los judíos, especialmente en Palestina; otras, venidas de los Estados Unidos, de Inglaterra o del continente, pretenden evangelizar y renovar las iglesias orientales, que les parecen estar secas y momificadas. Añadamos a todo esto los aspectos políticos y religiosos de la Cuestión de Oriente. Este asunto histórico suscita actualmente un nuevo interés y una investigación que dista mucho de estar agotada; aquí desearíamos destacar la forma en que se realizaron los primeros asentamientos, insistiendo en la fundación del obispado anglo-prusiano de Jerusalén.

El primer centro de irradiación protestante del Próximo Oriente se erige en Malta. Desde 1808 la *London Missionary Society* envía allá algunos exploradores. Isaac Lowndes se instala en 1816. La *Church Missionary Society* también se interesa por estos planes. William Jowett llega como delegado en 1815 para estudiar la situación de las Iglesias orientales y ver los medios con que podría contarse para traducir y difundir la Biblia. En 1820 James Connor visita Beirut y Jerusalén, preparando así el camino a los misioneros americanos; Alepo recibe en 1818 a Christian Burckhardt, que habría de morir allí.

Originalmente, los misioneros del *American Board of Commissioners for Foreign Missions*, Pliny Fisk y Levy Parsons, iban destinados a la misión judía de Palestina, pero sus directrices abarcaban un amplio campo de acción en las Iglesias orientales: Malta, Esmirna y Jerusalén debían ser los cuarteles generales de su misión. Parson llega por vez primera a Jerusalén el 17 de febrero de 1821; más tarde regresará junto con varios compañeros más. Sin embargo, no llegan a establecerse allí. Por su parte, la *London Society for Promoting Christianity among Jews* envía en 1820 a Melchior Tschoudy y en 1822 a Joseph Wolf que recorren el Próximo Oriente distribuyendo la Biblia y estudiando las posibilidades de establecerse allí. La imprenta del *American Board* instalada en Malta en 1822 proporciona a estos misioneros el material de propaganda bíblica. En 1833 es transferida a Beirut la sección árabe de la imprenta, donde más tarde conocerá un gran éxito. A partir de esta época la *British and Foreign Bible Society* posee también una imprenta en Malta. En los centros neurálgicos de Oriente, Alepo entre ellos, se establecen depósitos de libros. En 1823 la *London Jews Society* lanza una especie de desafío a los católicos al establecerse en el corazón del Líbano, en Ain Toura, donde reside permanentemente W. B. Lewiswho. El *American Board*, por su parte, decide establecerse también con carácter fijo en Beirut, y Fisk funda allí un nuevo establecimiento en 1825, antes de morir prematuramente el 23 de octubre siguiente.



A la enseñanza bíblica se une en seguida la asistencia médica. El doctor Dalton, enviado primero a Beirut (1824) por la *London Jews Society*, marcha en seguida a Jerusalén, donde le sorprende la muerte el 25 de enero de 1826. Mientras tanto los misioneros recorren el país estudiando el terreno, realizando contactos y buscando la forma de establecerse. Sin embargo, este dinamismo excesivamente llamativo atrae inmediatamente el descontento de la jerarquía local, que ve atacadas las convicciones fundamentales de la Iglesia oriental. Un colaborador maronita de los misioneros, Assa'ad al-Chidiac, paga trágicamente en 1826 el precio de su fervor protestante.

En 1825 la *Church Missionary Society* decide actuar en Egipto y Abisinia. Sus miembros, reclutados sobre todo entre el personal de la *Baseler Missionsgesellschaft*, arriban al país. Uno de ellos, Samuel Gobat, se distingue primero en Abisinia, después, instalado allí provisionalmente, en el Líbano con ocasión de las perturbaciones de 1840; finalmente, desde 1845, como obispo anglo-prusiano de Jerusalén. En cuanto a los tres misioneros que se instalan en Egipto, se ganan fácilmente la confianza del patriarca copto que pone bajo su dirección en 1842 el seminario teológico. La misión judía de Jerusalén cuenta a partir de 1826 con un pionero tan tenaz como inteligente, I. Nicolayson. Durante más de cuatro décadas su nombre será como el símbolo de la misión. Pero es el *American Board* la institución que se muestra más audaz. Sus misioneros fundan en 1826, en el corazón de Siria central y al pie del Hermón, varias escuelas para una población en que se mezclan los drusos y los ortodoxos.

El 1 de enero de 1827 los misioneros americanos de Beirut reciben en su comunión los tres primeros conversos: dos armenios y la mujer del cónsul inglés. Una decena de simpatizantes orientales, trece escuelas y cerca de setecientos alumnos representan por entonces el palmarés de su proselitismo. La reacción del patriarca maronita no se hace esperar. El 14 de enero siguiente se lee en la catedral de Beirut un texto que amenaza con la excomunión a todos aquellos que trabajen con los protestantes. A pesar de ello, el misionero Bird recibe del emir Beachir autorización para llevar sus incursiones apostólicas hasta Trípoli y Ehdén, lo que supone un desafío a la Iglesia local en el corazón mismo de esta comarca cristiana. Por su parte el misionero Wolf amenaza al patriarca con el anatema si no cesa en su persecución y libera inmediatamente a Assa'ad al-Chidiac, detenido en un convento de las montañas.

La jerarquía ortodoxa lamentaba las divisiones creadas por este proselitismo, pero no se atrevía a aplicar medidas coercitivas. Por lo demás, las repercusiones de la política local e internacional obligaban muchas veces a los misioneros a efectuar repliegues estratégicos. Así, abandonan el país después de la batalla de Navarino (1828) y se refugian en Malta, donde permanecen hasta los comienzos de la invasión egipcia. Una vez calmada la opinión, el 1 de mayo de 1836, vuelven a Beirut, donde son recibidos y obtienen la protección de los funcionarios consulares ingleses. Pero la diplomacia francesa vigi-

laba la acción de los misioneros. El 28 de febrero de 1831, el cónsul francés da cuenta a su ministro de París de que «los misioneros biblistas acaban de comprar una casa en los jardines de Beirut y que los trabajos emprendidos en ella demuestran su intención de agrandarla mucho».

En 1830 el interés del *American Board* se dirige hacia Armenia y el Kurdistán. El capellán inglés de la Embajada de Estambul, Robert Walsh, así lo había pedido. Un primer viaje de Eli Smith y H. G. O. Dwigth (1830-1831) les hizo descubrir, además de los armenios, la existencia de la cristiandad nestoriana. Decidida la creación del establecimiento de Ourmia, fue enviado allá J. Perkins. En el otoño de 1834 ha tomado ya contacto este misionero con los miembros de la jerarquía nestoriana y establece un plan de acción. Se funda un establecimiento médico y se monta una imprenta. En 1837 la misión es reforzada, ya que se decide intensificar su irradiación por toda la comarca. En este apostolado se distingue Asahel Grant a partir de 1839: el Kurdistán es recorrido metódicamente y se buscan activamente los contactos con los nestorianos. La variedad de los dialectos siríacos inspira al misionero la idea de «regenerar» la lengua litúrgica y, al mismo tiempo, toda la ideología religiosa de los nestorianos. Este es el origen de las famosas ediciones bíblicas y litúrgicas que emprende la Misión a partir de 1841. Diversas misiones de predicación o de contacto siguen o acompañan a la de Grant, permitiendo establecer una colaboración muy intensa con los miembros más influyentes de la jerarquía.

Frente a esta actividad tan brillante del *American Board*, la Iglesia episcopalista lleva a cabo un trabajo más discreto. A esta obra va unido el nombre de Horatio Southgate, que visita Persia y Kurdistán entre 1836 y 1838. En su informe del 18 de diciembre de 1839 aconseja trabajar con los jacobitas de la alta Mesopotamia, pues, según él, le Iglesia siria posee una constitución episcopaliana. Proponía establecer una misión en Mardine, por estar cerca de Deir el-Za'faran y ser el centro principal de esta Iglesia. Los primeros misioneros no llegarían a este lugar hasta 1844. El mismo residía ya en Estambul, donde dirigía una misión episcopaliana que no resultaba grata a los otros grupos protestantes menos tradicionales.

La dominación egipcia en Siria alentó al *American Board* a intensificar su trabajo. La fundación de escuelas protestantes, en especial las destinadas a muchachas, aumentaba la desconfianza de los católicos. Los jesuitas, llegados en 1832, estimulaban cuanto podían el celo de la jerarquía local. La polémica oral y escrita ocupa a partir de entonces un lugar importante en el programa apostólico de los católicos. En Jerusalén los diferentes intentos de fundación llevados a cabo por varios misioneros entre 1834 y 1838 terminan en un fracaso. El destino parecía cerrar tan importante lugar a los americanos. En 1843 se decide abandonar definitivamente el establecimiento, siempre prohibido, de Jerusalén: Lanneau, el primer pionero, abandona la Ciudad Santa en 1844.

Mientras tanto, la inspección de Siria central, hasta Zerka por el sur y

hasta Hama por el norte, ocupa el año 1834. Se hacen planes para establecerse allí; desde 1835 los drusos tratan de captarse el favor de los misioneros, dándoles a entender que entre ellos les espera un gran éxito, pero ocul-tándoles que en realidad les mueven razones de orden político y militar para establecer esta alianza.

En Inglaterra, en Prusia y en la Suiza alemana va ganando cada vez más terreno el interés hacia las misiones del Próximo Oriente. Nicolayson había regresado a Londres a finales de 1836. Allí recibió la ordenación sacerdotal, volviendo a Jerusalén al año siguiente con dos colegas. En 1838 la *Society for promoting Christian Knowledge* envió dos misioneros a trabajar entre los nestorianos. Fueron en compañía de los miembros de la Real Sociedad Inglesa de Geografía que por entonces exploraba el Kurdistán. Las instrucciones que llevaban los misioneros preveían un plan de acción de largo alcance. Llevaron a cabo un provechoso trabajo que se prolongó hasta la reorganización de las misiones nestorianas por el arzobispo de Canterbury en 1886. La misión pasa a ser entonces *The Archbishop's Mission to the Assyrian Christians*.

En Basilea el director de la *Baseler Missionshaus*, Spittler, venía soñando también desde 1836 con una gran fundación palestina que incluía un plan de colonización. Sus conversaciones con Gottfried H. Schubert, que había visitado los Santos Lugares en 1836-1837, le confirmarían en sus proyectos. Encontraría en C. C. von Bunsen, antiguo embajador de Prusia ante la Santa Sede y futuro embajador en Londres, un realizador con espíritu inventivo.

Después de haber fracasado en Roma, Bunsen realizaba un viaje por Inglaterra, tomando contacto con diversas personalidades políticas y religiosas. Su amistad con el doctor M'Caul, uno de los promotores de la *London Jews Society*, así como con Lord Ashley, influyente jefe político, le permitió plan-tear la creación de un obispado anglo-prusiano en Jerusalén destinado, por una parte, a fomentar la unión entre el anglicanismo y el luteranismo oficial practicado en Prusia y, por otra, a asegurar al protestantismo europeo un cen-tro de acción misionera frente al protestantismo americano. El 10 de diciem-bre de 1838, primer aniversario de su fracaso en Roma, Bunsen podía esbo-zar ya su proyecto en presencia de Lord Ashley, proyecto que debía vengarle de su fracaso diplomático ante la Santa Sede y que, de hecho, llevaba todas las marcas de un profundo resentimiento contra el papado.

A través de una serie de intervenciones, tan hábiles como audaces, Bunsen organizó una campaña de propaganda a nivel diplomático y popular para ha-cer de Palestina, o al menos de Jerusalén, un territorio libre en el que el cris-tianismo disfrutase de una libertad absoluta bajo un gobierno cristiano. El nuevo rey de Prusia, Federico Guillermo IV, al que unía amistad con Bun-sen, era partidario de llevar adelante estos planes. Llegó incluso a hacer pro-posiciones concretas a la diplomacia europea de la Cuádruple Alianza, prin-cipalmente a Inglaterra, que miraba con buenos ojos la extensión de su influencia religiosa por el Próximo Oriente.

Se habían lanzado ya diversos planes referentes a Palestina para sustituir

la dominación egipcia, concretamente el de una soberanía cristiana que renovarí­a el reino de los cruzados; también se habló de reagrupar al pueblo judío, con la esperanza de una conversión masiva en torno al templo de Salomón, que sería reconstruido; se previó asimismo la creación de un territorio internacional y libre guardado por contingentes europeos. De todos estos planes sólo el de crear un obispado anglo-prusiano llegó a tomar cuerpo, a pesar de las aprensiones de Gladstone y la viva oposición de los medios protestantes no conformistas en Prusia y en Suiza.

Conforme al acuerdo pactado, el primer obispo, el doctor Michael Salomón Alexander, fue consagrado el 7 de noviembre de 1841. A comienzos de 1842 ya estaba en su puesto, acompañado de su familia y de un grupo de clérigos, bajo la protección del cónsul general inglés de Beirut, coronel Rose. El nuevo obispo anglicano, judío de origen, prusiano de nacimiento, anglicano de formación e inglés de nacionalidad, tenía jurisdicción sobre todo el Próximo Oriente, y las detalladas instrucciones que llevó consigo le encargaban vivir en armonía con todas las confesiones orientales locales. Sin embargo, su jurisdicción omnímoda lo será sólo de nombre hasta su muerte prematura ocurrida el 22 de noviembre de 1845, pues las demás asociaciones misioneras mantendrán su plena autonomía. Para suceder a Alexander, Prusia hace nombrar a Samuel Gobat. Suizo de nacimiento, luterano de confesión, pero al servicio de la misión inglesa en Abisinia, en Malta y en el Líbano, el nuevo obispo nunca consiguió captarse la confianza de los ambientes anglicanos. Dinámico y personal en sus métodos proselitistas, dio a su sede jerosolimitana una importancia envidiable que otros trataron pronto de imitar.

De esta forma tenemos que el Próximo Oriente está ya en 1848 totalmente roturado por las distintas misiones protestantes. Ninguna de las comunidades locales está a salvo de los fogosos misioneros que buscan la forma de renovarlas mediante una transformación ideológica, religiosa y social, totalmente opuesta a su antigua tradición. La reacción jerárquica oriental, que ya había dado síntomas de haberse producido, se hace entonces casi general, no sólo entre los católicos romanos y uniatas, sino también entre los ortodoxos, armenios, jacobitas y nestorianos. Lo cierto, de todas formas, es que la Misión protestante tiene una gran importancia para la historia religiosa de estos países.

#### 4. LAS MISIONES LATINAS

Después de la tormenta revolucionaria, las misiones católicas (francesas por entonces) se fueron rehaciendo lentamente. Napoleón, que había establecido en 1804 las Misiones Extranjeras, ordenó igualmente al mariscal Brune, su embajador en Estambul, que tomara de nuevo bajo su protección las hospederías, las cristiandades y muy en especial los Santos Lugares del Próximo Oriente. Bruno puso especial solicitud en este asunto, y su sucesor, La Tour Maubourg, siguió también muy de cerca la actividad de los misioneros. Un

documento del padre Gandolfi le informaba en 1809 del lamentable estado en que se encontraban los establecimientos de los capuchinos, carmelitas y lazaristas. Carecían de personal suficiente y de recursos, y los refugios caían en ruinas. El embajador se impuso como un deber religioso y patriótico la restauración de estas misiones. El 14 de marzo de 1810 intervino en París a favor de los lazaristas que corrían peligro de ser expulsados de Oriente; estas mismas preocupaciones se manifiestan en un largo informe diplomático, todavía inédito, sobre las misiones católicas del Próximo Oriente, redactado en 1811, que insistía en la importancia de las misiones para consolidar la influencia francesa en aquellos territorios.

De hecho las principales ciudades de la región contaban ya con uno o más misioneros. Desde la restauración de la Compañía de Jesús, la jerarquía oriental había manifestado sus deseos de que estos padres regresaran. El 24 de julio de 1816 fue dirigida a Pío VII una petición formulada por los patriarcas y obispos. A uno de sus firmantes, Maximos Mazloum, se deberá el que los jesuitas retornen efectivamente a aquella zona; así lo aprobó Gregorio XVI el 16 de agosto de 1831; el 27 de agosto, el padre Roothan y Mazloum firmaban un acuerdo que permitía a los padres instalarse en el Líbano como directores espirituales del seminario melkita de Ain-Traz, cuya dirección era asumida por el prelado.

Pero la colaboración de los jesuitas con los melkitas sólo duró un año. Los padres emprendieron inmediatamente su «nueva misión de Siria», esta vez en provecho de los maronitas y de todo el catolicismo oriental. El emir Haidar Bellamah les ofreció inmediatamente la residencia de Bikfaya, en el corazón del Líbano, mientras que el emir Bechir les concedía la de Mo'allakah en el Antilíbano.

Sin embargo, los jesuitas no pudieron llevar adelante su proyecto de fundar en el corazón de Siria central, en el Hauran, un importante centro religioso. Este proyecto les ocupó desde 1835 hasta 1837, dando ocasión a que visitaran esta zona a renglón seguido de los protestantes, que andaban por entonces metidos en estos mismos afanes. A partir de 1835 fueron poniendo las bases de numerosas congregaciones femeninas que más tarde habrán de unirse bajo su autoridad y seguirán el rito latino bajo la advocación de los Sagrados Corazones de Jesús y María. Al año siguiente restauraron su antigua fundación de las Visitandinas, siempre bajo su dirección, al mismo tiempo que intentaban, en competencia con los protestantes, provocar un movimiento de conversiones entre los drusos; en 1839 fijaron su residencia en Beirut, la nueva capital del Líbano. Pero su influencia se ejercía preferentemente en los medios responsables: palacios patriarcales, delegaciones apostólicas, Curia de Roma, donde se tomaban las decisiones importantes.

Los capuchinos que habían permanecido en Oriente también aspiraban a renovarse. El informe diplomático de 1811 menciona la presencia de uno de estos padres en casi todos los lugares. El embajador La Tour Maubourg trabajó activamente en favor de esta restauración. El 25 de junio de 1835

daba cuenta a su ministro de sus primeras medidas para asegurar la preponderancia de los elementos franceses. El 25 de julio siguiente demostraba al ministro de cultos la necesidad de restaurar las misiones de los capuchinos franceses en el Oriente Próximo. Sus deseos se vieron cumplidos.

También los lazaristas se habían quedado sobre el terreno, disfrutando de una autonomía real con respecto a la Congregación de Propaganda. El 4 de agosto de 1817 trató ésta de organizar nuevamente su actividad misionera. El superior de los lazaristas, padre Gandolfi, acababa de ser nombrado vicario apostólico de Alepo el 19 de mayo de aquel mismo año. Siguió una política ambigua que disgustó tanto a los católicos orientales como a los franciscanos, hasta el punto de que a su muerte intervino la Congregación de Propaganda para hacerse cargo de la situación creada. El 9 de abril de 1839 reafirmaron los cardenales su derecho a supervisar las misiones orientales y en este sentido informaron claramente al nuevo vicario apostólico. En esta época los lazaristas se hicieron cargo de la misión entre los nestorianos de la alta Mesopotamia y del Kurdistán. Los informes de su superior, el padre Lelou, en 1847, muestran la gravedad de la lucha entablada contra el dinamismo conquistador de los protestantes americanos tanto en Ourmia como en Mosul. Los dominicos habían abandonado esta ciudad en 1815 por falta de personal, pero regresaron a ella en 1840, a petición expresa de la Congregación de Propaganda, para ocuparse ante todo de la formación del clero siro-nestoriano.

Después de la crisis egipcia y del establecimiento de la tutela europea sobre el Próximo Oriente, tres ciudades retuvieron sobre todo la atención de las misiones católicas: Alejandría, Beirut y Jerusalén. En Europa el mundo del comercio quería devolver a Alejandría su prosperidad de otros tiempos. Las instituciones misioneras tendrán en este proyecto un lugar privilegiado, por sus servicios culturales tanto como por la asistencia médica que aseguraban. En 1844 se hacen cargo del hospital europeo las Hermanas de San Vicente de Paúl. En 1846 se funda la Casa de la Misericordia. Los franciscanos inauguran su centro parroquial y educativo en 1850 y muy pronto los lazaristas (1852) regentan un floreciente colegio. En Beirut, cuyos destinos no serán tan brillantes, a continuación de los jesuitas se instalan las Hermanas de San Vicente de Paúl (1847) y las de San José de la Aparición (1848). También los lazaristas se encuentran allí desde 1850.

La misión católica crea su institución más poderosa en Jerusalén. El patriarcado latino residencial de esta ciudad debía simbolizar la preponderancia latina y a la vez contrapesar la acción protestante y debilitar a la ortodoxia apoyada por Rusia. Los franciscanos de la custodia de Tierra Santa detentaban entonces el monopolio apostólico. En 1837, en el marco de la nueva situación política, habían inaugurado un vasto movimiento latinizante con base en Nazaret. Roma había consentido en ello, y se pensaba establecer un representante pontificio permanente en la ciudad santa. Sabemos, por otra parte, que el destino de esta ciudad se jugaba en los círculos diplomáticos europeos.

La fundación del obispado anglicano anglo-prusiano debió de pesar mucho en los planes romanos. También era preciso contar con el zar, que el 24 de junio de 1842 aprobaba un programa tendente a reforzar la ortodoxia siro-palestina. El 23 de octubre de 1843 desembarcaba en Beirut el archimandrita Porphyrios Ouspenskij para poner en marcha estos planes.

Uno de los consejeros de la Congregación de Propaganda, monseñor Musabini, arzobispo latino de Esmirna, en un informe sobre la Iglesia armenia que fue estudiado en Roma el 26 de junio de 1843, aconsejaba crear en el Próximo Oriente una jurisdicción latina para conservar en aquella zona la fe católica. De hecho, a partir del 7 de febrero de 1842 se estudia el proyecto de crear un patriarcado latino. El prefecto de la Congregación de Propaganda, cardenal Franzoni, pone el 28 de febrero este asunto en el marco general de la Cuestión de Oriente y, después de un cierto tiempo de espera, el proyecto se reactiva una vez elegido Pío IX.

Las negociaciones con el general de los franciscanos resultaron muy laboriosas; ello motivó que la elección recayera en un misionero italiano que ya estaba trabajando en el Kurdistán, José Valerga, al que se nombró con el título de patriarca residencial. La carta apostólica *Nulla celebrior* de 23 de julio de 1847 restablecía la sede latina de los Cruzados en Jerusalén; Pío IX consagra al nuevo electo. El 17 de enero de 1848 toma posesión de su sede José Valerga.

El patriarca no disfrutaba de ninguna consideración oficial por parte del gobierno otomano. Pero se le reconocieron, por acuerdo diplomático, ciertos derechos soberanos que venían a ser una renovación de los privilegios que después de las Cruzadas habían disfrutado algunas órdenes militares. Así, podía entregar a los capitanes de barcos mercantes patentes que les permitían navegar bajo el pabellón de Jerusalén; también tenía derecho a conferir la orden del Santo Sepulcro. Fuertemente apoyado en esta época por la diplomacia y la Iglesia de Francia, monseñor Valerga hará de su sede un centro de irradiación con vistas a latinizar las instituciones cristianas de Oriente, contra el proselitismo protestante. El obispo latino de Babilonia, monseñor Trioche, pretenderá a su vez restaurar en provecho propio la sede residencial patriarcal de Antioquía. Pero Pío IX y la Curia romana opondrán siempre la negativa a estas peticiones, pues los patriarcas uniátas, que por entonces desarrollaban muy activamente sus propias instituciones, también manifestaron ciertas aspiraciones en relación con la sede antioqueña.

## 5. LOS MARONITAS

La Iglesia maronita prosigue su obra de organización interna a través de las vicisitudes que conmueven el país. El patriarca Tiyyan defiende enérgicamente la enseñanza católica oficial contra las audacias doctrinales del obispo melkita Germanos Adam, y en el curso de una abundante corres-

pondencia recuerda a su antiguo compañero romano la legitimidad y las ventajas del primado pontificio. Amigo sincero de los misioneros, firma gustosamente sus propias obras con el pseudónimo de «un misionero de Oriente». La polémica dura de 1801 a 1805. Finalmente, el patriarca se decide a poner en guardia a la opinión y a la Santa Sede. Pío VII designa una comisión investigadora sobre las opiniones teológicas de Adam, y en 1805 Tiyyan prohíbe a sus fieles leer y guardar las obras de ese autor, concretamente la que lleva por título *Exposición de la verdadera doctrina*. A su intransigencia doctrinal se une una gran firmeza administrativa. Pero no gobierna su Iglesia más que con la autoridad de una «Visita apostólica», que entonces ejercía sobre todo el patriarcado. Este cargo había sido confiado en un principio a un maronita, monseñor Khazen. Pero a la muerte de éste tuvo lugar un cambio importante; fue nombrado visitador apostólico el lazarista Gandolfi por una decisión tomada *ex audientia Sanctissimi* el 30 de noviembre de 1806 y expedida el 7 de marzo de 1807.

Pero el patriarca hubo de dimitir en 1808 ante la intransigencia del emir Bechir; le sucedió Yohann el-Helou (1809-1823), hombre de temperamento más dúctil. Acertó a conciliarse la susceptible autoridad del visitador, desde 1816 nombrado delegado apostólico, L. Gandolfi. Bajo la presidencia de éste celebró el concilio de Lowaizeh (1818), que decidió aplicar con toda seriedad la legislación adoptada en el concilio del Monte Líbano en 1736. Pero esta decisión no será realmente llevada a la práctica sino bajo el firme gobierno de su sucesor.

Este, el patriarca José Hobeich (1823-1845), dará el golpe de gracia a los llamados monasterios mixtos (1826) y obligará a los obispos a la residencia fija (1835). También se le debe la creación y mantenimiento de numerosos seminarios nacionales, que, diseminados por todo el Líbano, eran verdaderos centros de cultura humana y religiosa frente a las fundaciones escolares y proselitistas de las distintas sociedades protestantes. Además de un clero selecto, formaron una pléyade de maestros de escuela y hombres de letras. Finalmente, en medio de tantas perturbaciones en que se mezclaban y combatían los intereses políticos extranjeros, José Hobeich se mantuvo indefectiblemente fiel a Francia, a pesar de las fuertes presiones que hubo de soportar entre 1840 y 1845. No cabe duda que muchos de sus fieles debieron de experimentar dudas en cuanto a seguirle y aprobar su intransigencia política. Pero murió en el momento en que la sublevación de los campesinos libaneses, y hasta maronitas, quebrantaba la omnipotencia de los señores feudales, los grandes terratenientes. Su sucesor, Juan Khazen, recibió el gobierno patriarcal en unas circunstancias eclesiásticas y políticas muy confusas que no le dejaron sino un margen muy reducido de acción.

Este clima de alteraciones no era propicio para dar pasos decisivos.



## 6. LOS MELKITAS

No es ésta una época tranquila para la Iglesia melkita; hasta puede decirse que es una de las más críticas de toda su existencia. Hasta el año 1833 se ve sacudida por una crisis latente que aniquila casi por completo sus energías. Pero la elección de Maximos III Mazloum para el patriarcado (marzo de 1833) le pone al frente un hombre resuelto, de carácter bien templado.

A comienzos del siglo había pretendido Germanos Adam imponerse con su doctrina manchada de «galicanismo» y con un vasto programa de reformas eclesiásticas. La oposición del patriarca maronita y de todos los misioneros en bloque se une a la de los miembros influyentes del episcopado melkita. El patriarca Agapios Matar (muerto en 1812) deja que estas corrientes se enfrenten y, según la situación, sanciona la victoria de una o de otra. El concilio de Karkafé (1806) parece hacer suya la legislación promulgada en el de San Salvador (1790), completándole e imprimiéndole el sello galicanista y antilatinizante de Germanos Adam. La revisión de este concilio en Roma habría de prolongarse durante más de treinta años, siendo finalmente condenada la legislación que allí se adoptó. La sombra de Germanos Adam, gran artífice de este concilio, pesó en la decisión, como pesará sobre uno de sus fieles discípulos, el futuro Maximos Mazloum. Pues, entre tanto, éste había sido elegido, después de muchas discrepancias, para suceder a Adam en la sede de Alepo. Se eleva una tempestad de protestas que presentan al nuevo obispo como una personalidad tan peligrosa que podría compararse con el mismo Focio (la expresión aparece frecuentemente en las calumnias de sus adversarios). Obligado a acudir hasta Roma para defender la validez de su designación, Mazloum es destituido y obligado a permanecer allí en residencia forzosa hasta 1831.

El nuevo sínodo de Ain-Traz (1811) da a esta lamentable crisis el aspecto de un desacuerdo con los misioneros locales y con los dirigentes de la Congregación de Propaganda. La muerte de Agapios Matar parece, sin embargo, apaciguar la crisis, y la influencia de L. Gandolfi se impone entonces irresistiblemente a la Iglesia melkita, pero al precio de quebrar las más notables personalidades y dando a la jerarquía melkita un tinte incoloro y una mentalidad de vencidos. La designación de Ignacio IV Cattán (1816-1833) no hace sino completar esta obra disgregadora, convirtiendo al patriarca en instrumento dócil del delegado apostólico. Ya hemos hablado de las persecuciones que por aquella época desató la ortodoxia contra las comunidades de Alepo y Damasco. Al mismo tiempo, el seminario de Ain-Traz, fundado en 1811, permanecía cerrado, a consecuencia de la reprobación comunicada a Mazloum, y los melkitas no disponían de ningún otro para la formación de su clero.

Pero en 1830 la voz unánime del episcopado, con el apoyo del nuevo

delegado apostólico, monseñor Losana, reclamó y obtuvo el regreso de monseñor Mazloum a Oriente. Este había trabajado intensamente durante su largo exilio romano: estudio, traducción de las mejores producciones espirituales de la época al árabe, viajes por Italia, Austria y Francia... le habían hecho madurar. Más aún, se había ganado la estimación de Gregorio XVI y del cardenal Litta. Cuando volvió a Oriente llevaba consigo los primeros jesuitas de la nueva misión de Siria para que abrieran de nuevo y dirigieran el seminario de Ain-Traz. A la muerte del patriarca Cattán todos los sufragios se concentraron en su persona.

Su largo patriarcado (1833-1855) marcará el destino de la Iglesia melkita. Se le llamó con justicia el «Padre de la nación». Luchador infatigable, pero lleno de serenidad y muy atento a guardar la legalidad, rompió el ostracismo civil y religioso que rodeaba a su Iglesia en el Líbano. Los dos concilios de Ain-Traz (1835) y de Jerusalén (1849) readaptaron la legislación y la misma estructura de su dominio eclesiástico a la nueva coyuntura política y social de la región. Jefe de una comunidad muy dispersa por el Próximo Oriente y Europa, y hasta en la India, reorganizó y desarrolló los obispados del patriarcado, fijando el estatuto de la diáspora. A partir de 1838 retuvo a título personal las tres sedes patriarcales de Antioquía, Alejandría y Jerusalén. Verdadero pastor, visitó constantemente su extenso territorio, irradiando fervor y optimismo cristiano. A pesar de sus muchas tareas, halló tiempo para redactar una voluminosa correspondencia y diversas obras espirituales y doctrinales. Se comprende que esta desbordante actividad no dejara de producir algunos roces: autoridades romanas, misioneros latinos, miembros de su propia jerarquía o de las congregaciones religiosas que tendían muchas veces a limitar su acción o a empañar su brillo. Su patriarcado desborda los límites de su época y los problemas que suscitó su acción patriarcal afectaron también a otras comunidades fuera de su Iglesia al tocar los problemas esenciales del uniatismo que ya se había hecho adulto.

## 7. LOS JACOBITAS UNIATAS

El pequeño grupo uniata procedente de la Iglesia jacobita lleva una existencia aleatoria hasta 1820. Muerto en 1801, Miguel Jarweh había dejado una sucesión eclesiástica muy difícil. No parece que siempre se diera el acuerdo entre la comunidad monástica de Charfeh y los fieles de los obispados lejanos. Las facciones, las luchas de campanario, turbaron el gobierno de los dos patriarcas, Miguel Daher (1802-1810) y Simón Hindi (1810-1818), que se vieron obligados a dimitir. Sin embargo, a partir de 1812, Pedro Jarweh parecía dispuesto a jugar un papel preeminente: con fecha 18 de enero pide al gobierno francés que le proporcione una imprenta dotada de caracteres árabes y siríacos. El año siguiente informaba L. Gandolfi a la Congregación de Propaganda de las dificultades de Pedro Jarweh con el patriarca Hindi.

En 1820 era elegido patriarca Pedro Jarweh, pero en Roma se había designado un vicario para ocupar este cargo vacante y, a pesar de las quejas que el otro dirigió a la Congregación de Propaganda, el 18 de diciembre de 1826 era confirmado en la sede patriarcal el obispo de Alepo, Basilio Hadaja. Sin embargo, el 30 de julio en Roma se revisó de nuevo el expediente de Jarweh y las acusaciones dirigidas contra él en el sentido de que estaba en connivencia con los biblistas de Oxford y de Londres; el aspirante al patriarcado pudo aclarar los hechos y obtener satisfacción; a la muerte de Hadaja ocupó legalmente la sede patriarcal.

A partir de 1828 ejerció Jarweh su nuevo cargo con un gran dinamismo. Numerosas afinidades aproximan su figura a la de su contemporáneo melkita Mazloum. Ante todo quiso transformar su monasterio de Charfeh en seminario; después de una primera negativa precipitada, la Congregación de Propaganda accedió a sus deseos en 1841. Después, una escisión en la jerarquía jacobita de Deir el-Za'faran le ganó algunos obispos, entre ellos su propio sucesor Antonio Samhiri. Mazloum le ayudó en esta obra de expansión jerárquica; gracias al patriarca melkita, tres obispos jacobitas se unieron a partir de 1840 a la obediencia de Jarweh: Abdelmassih, obispo de Mons; Matta Nakkar, obispo de Nabk y Ya'coub Hilani, obispo de Damasco. En su sesión del 30 de marzo de 1840, la Congregación de Propaganda subrayó este hecho, sintiéndose un tanto inquieta por el predominio de los obispos venidos de «la herejía». Entonces, a favor de las reformas políticas otomanas, Jarweh trasladó su sede patriarcal a Alepo a fin de poder seguir más de cerca la situación del bloque jacobita que habitaba sobre todo en la región del norte siromesopotámico. Pero la imprenta que había logrado adquirir no funcionaba ya; por ello hizo imprimir en Roma el misal siríaco (1843). Jarweh personificó la renovación del uniatismo en la Iglesia jacobita. Su obra, objeto momentáneamente de sospechas, puso los cimientos de una organización que sería luego estructurada por su sucesor.

## 8. LOS CALDEOS

Por lo que respecta a los caldeos de la alta Mesopotamia, se había establecido una viva competencia entre dos pretendidos patriarcas, Juan Hormez de Mosul y Agustín Hindi de Diarbekir; el último de ellos logró desautorizar a su rival entre las autoridades romanas. El 24 de abril de 1826, la Congregación de Propaganda se pronunció en este debate y suspendió de toda jurisdicción a Hormez. Se examinó al mismo tiempo el caso de los monjes del convento de Rabban Hurmuz que, en número de ochenta, pedía depender directamente de la Sede romana. La muerte del patriarca de Diarbekir aprovechó al rival caído en desgracia (1828). El 10 de marzo de este mismo año se estudiaba en Roma la proposición hecha por el superior de Rabban Hurmuz, el padre Dambo, de unificar la jurisdicción patriarcal. Se decidió

inmediatamente otorgar el palio a Juan Hormez en calidad de patriarca de Babilonia, con el encargo de proveer sin más dilación las sedes vacantes. El 5 de julio de 1830 Pío VIII creaba oficialmente el nuevo patriarcado caldeo. Gabriel Dambo pondrá al servicio de su Iglesia su reformada congregación, confirmada y apoyada por Roma. La regla monástica adoptada, la de san Antonio, obtendrá la aprobación definitiva de Gregorio XVI el 26 de septiembre de 1845. Esta fundación semimonástica se llamará en adelante «Congregación de san Hormisdas».

El viejo patriarca Hormez, cuya familia detentaba las riendas del patriarcado en Mosul desde hacía trescientos diecisiete años, trataba de perpetuar por su parte esta costumbre dinástica. Puesta sobre aviso, la Congregación de Propaganda le dio en 1838 un coadjutor —con promesa de sucesión— en la persona de un antiguo alumno romano, Nicolás Zeya, que hubo de reemplazar a Hormez muy pronto, recibiendo su confirmación romana el 17 de abril de 1840.

La elección no resultó muy feliz. Desde 1843 empezaron a llegar quejas a Roma, y el 24 de mayo de 1846 Gregorio XVI se decidió a retirar su jurisdicción a Nicolás Zeya. Su sucesor, José Audo, era discípulo de Agustín Hindi, que lo había consagrado en 1824 para la sede de Mosul. El obispo latino de Babilonia, monseñor Trioche, le demostró una fiel amistad; el futuro patriarca de Jerusalén, Valerga, hizo de él un gran elogio. En un informe leído el 18 de diciembre de 1843 en la Congregación de Propaganda, Valerga insistía en la fidelidad de José Audo a las tradiciones orientales. Elegido el 13-26 de diciembre de 1847 para la sede patriarcal, fue confirmado por Pío IX el 10 de septiembre de 1848. Diversos títulos le prestigiaban ante el papa, especialmente su firmeza de ánimo, su fidelidad a la Santa Sede y el hecho de ser bien visto por la mayoría de sus fieles. Estas mismas cualidades habrían de hacer surgir más tarde un conflicto directo y agudo con el papa. Pero Audo no entra realmente en la historia de la Iglesia oriental hasta la segunda mitad de este siglo.

## 9. LOS COPTOS

Entre los coptos el uniatismo tuvo siempre que luchar con grandes trabas. Monseñor Righet tropieza con la indiferencia local. En 1814 Pío VII le da un coadjutor en la persona de Teodoro Abou-Karim, y el año siguiente es elevado a la dignidad episcopal, pero parece ser que nunca llegó a consagrarse. A su muerte (1822) le sucede Máximo Jouwed a título de vicario apostólico. Su reinado, a pesar de haber sido muy corto, le valió, sin embargo, el verse mezclado en un ridículo asunto que manifiesta con qué espíritu se ejercía entonces el uniatismo copto. Un padre siciliano de la misión había fabricado unas falsas cartas de Muhammad Alí a León XII, en las que el primero aseguraba al pontífice que reconocía de buena gana a Jouwed como

jefe civil de la nación copta, con tal que Su Santidad se dignara elevarlo a la dignidad patriarcal y consagrara obispo al mismo tiempo a un joven estudiante de teología que por entonces estaba en Roma, Abraham Kachour. Sin más información, León XII accedió a este deseo. Consagró al joven teólogo y lo envió al Cairo para que consagrara a su futuro patriarca. El cónsul de Francia, puesto en antecedentes, lo recibió en Alejandría y lo devolvió a Roma para que diera cuenta de su malaventura.

En realidad, ¿había que crear una jerarquía con su correspondiente patriarcado para 2.624 fieles uniatas y 14 sacerdotes coptos católicos dispersos en ocho centros por todo un inmenso país? Estas son las estadísticas que fueron presentadas en la sesión del 13 de junio de 1831 en la Congregación de Propaganda.

En semejantes condiciones el sucesor de Jouwed, Teodoro Abou-Karim (1831-1854), se contentó con manejar los asuntos de su pequeño rebaño con el título de «vicario apostólico de la nación copta». El gobierno civil no reconoció la existencia autónoma de este grupo confesional uniata sino mucho más tarde, bajo la dirección de Agapios Bishai, en 1866. Por el momento se trataba más bien de reforzar la eficacia irradiadora de un grupo en contacto con las colonias extranjeras que cada día se instalaban en mayor número en Egipto. En su instrucción *Neminem profecto* de 23 de noviembre de 1845, la Congregación de Propaganda insistía en la necesidad de formar un clero copto, y el 19 de noviembre de 1850 el cardenal Franzoni recalca las directrices magistrales de Benedicto XIV sobre el apostolado y la colaboración unionistas. La situación, sin embargo, se mantendrá prácticamente estacionaria hasta la ocupación de Egipto por Inglaterra (1882) y la renovación del movimiento uniatista por León XIII.

## 10. LOS PATRIARCAS Y LA CURIA ROMANA

Podemos decir que el siglo XIX abrió las puertas de la historia a casi todas las Iglesias del Próximo Oriente. El liberalismo otomano les hizo tomar conciencia de su propia entidad y de sus posibilidades. Empiezan realmente entonces a influir y a organizarse en un clima de defensa contra el protestantismo y bajo la tutela más o menos velada de la Congregación romana de Propaganda, ejercida a través de los delegados apostólicos y de las misiones latinas. La corriente centralizadora romana tiene por objetivo incontrastable llegar a una uniformidad latinizante. Pero, ¿pueden pretender estas Iglesias conservar su autonomía sin romper ciertas ataduras seculares, vitales incluso, que las ligan con su madre la ortodoxia? Al mismo tiempo, el desarrollo de sus estructuras y su libertad civil no pueden lograrse si no es con el concurso occidental y romano. Muchas veces fue un impulso ciego más que una opción refleja lo que decidió sus destinos eclesiales y sociales.

Los delegados apostólicos pudieron jugar entonces un papel decisivo, ayu-

dados por ciertos superiores de misiones emprendedoras. Conocida es ya la actividad de L. Gandolfi. Puede decirse que rigió las jerarquías orientales de su época. Su sucesor, monseñor Losana, tratará de imitar sus métodos, a pesar de las instrucciones que detalladamente limitaban sus poderes (13 de junio de 1827). La misma Congregación de Propaganda hubo de llamarlo al orden el 13 de junio de 1831. Más tarde, la diplomacia francesa apoyó las quejas de los orientales, y el cónsul en Beirut aceleró el traslado del delegado apostólico a una sede italiana. Para contentar a la Corte de París, monseñor Losana fue sustituido por monseñor J. B. d'Auvergne (1832), quien apenas pudo visitar su inmenso territorio, pues murió de la peste en 1836 en el curso de uno de sus viajes a Diarbekir.

Su sucesor, el capuchino Angelo di Fazio delle Pianelle, llegó a Siria después de realizar una visita apostólica a Egipto. Sus métodos de acción no podían sino herir de nuevo a la jerarquía oriental, especialmente a Maximos Mazloun, que manifestó en seguida la incapacidad del delegado apostólico para tratar con los patriarcas orientales. A fin de evitar conflictos entre autoridades, propuso al prefecto de la Congregación de Propaganda, en una carta de 29 de septiembre de 1838, que se hiciera pública la hoja de poderes de los delegados. El delegado fue pronto sustituido por el franciscano español Francisco Villardel (1839-1852). Hombre tímido, cayó en seguida bajo la influencia de los jesuitas. Todos estos delegados contribuyeron a imponer al catolicismo oriental un carácter de juridicismo occidental; prácticamente trataron de modelar a su gusto el aspecto del uniatismo en la época de su emancipación civil.

Fue ante todo el calendario gregoriano el símbolo de este vínculo civil con la Iglesia romana. Desde la reforma del calendario (1582) el papado venía invitando a las Iglesias orientales a adoptarlo. Después de algunas negociaciones llenas de buena voluntad, la ortodoxia helena y rusa dio su negativa. En el Próximo Oriente sólo los maronitas lo habían aceptado en 1606. Más tarde los delegados invitaron a las demás Iglesias a que hicieran lo mismo, y en 1836 Pedro Jarweh impuso obligatoriamente el nuevo calendario a sus fieles. El patriarca caldeo hizo lo mismo al año siguiente en la mayor parte de sus diócesis. Pero Mazloun prefirió abstenerse y no hubo más remedio que conformarse con ello.

La institución patriarcal siguió siendo la verdadera piedra de tropiezo en las relaciones de las Iglesias orientales con la Curia romana. Esta realidad constitucional supraepiscopal era una contrariedad para los hábitos centralistas de la administración pontificia. La ignorancia de las instituciones orientales y de su legitimidad conciliar hizo que los responsables romanos restringieran los poderes patriarcales, con la esperanza de remodelarlos a imagen de las prerrogativas puramente nominales de los arzobispos latinos. Esta experiencia restrictiva tuvo éxito con la confirmación patriarcal del melkita Maximos Mazloun. Teniendo que proveer una sede episcopal, consagró en 1835 a uno de sus sufragáneos. El delegado apostólico se opuso a ello

y remitió el asunto a la Congregación de Propaganda. Esta prefirió eludir el aspecto jurídico del problema. Pero, ¿se podía confirmar a un patriarca oriental sin enviarle el palio, signo de la jurisdicción y de la unidad romana? Los cardenales se quedaron perplejos. Se hizo notar que si se negaba la concesión del palio a Mazloum, no por ello renunciaría éste al patriarcado. Más aún, podría ocurrir que ni él ni sus sucesores solicitasen después esta insignia de investidura. Finalmente, el 31 de agosto de 1835 fue preciso resignarse a aprobar la elección patriarcal y a conferirle el palio. En su asamblea general del 23 de mayo de 1837 la Congregación de Propaganda ratificó una nueva decisión que limitaba en extremo la jurisdicción de los patriarcas orientales. A partir de entonces, a imitación de los metropolitanos latinos, deben esperar la confirmación y el envío del palio antes de ejercer los actos esenciales y aún constitutivos de su potestad patriarcal.

## CRONOLOGIA

### SUCESOS POLITICOS

### HISTORIA DE LA IGLESIA

<p>Guerra del Norte. Guerra de Sucesión española. El papa reconoce a Felipe V como rey de España.</p>	<p>1700</p>	<p>El cardenal Albani es elegido papa y adopta el nombre de Clemente XI. Z. B. van Espen: <i>Jus ecclesiasticum universum</i>. P. Codde es llamado a Roma para que se justifique.</p>
<p>El elector Federico III, rey de Prusia, pese a las protestas del papa. El <i>Act of Settlement</i> excluye a los Estuardos católicos de la sucesión en el trono de Inglaterra.</p>	<p>1701</p>	
<p>Muerte del rey estatúder Guillermo III.</p>	<p>1702</p>	<p>Proceso contra P. Codde; queda suspendido en sus funciones de vicario apostólico. El «caso de conciencia» en Francia. Expulsión de los jansenistas de los Países Bajos del Sur.</p>
<p>Enfrentamiento de las tropas francesas y austríacas en los Estados Pontificios.</p>	<p>1703</p>	<p>Fundación de la Congregación del Espíritu Santo. Detención de P. Quesnel.</p>
<p>José I, emperador de Austria.</p>	<p>1704</p>	<p>Muerte del deísta John Locke. Muerte de Bossuet. Se le revocan las funciones de vicario apostólico a P. Codde.</p>
<p>Unión de Inglaterra y Escocia.</p>	<p>1705</p>	<p>Bula <i>Vineam Domini</i>.</p>
<p>El papa declara la guerra al emperador José I.</p>	<p>1708</p>	<p>Breve <i>Universi dominici gregis</i>.</p>
<p>Paz entre el papa y el emperador: el papa reconoce al archiduque Carlos como rey de España.</p>	<p>1709</p>	<p>Dstrucción del monasterio de Port-Royal.</p>



SUCESOS POLITICOS		HISTORIA DE LA IGLESIA
Aparición de «The Spectator».	1711	
Carlos VI, emperador de Austria.	1712	Fundación de la Congregación de los monfortianos.
Paz de Utrecht: Felipe V, rey de España; protesta del papa contra el tratado de paz.	1713	Bula <i>Unigenitus</i> . A. Collins: <i>Discourse of freethinking</i> . El papa pone en entredicho a Sicilia.
Paz de Rastatt: Austria se anexiona los Países Bajos del Sur. Jorge I, elector de Hannover, rey de Inglaterra. Turquía declara la guerra a Venecia; el papa no logra unir a los príncipes católicos contra Turquía.	1714	
Luis XV, rey de Francia; regencia de Felipe de Orleáns.	1715	Muerte de Fénelon. Miles de sacerdotes franceses protestan contra la bula <i>Unigenitus</i> y apelan a un futuro concilio (los «apelantes»).
	1716	Muerte de Leibniz. En Lovaina, destitución del profesor Van Espen.
Austria, aliada con Venecia, se apodera de Belgrado.	1717	Primera logia masónica. Se nombra cardenal a Alberoni.
Paz de Passarowitz: Austria se anexiona una parte de los Balcanes.	1718	
Muerte de Madame de Maitenon.	1719	Muerte de Quesnel en Amsterdam.
Sicilia pasa a depender de Austria.	1720	Se levanta el entredicho impuesto a los sicilianos.
Fin de la guerra del Norte: Rusia se extiende hasta el mar Báltico.	1721	Montesquieu: <i>Lettres persanes</i> . El cardenal Dei Conti es elegido papa y adopta el nombre de Inocencio XIII.
	1722	Muerte del deísta J. Toland.
	1723	Cisma en los Países Bajos a causa de la elección de Cornelius Steenoven como arzobispo de Utrecht.
	1724	El cardenal Orsini es elegido papa y adopta el nombre de Benedicto XIII.

## SUCESOS POLITICOS

## HISTORIA DE LA IGLESIA

- |  |      |  |
|--|------|--|
|  | 1725 | Primera logia masónica en París.<br>Niccoló Coscia, cardenal.<br>Fundación de la Congregación de los pasionistas.  |
| El cardenal De Fleury, primer ministro de Francia.                       | 1726 |  |
| Muerte de Isaac Newton.  | 1727 | División de Escocia en dos vicariatos.<br>Zinzendorf funda la comunidad de los Hermanos Moravos en Herrnhut.<br>Comienzan las «convulsiones» en Francia. Van Espen huye a los Países Bajos del Norte, donde muere.               |
|  | 1728 | Los jansenistas comienzan a publicar el semanario «Nouvelles ecclésiastiques».<br>Conflicto entre Portugal y Roma acerca del patronato real sobre las diócesis.<br>El papa extiende a toda la Iglesia el Oficio de Gregorio VII. |
| Lucha entre Austria y España en Italia.                                  | 1730 | El cardenal Corsini es elegido papa y adopta el nombre de Clemente XII.<br>M. Tindal: <i>Christianity as old as the creation</i> .<br>Parte de la Iglesia melkita se une a Roma.   |
|  | 1732 | Fundación de la Congregación de los redentoristas.<br>N. Coscia condenado como reo de extorsión y falsificación.   |
| Guerra de Sucesión en Polonia.   | 1733 |  |
| Nápoles y Sicilia en manos de un segundón de los Borbones españoles.     | 1734 | Voltaire: <i>Lettres anglaises</i> .   |
| Paz de Viena: Augusto III, rey de Polonia.                               | 1735 |  |
|  | 1738 | El papa prohíbe la adhesión a las logias masónicas.<br>John Wesley funda la primera comunidad metodista.   |
| Paz de Belgrado: una parte de los Balcanes vuelve a depender de Turquía. | 1739 |  |

SUCESOS POLITICOS		HISTORIA DE LA IGLESIA
Federico II, rey de Prusia. María Teresa, emperatriz de Austria. Guerra de Sucesión en Austria.	1740	Elección pontificia del cardenal Lambertini, que adopta el nombre de Benedicto XIV. Voltaire dedica su <i>Mabomet</i> al papa. Capitulaciones entre Francia y Turquía.
	1741	Bula <i>Matrimonio</i> . Condordato con Cerdeña y acuerdos con Nápoles y Sicilia. Compromiso con Portugal.
	1742	Fin de la controversia sobre los ritos: el papa prohíbe la adaptación.
Luis XV asume personalmente el gobierno.	1743	
	1744	Muerte de A. Pope.
<i>Jacobite rising</i> de los católicos escoceses. Francisco I, corregente en Austria.	1745	
Fernando VI, rey de España.	1746	
Paz de Aquisgrán. Montesquieu: <i>L'Esprit des lois</i> .	1748	
	1750	Progresiva decadencia de las reducciones del Paraguay.
Publicación de la <i>Encyclopédie</i> .	1751	Excomuni3n de la francmasonería.
	1753	Concordato con Espa1a. Nuevo reglamento para la Congregaci3n del Indice. Alfonso de Ligorio: <i>Theologia moralis</i> . Comienzo de la Aufklrung: reorganizaci3n de la Universidad de Viena.
	1755	El terremoto de Lisboa cuarteaa la fe en el progreso.
Inversi3n de las alianzas: Inglaterra se alía con Prusia contra Austria y Francia. Guerra de los Siete A1os. Pombal, dictador en Portugal.	1756	

## SUCESOS POLITICOS

## HISTORIA DE LA IGLESIA

- |  |      |   |
|--|------|---|
|  | 1758 | Es elegido papa el cardenal Rezzonico, que adopta el nombre de Clemente XIII.<br>Richard Challoner vicario apostólico de Londres.     |
|  | 1759 | Expulsión de los jesuitas de Portugal y sus colonias.<br>Revisión del <i>Índice</i> .   |
|  | 1760 | Se multiplican en Francia los escritos de deístas y ateos.  |
| Rousseau: <i>Du contrat social</i> .<br>Catalina II, emperatriz de Rusia.                                      | 1762 |   |
| Paz de París: Inglaterra se anexiona el Canadá y la India.<br>Paz de Hubertsburgo: Prusia se anexiona Silesia. | 1763 | J. Febronius: <i>De statu ecclesiae</i> .<br>Concilio de Utrecht.   |
|  | 1764 | Supresión en Francia de la Compañía de Jesús.   |
| José II, corregente en Austria.  | 1765 | El papa condena las <i>actas</i> del Concilio de Utrecht.<br>La bula <i>Apostolicum</i> confirma a la Compañía de Jesús.              |
|  | 1767 | Los jesuitas son expulsados de España, Nápoles, Parma y Piacenza.   |
|  | 1769 | Elección pontificia del cardenal Ganganelli, que adopta el nombre de Clemente XIV.  |
|  | 1770 | María Teresa crea un <i>Kirchliches Verwaltungsdepartement</i> .  |
| Primera desmembración de Polonia   | 1772 |   |
|  | 1773 | El papa suprime la Compañía de Jesús mediante el breve <i>Dominus ac redemptor</i> .<br>Encarcelamiento de Lorenzo Ricci.             |
| Luis XVI, rey de Francia.  | 1774 | El <i>Quebec act</i> instaura la libertad de cultos en Canadá.<br>Rusia se encarga de proteger a los ortodoxos en el Imperio otomano. |

## SUCESOS POLITICOS

## HISTORIA DE LA IGLESIA

Guerra de la Independencia en Norteamérica.	1775	El cardenal Braschi es elegido papa y adopta el nombre de Pío VI.
Norteamérica se declara independiente ( <i>Declaration of independence</i> ).	1776	
	1778	Muerte de Voltaire. <i>Catholic relief act</i> en Gran Bretaña.
	1779	Lessing: <i>Nathan der Weise</i> .
José II, emperador de Austria.	1780	<i>Gordon Riots</i> en Inglaterra.
	1781	Edictos de tolerancia del emperador José II. Kant: <i>Die Kritik der reinen Vernunft</i> .
	1782	El papa va a Viena para entrevistarse con José II.
Paz de Versalles: independencia de los Estados Unidos.	1783	Suecia, vicariato apostólico. Supresión de todos los monasterios contemplativos y creación de «Seminarios generales» en los países austríacos.
	1784	Nunciatura en Munich. J. M. Sailer: <i>Gebetbuch</i> .
	1786	Sínodo de Pistoya: intento de modernizar la Iglesia. <i>Emser Punktation</i> de cuatro príncipes obispos alemanes.
	1787	Libertad de cultos para los católicos de Estados Unidos.
George Washington, primer presidente de Estados Unidos. Revolución en Francia. Revolución en los Países Bajos austríacos.	1789	John Carroll, primer obispo en Estados Unidos. En Francia, medidas contra el poder económico y social de la Iglesia.
	1790	Constitución civil del clero. ( <i>Constitution civile du clergé</i> ).
Francia se anexiona Aviñón y el Vnesín.	1791	El papa condena la <i>Constitution civile</i> : cisma en la Iglesia de Francia.

## SUCESOS POLITICOS

## HISTORIA DE LA IGLESIA

Destronamiento de Luis XVI. Proclamación de la República en Francia.	1792	
Luis XVI muere en la guillotina. Robespierre.	1793	Culto a la Razón en Francia. Kant: <i>Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.</i>
Fin del Terror de Robespierre.	1794	Culto al Ser Supremo.
Creación de la República Bátava. Prusia, Austria y Rusia se reparten el territorio de Polonia.	1795	Libertad de cultos en la República Bátava.
Las tropas francesas ocupan parte de los Estados Pontificios.	1796	
Cae en manos de Francia gran parte de los Estados Pontificios.	1797	Concilio nacional de la «Iglesia constitucional».
Napoleón en Egipto. Fundación de la República Romana.	1798	Pío VI es conducido a Francia.
Napoleón asume el poder de Francia.	1799	Muerte de Pío VI en Valence.
Campaña de Napoleón en Italia.	1800	El Cardenal Chiaramonti es elegido papa en Venecia y adopta el nombre de Pío VII. El papa y la curia vuelven a Roma.
Paz de Lunéville; fundación de la República cisalpina. Restauración de los Estados Pontificios. Alejandro I, zar de Rusia. Creación del Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda.	1801	Concordato con Francia: reorganización de la Iglesia francesa. Nacimiento de la <i>Petite Eglise</i> . Fundación de la Congregación de París. Wessenberg: <i>Der Geist der Zeit</i> . El zar somete a su control la Iglesia católica de Rusia.
Paz de Amiens, entre Inglaterra y Francia. Pacto entre Turquía y Francia. Napoleón cónsul vitalicio.	1802	En Francia, ley sobre la organización de los cultos católico y protestante. Artículos orgánicos. Chateaubriand: <i>Génie du christianisme</i> .
Una comisión del Imperio reunida en Ratisbona decide suprimir la mayoría de los Estados pequeños de Alemania.	1803	Concordato con la República italiana. Aprobación pontificia de la doctrina de Alfonso de Ligorio. Von Montgelas gobierna la Iglesia de Baviera.
Napoleón, emperador de Francia. Muerte de Kant. Austria se transforma en Imperio.	1804	Viaje de Pío VII a París. Matrimonio canónico de Napoleón. El cardenal Fesch, capellán de Napoleón. El nuncio Arezzo es expulsado de Rusia.

## SUCESOS POLITICOS

## HISTORIA DE LA IGLESIA

- Batalla de Trafalgar; batalla de Austerlitz. Napoleón, rey de Italia, ocupa parte de los Estados Pontificios. Paz de Presburgo. 1805
- Vuelta de Pío VII a Roma. Napoleón reorganiza la Iglesia de Italia. Fundación de la Congregación de los Sagrados Corazones de Jesús y María. Fichte: *Anweisung zum seligen Leben*.
- Sistema continental. Creación de la Confederación del Rin. Fin del Sacro Imperio Germánico. Francisco I renuncia a la corona imperial alemana y en adelante es sólo emperador de Austria. 1806
- Lingard: *Antiquities of the Anglo-Saxon Church*.  
Stollberg: *Geschichte der Religion Jesu Christi*.  
Concilio melkita de Karkafé.
- Paz de Tilsit. Fichte: *Reden an die deutsche Nation*. 1807
- En España, levantamiento del pueblo contra los franceses. Las tropas francesas ocupan Roma. Creación de la Universidad imperial con monopolio de la enseñanza. 1808
- Aumenta el número de diócesis en Estados Unidos.  
Lamennais: *Réflexions sur l'état de l'église*.  
Tabaraud: *De la réunion*.
- Guerra de Francia contra Austria. Incorporación de los Estados Pontificios al Imperio francés. Nacimiento de Darwin. 1809
- Pío VII marcha desterrado a Savona y los cardenales a París.  
E. Seton funda una congregación femenina en Estados Unidos.
- Expansión del Imperio francés. Divorcio de Napoleón; matrimonio con María Luisa de Austria. Comienzan las guerras de independencia en Latinoamérica. 1810
- Revivalismo en Ginebra.  
*American Board for Foreing Missions*.
- Nace el hijo de Napoleón y es proclamado *rey de Roma*. 1811
- Concilio nacional en Francia. Quedan incorporadas a la Universidad todas las escuelas dirigidas por religiosos. Sínodo melkita de Ain-Traz.
- Guerra entre Rusia y Francia. Retirada de Napoleón. Las Cortes de Cádiz aprueban una constitución liberal. Guerra entre Estados Unidos e Inglaterra. 1812
- Traslado de Pío VII a Fontaineblau. Hegel: *Wissenschaft der Logik*.  
Flotte: *Leçons élémentaires de philosophie*.
- Batalla de Leipzig. Las tropas francesas sufren derrotas en todos los frentes. 1813
- Negociaciones entre Pío VII y Napoleón sobre un nuevo concordato. Reconocimiento de los unitarios en Inglaterra.

## SUCESOS POLITICOS

## HISTORIA DE LA IGLESIA

- |   |      |  |
|---|------|--|
| <p>Renuncia de Napoleón al trono.<br/>Luis XVIII, rey de Francia.<br/>Congreso de Viena: profundas modificaciones en el mapa de Europa.<br/>Restauración.</p>           | 1814 | <p>Vuelta de Pío VII a Roma. Restauración de la Compañía de Jesús.</p>   |
| <p>Los cien días de Napoleón: Waterloo.<br/>La Santa Alianza.<br/>Restauración de los Estados Pontificios: gobierno reaccionario.<br/>Aparición de los carbonarios.</p> | 1815 | <p>Muerte de J. Carroll.<br/>«Juicio doctrinal» de los obispos de los Países Bajos, presididos por De Broglie.</p>   |
| <p>Haller: <i>Restauration der Staatswissenschaft</i>.<br/><i>Motu proprio</i> sobre el gobierno de los Estados Pontificios.</p>  | 1816 | <p><i>American Bible Society</i>. Las misiones protestantes desarrollan una intensa actividad en el Próximo Oriente. Gandolfi delegado apostólico en el Próximo Oriente. Fundación del Frintaneum en Viena.<br/>Reglamento gubernamental para las Iglesias reformadas de los Países Bajos.</p> |
| <p>Levantamientos nacionalistas en Alemania con motivo de la conmemoración de la aparición en escena de Lutero.</p>   | 1817 | <p>Concordato con Baviera. Muerte de Karl von Dalberg. Enfrentamiento de Wessenberg con el papa. Unión evangélica en Prusia. Pío VII exhorta a los obispos latinoamericanos a seguir fieles al rey de España.<br/>Persecución de los uniatas en el Imperio otomano.</p>                        |
| <p>Nacimiento de Karl Marx.<br/>Congreso de Aquisgrán. Quintuple Alianza.</p>   | 1818 | <p>Concordato con Nápoles.<br/>Nueva división eclesiástica en Polonia. Lamennais: <i>Essai sur l'indifference</i>. Bonald: <i>Recherches philosophiques</i>.<br/>J. B. Vianney, párroco de Ars.<br/>Sínodo maronita de Lowaizeh.</p>   |
| <p>Acuerdos de Karlsbad.</p>  | 1819 | <p>De Maistre: <i>Du Pape</i>.<br/>Drey: <i>Kurze Einleitung in das Studium der Theologie</i>.<br/>Fundación de la revista «Theologische Quartalschrift» (Tubinga).<br/>Destitución del josefinista Bolzano en Praga.</p>  |
| <p>Levantamientos en Italia meridional y España: intervención de Austria.</p>   | 1820 | <p>Muerte de Hofbauer.<br/>Expulsión de los jesuitas de Rusia.</p>   |
| <p>Revolución en Portugal.<br/>Levantamiento en Grecia.</p>   | 1821 | <p>Creación de las provincias eclesiásticas de Alto Rin y Colonia.<br/>Aparece por vez primera «Der Katholik».<br/>Progresiva revitalización de la labor misionera.</p>  |



## SUCESOS POLITICOS

## HISTORIA DE LA IGLESIA

- |   |      |  |
|---|------|--|
| Brasil se transforma en Imperio independiente.  | 1822 | Sociedad para la propagación de la fe. Fundación de la Asociación de san José.<br>Schleiermacher: <i>Der christliche Glaube</i> .  |
| Doctrina de Monroe.<br>Francia restablece el orden en España. Victoria del conservadurismo en Portugal.<br>Saint-Simon: <i>Catéchisme des Industriels</i> . | 1823 | El cardenal Della Genga es elegido papa y adopta el nombre de León XII. O'Connell funda la <i>Asociación católica</i> . Juan Muzi, vicario apostólico de Chile.  |
| Triunfo de Bolívar sobre los españoles. Carlos X, rey de Francia. Reorganización de los estudios superiores en los Estados Pontificios.                     | 1824 | Muerte de Consalvi. Llamamiento de León XII a los obispos americanos exhortándolos a reconocer al rey de España.<br>Fundación de la Congregación de los maristas.<br>Comienzo del grundtvigianismo en Dinamarca.   |
| Nicolás I, zar; insurrección de los decabristas.<br>Sucesivas desmembraciones en Latinoamérica.   | 1825 | Año jubilar.<br>En Francia, ley sobre los ultrajes inferidos a la Iglesia.<br>Lamennais: <i>De la religion</i> .<br>Möhler: <i>Die Einheit der Kirche</i> .<br>Fundación del Colegio Filosófico de Lovaina.  |
| Aniquilación de los jenízaros.<br>Sublevación de los miguelistas en Portugal.   | 1826 | Regulación estatal de los estudios eclesiásticos superiores en Francia.<br>Neander: <i>Allgemeine Kirchengeschichte</i> .  |
| Manzoni: <i>I promessi sposi</i> .  | 1827 | Concordato con los Países Bajos.<br>Görres, profesor de la Universidad de Munich.<br>Nombramiento de obispos para Sudamérica; expulsión del nuncio de Madrid.  |
| Batalla naval de Navarino.<br>Aparece la colección <i>Classici scriptores ex codicibus vaticanis</i> .  | 1828 | Nueva división eclesiástica en Suiza.<br>Günther: <i>Vorschule zur spekulativen Theologie</i> .<br>Ley contra los jesuitas en Francia.   |
| Independencia de Grecia.<br>Dimisión de Bolívar.  | 1829 | El cardenal Castiglioni es elegido papa y adopta el nombre de Pío VIII. Roothaan es elegido general de los jesuitas. Sailer es nombrado obispo de Ratisbona, y Harless profesor de Erlangen. Fundación de la <i>Leopoldsverein</i> .<br><i>Catholic Emancipation Act</i> . |

## SUCESOS POLITICOS

## HISTORIA DE LA IGLESIA

- Revoluciones y levantamientos en Europa: independencia de Bélgica; Luis Felipe, rey de Francia. Fracasa la sublevación polaca.  
Comte: *Cours de la philosophie positive*.
- Leopoldo, rey de Bélgica.  
Mazzini funda *La Giovane Italia*. Levantamiento en los Estados Pontificios: injerencias de Francia y Austria.
- Muerte de Bentham. Primer *Reform bill* en Inglaterra.  
Tropas austríacas y francesas ocupan partes de los Estados Pontificios.
- Prohibición de la esclavitud en el Imperio británico.  
Tratado de Hunkjar Skelessi.  
Ley Guizot sobre las escuelas elementales en Francia.
- Unión aduanera en Alemania.  
Doña María, reina de Portugal.
- Guerra civil en España entre carlistas y liberales.
- 1830 Muerte de Pío VIII.  
Fundación de «L'Avenir».  
Rosmini: *Nuovo Saggio*.  
*The Protestant* y la Asociación protestante en Estados Unidos. Mormones.
- 1831 Elección pontificia del cardenal Cappellari, que adopta el nombre de Gregorio XVI.  
Bula *Sollicitudo ecclesiarum*.  
Breve *Superiori anno* dirigido a los obispos polacos.  
Muerte de Hermes. Se funda en Ginebra la Sociedad Evangélica. Se nombra un patricio para los católicos del Imperio otomano.
- 1832 En *Mirari vos* se condenan las ideas de Lamennais.  
Fundación de la *Gustav-Adolf-Verein*.  
Se unen los irvingianos.  
Möhler: *Symbolik*.  
Sterckx, arzobispo de Malinas.
- 1833 Sermón de Keble: comienzo del movimiento de Oxford.  
Newman: *Tracts for the Times*.  
Gran actividad misionera de los jesuitas.  
Fundación de la Sociedad de san Vicente de Paúl. Concilio provincial en Estados Unidos.  
Maximos III Mazlum, patriarca de los melkitas.
- 1834 Encíclica *Singulari nos*.  
Concordato con Nápoles.  
Escisión en la Iglesia reformada de los Países Bajos.  
Hermes: *Christkatholische Dogmatik*.
- 1835 Conferencias de Lacordaire en Notre-Dame.  
Bautain: *La philosophie du christianisme*.  
Restauración de la Universidad Católica de Lovaina.  
Strauss: *Leben Jesu*. Se incluyen en el índice las obras de Hermes.  
Fundación de la *London City Mission*.  
Primer monasterio de trapenses en Inglaterra

SUCESOS POLITICOS	HISTORIA DE LA IGLESIA
	1836 Lambruschini, secretario de Estado: período reaccionario. Ola de antipapismo en Estados Unidos. Aparece por vez primera «The Dublin Review». Norddeutsche Missionsgesellschaft.
Victoria, reina de Inglaterra.	1837 Tensiones entre Prusia y el pontificado a causa de los matrimonios mixtos; detención del arzobispo de Colonia. Görres: <i>Christliche Mystik</i> . Rebelión de los católicos canadienses de habla francesa. Guéranger, abad de Solesmes.
Las tropas austríacas y las francesas se retiran de los Estados Pontificios. Muerte de Talleyrand.	1838 Bula <i>Multa praeclare</i> . Fundación de la <i>Ludwigsverein</i> .
Guerra entre Inglaterra y China. Pacto de Holanda con Bélgica.	1839 Breve <i>In supremo</i> . Canonización de Alfonso de Ligorio. Introducción de la liturgia romana en Francia. «Unión de las Iglesias» en Bélgica. Retorno de los uniatas a la Ortodoxia rusa. Liberalización en el Islam.
Proudhon: <i>Qu'est-ce que la propriété?</i> Francia apoya a Egipto contra Turquía: formación de la Cuádruple Alianza. El general Espartero, dictador en España. Guillermo III, rey de Holanda.	1840 Nuevos vicarios apostólicos en Inglaterra. Aparece en Londres la revista católica «The Tablet». Muerte de Bonald. Guéranger: <i>Institutiones liturgiques</i> . Liberatore: <i>Institutiones philosophicae</i> .
<i>Act of Union</i> en Canadá: unión del Alto y Bajo Canadá. Tratado de Londres.	1841 Concordato con Módena y el Piamonte. Feuerbach: <i>Wesen des Christentums</i> . Guéranger: <i>L'Année liturgique</i> . Waterkeijn: <i>De la géologie</i> . Sede episcopal anglicana en Jerusalén.
China se abre a los europeos.	1842 Protesta del papa contra la política del zar. Balme: <i>El protestantismo</i> . Consagración de la catedral de Colonia. Aparece en los Países Bajos «De Katholiek».

## SUCESOS POLITICOS

## HISTORIA DE LA IGLESIA

- |  |      |  |
|--|------|--|
| <p>Isabel II, reina de España.<br/>           Kierkegaard: <i>Entweder-Oder</i>.<br/>           Gioberti: <i>Del Primato morale e civile degli italiani</i>.</p>   | 1843 | <p>Joaquín Pecci (futuro León XIII) nuncio en Bruselas.<br/>           Aparece en Bélgica la «Revue catholique».<br/>           Escisión en la Iglesia escocesa.<br/>           Audo, patriarca de los caldeos.</p>  |
| <p>Nacimiento de Nietzsche.</p>  | 1844 | <p>Gousset: <i>Théologie morale. Patrologia latina</i>.</p>  |
| <p>Creación del <i>Sonderbund</i>.</p>   | 1845 | <p>Programa pontificio para las misiones: <i>Neminem profecto</i>.<br/>           Reconciliación entre el zar y el papa.<br/>           Fundación de la Congregación de los Asuncionistas.<br/>           Newman: <i>Essay on the Development of Christian Doctrine</i>.<br/>           Baur: <i>Paulus</i>.<br/>           Döllinger: <i>Die Reformation</i>.<br/>           Aparece en los Países Bajos «De Tijd».</p> |
| <p>Guerra entre Estados Unidos y México: expansión de Estados Unidos.<br/>           Mazzini: <i>Il papa e la questione italiana</i>.</p>  | 1846 | <p>El cardenal Mastai-Ferretti es elegido papa y adopta el nombre de Pío IX.<br/>           Hallazgo del código Sinaítico.</p>   |
| <p>El papa impulsa la reforma del gobierno y la modernización de la política exterior de los Estados Pontificios.<br/>           Guerra del <i>Sonderbund</i> en Suiza.<br/>           Goenvan Prinsterer: <i>Ongeloof en revolutie</i>.</p> | 1847 | <p>Concordato con Rusia.<br/>           Wiseman, vicario apostólico de Londres.<br/>           Aparición de los darbyistas.<br/>           Erección del patriarcado latino de Jerusalén.</p>   |
| <p>Levantamientos y revoluciones nacionalistas y liberales en Europa. Publicación del <i>Manifiesto comunista</i>.<br/>           Pío IX huye de Roma.</p>   | 1848 | <p>Los Países Bajos piden al papa obispos propios.<br/>           En numerosos países se introduce o amplía la libertad de cultos.</p>   |

# BIBLIOGRAFIA

## PRIMERA PARTE

### LA «ILUSTRACION» Y LA REVOLUCION

#### BIBLIOGRAFIA GENERAL

1. Grandes síntesis de la historia moderna:

- L. Halphen y Ph. Sagnac, *Peuples et Civilisations*, 20 vols. (París 1929ss).  
Vol. X: Ph. Sagnac y A. de Saint-Léger, *La Prépondérance française. Louis XIV. 1661-1715* (París 1935, <sup>2</sup>1944).  
Vol. XI: P. Muret y Ph. Sagnac, *La Prépondérance anglaise. 1715-1763* (París 1937, <sup>2</sup>1942).  
Vol. XII: Ph. Sagnac, *La Fin de l'ancien régime et la révolution américaine. 1763-1789* (París 1941, <sup>2</sup>1951).  
Vol. XIII: G. Lefebvre, R. Guyot y Ph. Sagnac, *La Révolution française* (París 1930, <sup>2</sup>1951).

De gran interés, principalmente por sus buenas bibliografías:

*Clio, introduction aux études historiques:*

Vol. VII/1: E. Préclin y V.-L. Tapié, *Le XVII<sup>e</sup> siècle, monarchies centralisées. 1610-1715* (París <sup>2</sup>1949).

Vol. VII/2 y 3: E. Préclin y V.-L. Tapié, *Le XVIII<sup>e</sup> siècle* (París 1952).

Vol. VIII: L. Villat, *La Révolution et l'empire. 1789-1815* (París 1942-1947).

*Propyläen-Weltgeschichte, II vol.* (Berlín 1929-1933):

Vol. VI: *Das Zeitalter des Absolutismus. 1661-1789.*

Vol. VII: *Die Französische Revolution, Napoleon und die Restauration. 1789-1848*  
(Se está publicando una nueva edición de esta serie).

*The New Cambridge Modern History*, vols, VI, VII, VIII y IX (Esta serie sólo ha sido publicada en parte).

J. S. Bartstra, *Handboek tot de staatkundige geschiedenis der landen van onze beschavingsskring van 1648 tot heden*, 5 vols. (Bois-le-Duc <sup>2</sup>1959-1962):

Vol. I: *Nederland tussen de andere grote mogendheden. 1648-1774.*

Vol. II: *Het eerste grote revolutionaire tijdvak. 1774-1815.*

De los cien volúmenes proyectados de la colección *L'évolution de l'Humanité, bibliothèque de synthèse historique*, bajo la dirección de H. Berr (París 1920s.), sólo un volumen publicado concierne a la época que estudiamos:

Vol LXX: L. Réau, *L'Europe française des lumières* (París, 1951).

## 2. Síntesis de Historia de la Filosofía:

- Fr. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 5 vols. (Berlín <sup>12</sup>1924-1928).  
 W. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie* (Leipzig <sup>12</sup>1928).  
 F. Sassen, *Geschiedenis van de nieuwere wijsbegeerte tot Kant* (Nimega-Utrecht <sup>2</sup>1953).  
 E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 2 vols. (París 1948-1953).

## 3. Síntesis de Historia de la Iglesia:

- A. Fliche y V. Martin, *Histoire de l'Église*, 26 vols. (París 1934s.). Véase para la época estudiada aquí:  
 Vol. XIX: E. Préclin y E. Jerry, *Les Luttes politiques et doctrinales aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, 2 vols. (París 1955-1956).  
 Vol. XX: J. Leflon, *La Crise révolutionnaire. 1789-1846* (París 1949).  
 A. Latreille, E. Delaruelle, J.-R. Palanque, R. Rémond *Histoire du catholicisme en France*, 3 vols. (París 1957-1962).  
 J. P. Kirsch, *Kirchengeschichte* (Friburgo de Br. 1930s), particularmente:  
 Vol. IV: L. A. Veit, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus*, 2 vols. (Friburgo de Br. 1931-1933).  
 A. Dufourcq, *L'Avenir du christianisme, histoire moderne de l'Église*, 10 vols. (París 1924s.), particularmente:  
 Vol. IX: *Le Christianisme et la réorganisation absolutiste* (París <sup>2</sup>1936).  
 Vol. X: *Voltaire et les martyrs de la Terreur. 1689-1799* (París 1954).  
 G. Krüger, *Handbuch der Kirchengeschichte*, 4 vols. (Tubinga <sup>2</sup>1923-1931).  
 K. Bilmeyer y H. Tüchle, *Kirchengeschichte*, 3 vols., sobre todo:  
 Vol. III: *Die Neuzeit und die neueste Zeit* (Paderborn <sup>13-14</sup>1956).  
 A. Saba, *Storia della Chiesa*, 4 vols. (Turín <sup>3</sup>1954).  
 J. de Jong, R. R. Post y G. A. M. Abbink, *Handboek van de kerkgeschiedenis*, 5 vols. (Nimega-Utrecht <sup>5</sup>1962s).  
 Ph. Hugues, *A history of the Church* (Londres <sup>2</sup>1948s).  
 J. N. Bakhuizen van den Brink y J. Lindeboom, *Handboek der Kerkgeschiedenis*, 2 vols. (La Haya, t. I, <sup>2</sup>1946, t. II, <sup>3</sup>1946).

4. Además de las enciclopedias y los diccionarios biográficos generales se sacará partido, para la Historia de la Iglesia, de:

- Dictionnaire d'Histoire et de géographie ecclésiastique* (París 1912s).  
*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (París 1937s).  
*Lexikon für Theologie und Kirche* (Friburgo de Br. <sup>2</sup>1957s).  
*Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tubinga <sup>3</sup>1956s).  
*The Oxford dictionary of the Christian Church* (Londres <sup>3</sup>1961).

Para Alemania se consultará:

- H. Rössler y G. Franz, *Sachwörterbuch zur deutschen Geschichte* (Munich 1958).

## 1. RELIGION E «ILUSTRACION»

## 1. Relaciones entre la Religión y la «Ilustración»:

Bibliografía muy abundante: consultar *Clio*, vol. VII (E. Préclin y V.-L. Tapié), en Fliche y Martin, *Histoire de l'Église*, vol. XIX (E. Préclin y E. Jarry), particularmente pp. 703s.

## Principales monografías:

- P. Hazard, *La Crise de la conscience européenne. 1680-1715*, 3 vols. (París 1935).  
 — *La Pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, 3 vols. (París 1946).  
 G. Krüger, *Die Religion der Goethezeit* (Tubinga 1931).  
 R. R. Palmer, *Catholics and unbelievers in eighteenth century France* (Princeton 1939).  
 W. E. H. Lecky, *History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe*, 2 vols. (Londres 1910).  
 G. Schnürer, *Katholische und Kultur im 18. Jahrhundert* (Paderborn 1941).  
 J. Lindeboom, *Geschiedenis van het vrijzinnig protestantisme*, vol. 1 (Huis ter Heide 1929).

## Sobre Francia, consultar:

- D. Mornet, *La Pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle* (París 1956).  
 — *Les Origines intellectuelles de la Révolution française au XVIII<sup>e</sup> siècle* (París 1911).  
 B. Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 vols. (La Haya 1927-1930) (Traducción parcial: *Les Origines de la Bourgeoisie*, t. I, *L'Église et la Bourgeoisie* [París 1927]).  
 C. E. Elwel, *The influence of the Enlightenment on the catholic theory of religious education in France* (Cambridge, Mass., 1944).  
 P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, 2 vols. (París 1954).  
 R. Mauzi, *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle* (París 1960).  
 J. Roger, *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle* (París, 1963).  
 R. Desné, *Les Matérialistes français de 1750 à 1800* (París 1965).

## Sobre Inglaterra y Escocia, consultar:

- L. Stephen, *History of the english thought in the 18th century*, 2 vols. (Londres 1902).  
 E. Sayous, *Les Déistes anglais et le christianisme* (París 1882).  
 N. Sykes, *Church and state in England in the 18th century* (Cambridge, 1934).  
 W. K. Clarke, *Eighteenth century piety* (Londres-Nueva York, 1944).

## 2. Sobre la «Enciclopedia»:

- R. Hubert, *Rousseau et l'Encyclopédie* (París 1928).  
 R. Naves, *Voltaire et l'Encyclopédie* (París 1938).  
 F. Venturi, *Li origini dell'Enciclopedia* (Florencia 1946).  
 J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie* (París 1962).  
 A. Billy, *Diderot* (París 1932).  
 J. Bertrand, *D'Alembert* (París 1889).  
 A. Keim, *Helvetius, sa vie et son oeuvre* (París 1907).

## 3. Obras sobre los precursores o los representantes del espíritu de la «Ilustración»:

- Ch. Bastide, *John Locke, les théories politiques et leur influence en Angleterre* (París 1906).  
 S. P. Lamprecht, *The moral and political philosophy of John Locke* (Nueva York 1918).  
 A. Carlin, *La filosofia di G. Locke*, 2 vols. (Florencia 1920-1921).  
 C. Serrurier, *Pierre Bayle en Hollande* (Lausana 1912).  
 P. Dibon y colaboradores, *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam* (Amsterdam 1959).  
 E. Labrousse, *Pierre Bayle*, t. I, *Du Pays de Foix à la cité d'Érasme*, t. II, *Hétérodoxie et rigorisme* (La Haya 1963-1964).

- L. Bloch, *La Philosophie de Newton* (París 1908).  
 P. Brunet, *L'Introduction des théories de Newton en France au XVIII<sup>e</sup> siècle* (París 1931).  
*Sir Isaac Newton: a bicentenary evolution of his work* (Londres 1928).  
 D. Brewster, *Memoirs of the life, writings and discoveries of Sir Isaac Newton*, 2 vols. (Edimburgo 1855).  
 A. Sorel, *Montesquieu* (París <sup>3</sup>1907).  
 H. A. Barckhausen, *Montesquieu, ses idées et ses oeuvres* (París 1907).  
 J. Dedieu, *Montesquieu* (París 1913).  
 E. Vidal, *Saggio sul Montesquieu* (Milán 1950).  
 R. Shackleton, *Montesquieu, a critical biography* (Oxford 1963).  
 G. Lanson, *Voltaire* (París <sup>2</sup>1910).  
 G. Pellissier, *Voltaire philosophe* (París 1908).  
 G. Brandes, *Voltaire und sein Jahrhundert*, 2 vols. (Berlín 1923).  
 N. L. Torrey, *Voltaire and the english deists* (New Haven, 1930).  
 B. Gilles, *Voltaire, son temps, sa vie et ses oeuvres* (París 1951).  
 R. Pomeau, *La Religion de Voltaire* (París 1956).  
 P. M. Masson, *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*, 3 vols. (París 1916).  
 R. Derathé, *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau* (París 1948).  
 B. Groethuysen, *J.-J. Rousseau* (París 1949).  
 J. Guéhenno, *Jean-Jacques*, 3 vols. (París <sup>3</sup>1962).  
 J. Maritain, *Trois réformateurs. Luther, Descartes, Rousseau* (París 1925).

#### 4. Sobre la «Ilustración» en particular:

- W. Philipp, *Das Werden Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht* (Gotinga 1957).  
 L. A. Veit, *Das Aufklärungsschrifttum des 18. Jahrhunderts und die deutsche Kirche* (Colonia 1937).  
 Ph. Funk, *Von der Aufklärung zur Romantik* (Munich 1925).  
 Ch. Schreiber, *Aufklärung und Frömmigkeit* (Munich 1940).  
 E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (Tubinga 1932).

#### 5. Sobre la francmasonería:

- H. Boos, *Geschichte der Freimaurerei* (Aarau <sup>2</sup>1906).  
 R. Taute, *Die katholische Geistlichkeit und die Freimaurerei* (Berlín <sup>3</sup>1909).  
 F. Bournand, *Histoire de la franc-maçonnerie des origines à la fin de la Révolution française* (París 1905).  
 R. F. Gould, *History of freemasonry*, 4 vols. (Londres <sup>3</sup>1953s).  
 G. Martin, *La Franc-maçonnerie française et la préparation de la Révolution* (París 1926).  
 M. Rygier, *La Franc-maçonnerie italienne* (París 1929).  
 M. Morayta Sagrario, *Masonería española* (Madrid 1915).  
 F. Runkel, *Geschichte der Freimaurerei in Deutschland*, 3 vols. (Berlín 1932).  
 J. Berteloot, *La Franc-maçonnerie et l'Église catholique*, 2 vols. (Lausana 1947).  
 B. van der Schelden, *La Franc-maçonnerie belge sous le régime autrichien* (Lovaina 1923).  
 B. Fay: *La Franc-maçonnerie et la révolution intellectuelle du XVIII<sup>e</sup> siècle* (París 1935).  
 A. Mellor, *La Charte inconnue de la franc-maçonnerie chrétienne* (París 1965).  
 F. J. Schneider, *Die Freimaurerei und ihr Einfluss auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18. Jhs.* (Praga 1909).  
 L. Abafi, *Geschichte der Freimaurerei in Oesterreich-Ungarn*, 5 vols. (Budapest 1890-1899).  
 W. J. Whalen, *Christianity and american freemasonry* (Milwaukee 1958).  
 J. R. Robertson, *The history of freemasonry in Canada*, 2 vols. (Toronto 1900).



- S. Oppenheim, *The Jews and masonry in the United States before 1810* (Nueva York 1910).  
 N. S. Barratt, *Freemasonry in Pennsylvania. 1727-1907*, 2 vols. (Filadelfia 1908-1909).

6. Sobre la corriente pietista:

- A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, 3 vols. (Bonn 1880-1886).  
 H. Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche, namentlich der Niederlande* (Leiden 1879).  
 J. Th. Müller, *Geschichte der böhmischen Brüder*, 3 vols. (Herrnhut 1922-1931).  
 G. Reichel, *Die Anfänge Herrnhuts* (Herrnhut 1922).  
 S. Baudert, *Auf der Hut des Herrn* (Lahr <sup>3</sup>1952).  
 W. Lütjeharms, *Het philadelphisch-oecumenisch streven der Herrnhutters in de Nederlanden in de 18<sup>o</sup> eeuw* (Zeist 1935).  
 E. Beyreuther, *Studien zur Theologie Zinzendorfs* (Neukirchen 1962).  
 — August Hermann Francke, *Zeuge des lebendigen Gottes* (Margurbo 1956).  
 H. Bruns, *Philipp Jacob Spener. Ein Reformator nach der Reformation* (Giessen 1955).  
 J. W. Graham, *William Penn* (Londres <sup>2</sup>1918).  
 E. B. Emmott, *The story of Quakerism* (Londres <sup>2</sup>1929).  
 H. van Etten, *George Fox et les Quakers* (París 1956).  
 W. J. Townsend y colaboradores, *A new history of Methodism*, 2 vols. (Londres 1909).  
 J. S. Simon, *John Wesley*, 5 vol. (Londres 1921-1934).  
 A. de La Gorce, *Wesley, maître d'un peuple* (París 1940).  
 C. E. Vulliamy, *John Wesley* (Londres <sup>3</sup>1954).  
 R. Southey y M. H. Fitzgerald, *The life of Wesley*, 2 vols. (Oxford 1925).  
 L. Bouyer, *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane* (París 1965).

7. Historia de las sectas en general:

- K. Algermissen, *Konfessionskunde* (Celle <sup>7</sup>1957).  
 J. Lindeboom, *Stiefkinderen van het christendom* (La Haya 1929).

## 2. LA SANTA SEDE A LO LARGO DEL SIGLO XVIII

1. La fuente principal para la historia del papado en el siglo XVIII es el *Bullarium*. Comenzaron a publicarlo Hieronymus Mainardi y Carolus Cocquelines. *Magnum Bullarium Romanum*, 32 vols. (Roma 1733-1762); incluye los documentos pontificios comprendidos entre el año 440 (León I) y 1758 († Benedicto XIV). Continuó la publicación Barbieri, 19 vols. (Roma 1835-1857); llega hasta el año 1830.

Para los decretos dogmáticos consultar:

- H. Denzinger y K. Rahner, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Friburgo de Br. <sup>31</sup>1957, <sup>32</sup>1963, realizada por A. Schönmetzer). Véase también:  
 C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus* (Tübinga <sup>5</sup>1935, selección de textos).

2. Importante estudio sobre los cónclaves del siglo XVIII:

- L. Wahrmund, *Zur Geschichte des Exklusivrechtes bei den Papstwahlen in 18. Jht.*, Archiv für Kath. Kirchenrecht LXII (1889), 100s.

3. Para la primera mitad del siglo, referencias frecuentemente esenciales y casi siempre interesantes sobre los pontificados y los papas en:

L. A. Muratori, *Annali d'Italia dal principio dell'era volgare fino all'anno 1729*, 12 vols. (Milán 1744-1749), particularmente vol. XII, sobre la perniciosa influencia del cardenal Nicolás Coscia bajo Benedicto XIII y sobre el papa Benedicto XIV.

4. Para cada papa la obra esencial, dividida en varias partes, es:

L. von Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, 16 vols. (Friburgo de Br. 1886-1933); y para el período estudiado aquí:  
Vol. XV: *Bis zum Tode Klemens XII. 1700-1740*.  
Vol. XVI: *Bis zum Tode Pius VI. 1740-1799*.

Se puede también utilizar:

L. von Ranke, *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten* (Stuttgart 1953).

5. Para Pío VII:

Una importante biografía está en preparación; sólo ha aparecido el primer volumen hasta hoy:

J. Leflon, *Pie VII*, vol. I (París 1958).

6. Faltan monografías y biografías científicas sobre los distintos papas del siglo XVIII; además de los artículos de diccionarios y las obras generales antes citadas, se consultarán los estudios de detalle siguientes:

F. Pometti, *Studi sul pontificato di Clemente XI*, Archivio della società romana di storia patria XXI (1898).

E. Michaud, *La Fin de Clément XI et le commencement du pontificat d'Innocent XIII*, *Revue internationale de théologie* V (Berna 1897), 42s.

G. Cardillo, *Benedetto XIII e il giansenismo*, Memorie Domenicane LVIII (Florencia 1941) y LIX (Florencia 1942).

M. Duhamel, *La Cour pontificale et les jésuites sous Clément XIII*: «Revue hist. de Provence» (1901-1902).

A. Gallassi, *La malattia e morte di Clemente XIV*: «Rivista di storia delle scienze», XLI (Florencia 1950), 153-165.

7. Las fuentes de la bibliografía de Benedicto XIV están ante todo sus *Opera*, publicadas en Roma (1747-1751) en 12 volúmenes, por E. de Azevedo; reediciones más completas y más cuidadas en 15 volúmenes (Venecia 1767), en 17 volúmenes (Prato 1839-1846) y un volumen suplementario publicado por F. Heiner (Friburgo de Br. 1904). Ediciones de su extensa correspondencia:

B. Manzone, *Benedetto XIV, frammenti di lettere inedite* (Bra 1890).

L. Fresco, *Lettere inedite di Benedetto XIV al cardinale A. M. Querini* (Venecia 1910).

E. de Heeckeren, *Correspondance de Benoît XIV*, 2 vol. (París 1912).

F. X. Kraus, *Benedikt's Briefe an Kanonikus P. F. Pegg, nebst Diarium des Konklaves von 1740* (Friburgo de Br. 21888).

De una nueva edición de la correspondencia de Benedicto XIV, sólo ha aparecido hasta hoy un volumen.

E. Morelli, *Le lettere di Benedetto XIV al cardinale de Tencin*, vol. I (Roma 1955).

Es de desear que estos numerosos documentos sean utilizados para una biografía científica de este gran papa. Los estudios recientes conciernen sólo a la administración de los Estados pontificios:

A. M. Bettanini, *Benedetto XIV e la repubblica di Venezia* (Milán 1931).

A. Canaletti Gaudenti, *La politica agraria e annonaria dello Stato Pontificio da Benedetto XIV a Pio VII* (Roma 1947).

8. Sobre los críticos pontificados de Clemente XIII y Clemente XIV, v. el trabajo hoy insuficiente:

G. X. de Ravignan, *Clément XIII et Clément XIV*, 2 vols. (París 1854).

Lo mismo cabe decir de la obra que fue famosa:

A. Theiner, *Geschichte des Pontificats Clemens XIV*, 2 vols. (París-Leipzig 1953).

9. De mayor valor:

J. M. Gendry, *Pie VI, sa vie, son pontificat*, 2 vols. (París 1906).

### 3. DESARROLLO DEL EPISCOPALISMO

1. Sobre el jansenismo en el siglo XVIII y el quesnelismo:

J. Carreyre, *Le Jansénisme durant la Régence*, 3 vols. (Lovaina 1929-1933).

J. Paquier, *Le Jansénisme, étude doctrinale d'après les sources* (París 1909).

E. Préclin, *Les Jansénistes du XVIII<sup>e</sup> siècle et la constitution civile du clergé* (París 1929).

A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, 2 vols. (París 1922-1924).

G. Hardy, *Le Cardinal de Fleury et le mouvement janséniste* (París 1925).

L. Bournet, *La Querelle janséniste* (París 1924).

J. F. Thomas, *La Querelle de l'Unigenitus* (París 1950).

A. Schill, *Die Constitution Unigenitus* (Friburgo de Br. 1876).

V. Durand, *Le Jansénisme au XVIII<sup>e</sup> siècle* (Toulouse 1907).

L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, ed. por A. M. P. Ingold, 5 vols. (París 1902-1911).

A. Le Roy, *Pasquier Quesnel, un janséniste en exil. Correspondance*, 2 vol. (París 1900).

J. A. G. Tans, *Pasquier Quesnel et les Pays-Bas. Correspondance* (Groninga-París 1960).

P. F. Mathieu, *Histoire des miraculés et des convulsionnaires de Saint-Médard* (París 1864).

P. Gagnol, *Le Jansénisme convulsionnaire et l'affaire de La Planchette* (París 1911).

J. C. A. Havinga, *Les Nouvelles ecclésiastiques* (Amersfoort 1925).

E. Préclin, *L'Influence du jansénisme français à l'étranger: «Revue historique»* (1938).

W. Deinhardt, *Der Jansenismus in deutschen Landen* (Munich 1929).

M. Fraile Miguélez, *Jansenismo y regalismo en España* (Valladolid 1895).

A. C. Jemolo, *Il giansenismo in Italia prima della Rivoluzione* (Bari 1928).

E. Damming, *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secolo XVIII* (Ciudad del Vaticano 1945).

E. Codignola, *Illuministi, giansenisti e giacobini* (Florencia 1947).

M. Vaussard, *Jansénisme et gallicanisme aux origines religieuses du Risorgimento* (París 1959).

— *Le Jansénisme vénitien à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle: Giuseppe-Maria Pujati: «Revue historique»* (1962).

- R. Taveneaux, *Le Jansénisme en Lorraine. 1640-1789* (París 1960).  
 E. Appolis, *Le «Tiers parti» catholique au XVIII<sup>e</sup> siècle* (París 1960).

2. Para la importante historia del jansenismo en los Países Bajos se encontrará una buena bibliografía en:

- L. Willaert, *Bibliotheca janseniana belgica*, 3 vols. (Bruselas-París 1949-1951).

Para el desarrollo de los hechos:

- L. J. Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in 16<sup>o</sup> en 17<sup>o</sup> eeuw*, 2 vols. (Amsterdam 1947).  
 B. van Bilsen, *De invloed van Z. B. van Espen op het ontstaan van de Kerk van Utrecht* (La Haya 1944).  
 — *Het schisma van Utrecht* (Utrecht 1949).  
 L. Mozzi, *Histoire des révolutions de l'Église d'Utrecht*, 3 vols. (Gante 1828-1829).  
 G. du Pac de Bellegarde, *Histoire abrégée de l'Église métropolitaine d'Utrecht* (Utrecht 1852).  
 C. P. Hoynck van Papendrecht, *Historia ecclesiae ultrajectinae* (Malinas 1725).  
 P. J. Maan, C. J. Barchman Wuytiers (Assen 1949).  
 B. A. van Kleef, *Geschiedenis van de oud-katholieke kerk van Nederland* (Assen 1953).  
 — *Des utrechtter Provinzialkonzil vom Jahre 1763: «Intern. Kirchl. Zeitschrift»* (Berna 1959-1960).  
 W. P. C. Knuttel, *De toestand der Nederlandsche katholieken ten tijde der Republiek*, 2 vols. (La Haya 1892-1894).  
 M. Th. J. van der Vorst, *Holland en de troebelen in de Hollandse Zending* (Nimega 1960).  
 P. J. F. M. Harkx, *De oud-bisschoppelijke cleresie en Rome. Contacten en vredespogingen* (Helmond 1963).

Sobre Febronio y el febronianismo:

- L. Just, *Das Erzbistum Trier und die luxemburger Kirchenpolitik von Philipp II bis Joseph II* (Leipzig 1931).  
 F. Vigener, *Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vatikanum* (Munich 1913).  
 F. Stümper, *Die kirchenrechtlichen Ideen des Febronius* (Aschaffenburg 1908).  
 H. Hirschberg, *Staat und Kirche nach Febronius* (Greifswald 1911).  
 J. Küntziger, *Febronius et le fébronianisme* (Bruselas 1891).  
 L. Rechenmacher, *Des Episkopalismus des 18. Jhs. in Deutschland* (Ratisbona 1908).

Sobre la querrela de la nunciatura, el congreso de Ems y la *Punktation*:

- K. Habenschaden, *Des Münchener Nuntiaturstreit in der Publizistik* (Munich 1933).  
 K. Habenschaden, *Die Kirchenpolitik Bayerns unter Kurfürst Karl Theodor und ihr Verhältnis zum Emser Kongress: «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung» XXVIII (1939) 33-414.*  
 H. Raab, *Die concordata nationis germanicae in der Kanonististischen Diskussion des 17. bis 19. Jahrhunderts* (Wiesbaden 1956).  
 G. J. Jansen, *Kurfürst-Erzbischof Max Franz von Köln und die episkopalistischen Bestrebungen seiner Zeit* (Bonn 1933).  
 M. Braubach, *Max Franz von Osterreich, letzter Kurfürst von Köln und Fürstbischof von Münster* (Münster 1925).  
 — *Die vier letzten Kurfürsten von Köln* (Bonn-Colonia 1931).

H. Schotte, *Zur Geschichte des Emser Kongresses*: «Hist. Jahrbuch Görres-Gesellschaft» XXXV (1914).

El texto de la *Ponctation* de Ems, en C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums...*, op. cit., 533.

#### 4. AMBIENTE DOCTRINAL Y FORMAS DE PIEDAD

1. Sobre la historia de la Compañía de Jesús hay abundante literatura frecuentemente caracterizada por su parcialidad.

He aquí las síntesis más importantes:

- J. Créteineau-Joly, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus*, 6 vols. (París 1843s).
- J. Brucker, sj, *La Compagnie de Jésus, esquisse de son institut et de son histoire* (París 1919).
- H. Böhmer, *Die Jesuiten, eine historische Skizze* (Leipzig 1921).
- H. Becher, *Die Jesuiten. Gestalt und Geschichte des Ordens* (Munich 1951).
- B. Duhr, sj, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zungen*, 4 vols., I y II (Friburgo de Br. 1907-1913), III y IV (Ratisbona 1921-1928).
- E. L. Taunton, *The history of the jesuits in England* (Londres 1901).
- B. Spaventa, *La politica dei gesuiti nel secolo XVI e nel XIX* (Milán 1911).
- Th. Hughes, sj, *History of the society of Jesus in North-America*, 4 vols. (Londres-Nueva York 1907-1917).
- A. Astrain, sj, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, 7 vols. (Madrid 1902-1925).
- F. Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na asistencia de Portugal*, 7 vols. (Oporto 1931-1950).
- S. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 vols. (Lisboa-Río de Janeiro 1938-1950).
- F. van Hoeck, s. j., *Schets van de geschiedenis der jezüieten in Nederland* (Nimega 1940).
- M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, 2 vols. (Paderborn 1932-1934). Véase t. II, 130-340, donde se encuentra una bibliografía casi exhaustiva.
- P. Pisani, *Les Compagnies de prêtres du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle* (París 1928). No hay bibliografía, sino puntos de vista exactos y profundos.

2. Sobre la supresión (El breve *Dominus ac Redemptor* se encuentra en Mirbt, *Quellen...*, op. cit., 548, y en el libro de Theiner, *Geschichte des Pontificats Clemens XVI*, citado después, t. II, 365-386):

- J. F. Le Bret, *Sammlung der merkwürdigsten Schriften die Aufhebung des Jesuitenordens betreffend*, 4 vols. (Francfort 1773-1774).
- J. C. Cordara, *Memoria sulla suppressione della Compagnia di Gesù* (Roma 1774). *Causa jesuítica de Portugal, o documentos auténticos* (Madrid 1768).
- A. G. de Saint-Priest, *Histoire de la chute des jésuites au XVIII<sup>e</sup> siècle* (París 1844).
- F. Masson, *Le Cardinal de Bernis depuis son ministère. 1758-1794. La Suppression des jésuites* (París 1884).
- C. G. von Murr, *Geschichte der Jesuiten in Portugal unter der Staatsverwaltung des Marquis von Pombal* (Friburgo de Br. 1910; ed. original, Nuremberg 1787).
- B. Romano, *L'espulsione dei gesuiti dal Portogallo* (Città di Castello 1914).
- B. Duhr, s. j., *Pombal, sein Charakter und seine Politik* (Friburgo de Br. 1891).

- F. Rousseau, *Règne de Charles III d'Espagne*, 2 vols. (París 1907). Véase sobre todo t. I, 110s.  
 A. Theiner, *Geschichte des Pontificats Clemens XIV*, 2 vols. (París-Leipzig 1853).  
 P. Bonenfant, *La Suppression de la Compagnie de Jésus dans les Pays-Bas autrichiens* (Bruselas 1925).  
 I. Gagarin, SJ, *Les Jésuites de Russie* (París 1872).  
 S. Zalenski, SJ, *Les Jésuites de la Russie blanche*, 2 vols. (París 1886).

3. Sobre la querrela de los ritos:

- J. Schmidlin, *Katholische Missionsgeschichte* (Steyl 1924).  
 R. C. Jenkins, *Jesuits in China* (Londres 1894).  
 A. Huonder, *Der Chinesische Ritenstreit* (Aquisgrán 1921).  
 A. Jann, *Die katholischen Missionen in Indien, China und Japan. Ihre Organisation und das portugiesische Patronat vom 15. bis ins 18. Jhrt.* (Paderborn 1915).  
 A. Thomas, *Histoire de la mission de Pékin*, 2 vols. (París 1923-1925).  
 F. Bontinck, *La Lutte autour de la liturgie chinoise aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles* (Lovaina-París 1962).

4. Sobre las reducciones:

- M. Fassbinder, *Der Jesuitenstaat in Paraguay* (La Haya 1926).  
 C. Lugon, *La République communiste chrétienne des Guaranis* (París 1949).

5. Sobre el «krach» Lavalette:

- C. de Rochemonteix, *Le Père A. Lavalette à la Martinique* (París 1907).

6. Sobre los pasionistas:

- P. Gaétan, *St. Paul de la Croix et l'institut des passionistes* (Tirlemont 1934).  
 Heimbucher, *Die Orden...*, *op. cit.*, t. II, 340-345.  
 Pisani, *Les Compagnies de prêtres...*, *op. cit.*, 161-172.

7. Sobre los redentoristas:

- G. Brandhuber, *Die Redemptoristen. 1732-1932* (Bamberg 1932).  
 Heimbucher, *op. cit.*, t. II, 345-361.  
 Pisani, *op. cit.*, 172-185.

8. Sobre los trapenses:

- Ch. Guillemant, *La Vie des frères convers trappistes* (Mâcon 1923).  
 A. Le Bail, *L'Ordre de Cîteaux, «La Trappe»* (París 1924).  
 J. B. Chautard, *Les Cisterciens trappistes* (París 1931).  
 Ch. Grolleau y G. Chartel, *L'Ordre de Cîteaux, «La Trappe»* (París 1932).  
 L. J. Lekai, *Les Moines blancs*, trad. francesa (París 1957).  
 Véase también la bibliografía sobre Rancé dada en el capítulo anterior.

9. Sobre la congregación del Espíritu Santo:

- H. Le Floch, *Claude-Françoise Poullart des Places, fondateur du séminaire et de la congrégation du Saint-Esprit* (París 1906).  
 A. Eschbach, *La Vie et l'oeuvre de Claude-François Poullart* (Roma 1916).

Y sobre todo:

J. Michel, *Claude-Françoise Poullart des Places* (París 1962).

10. Sobre los monfortianos:

G. Rignault, *Saint Louis-Marie Grignon de Montfort* (Tourcoing 1947).

P. Eyckeler, *De heilige L. M. Grignon de Montfort* (Maestricht 1947).

E. Jac, *Le Bienheureux Grignon de Montfort* (París 1924).

Heimbucher, *op. cit.*, t. II, 416-417.

Pisani, *op. cit.*, 152-160.

11. Sobre los Hermanos de las Escuelas Cristianas, véanse los importantes estudios y los documentos publicados en los *Cahiers lasalliens* (Roma 1959ss).

12. Sobre la historia de la espiritualidad en el siglo XVIII:

P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne, vol. IV* (París 1951).

H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, II vol. (París 1916-1936). Sólo hace alusiones al siglo XVIII.

E. R. Labande y colaboradores, *Histoire spirituelle de la France* (París 1964).

Sobre la espiritualidad de la Compañía de Jesús en el siglo XVIII:

J. de Guibert, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus* (Roma 1953).

Estudios esenciales sobre algunos autores espirituales:

J. Bremond, *Le Courant mystique au XVIII<sup>e</sup> siècle* (París 1943).

— *L'Ascension mystique d'un curé provençal* (Saint-Wandille 1951).

J. P. de Caussade, *Lettres spirituelles*, 2 vols. (Brujas-París 1962-1964).

Huillet d'Istria, *Le Père de Caussade et la querelle du pur amour* (París 1964).

Por razón de las consecuencias duraderas de la condenación de Fenelón, véase también la bibliografía consagrada a Fenelón, a madame Gullón, la querrela del quietismo:

A. Chérel, *Fénelon au XVIII<sup>e</sup> siècle en France* (París 1917). Estudio muy importante que desgraciadamente no toca el aspecto propiamente espiritual de la influencia de Fenelón.

13. Sobre la Compañía del Santo Sacramento, la bibliografía ha sido dada en el volumen anterior.

Sobre «los Amigos de los Amigos», véanse:

F. Bégouen, *Une Société secrète, émule de la Compagnie du Saint-Sacrement. L'Aa de Toulouse aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles* (París 1913).

*Dictionnaire de Spiritualité*, art. Aa.

Sobre las congregaciones marianas:

E. Villaret, *Les Congrégations*, t. I, *Des Origines à la suppression de la Compagnie de Jésus. 1540-1773* (París 1947).

14. Para un estudio de la vida de los sacerdotes y de los laicos:

J. Lestocquoy, *La Vie religieuse en France du VII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle* (París 1964).

A. Dubois, *Journal d'un curé de campagne au XVII<sup>e</sup> siècle*, presentado por H. Platelle (París 1965). Sobre el fin del siglo XVII y principio del XVIII.

- Ch. Berthelot du Chesnay, *Le Clergé diocésain français au XVIII<sup>e</sup> siècle et les registres des insinuations ecclésiastiques*: «Revue d'Histoire moderne et contemporaine» (1963), 241-269.
- M. Dommanget, *Le Curé Meslier* (París 1965). Libro que debe leerse con espíritu crítico, pero que hará servicio.

15. Sobre la revocación del edicto de Nantes y el protestantismo de Francia en el siglo XVIII:

- E. G. Léonard, *Histoire générale du Protestantisme*, 3 vols. (París 1961-1964).  
 O. Douen, *La Révocation de l'édit de Nantes*, 3 vols. (París 1894).  
 J. Dedieu, *Le Rôle politique des protestants français. 1685-1715* (París 1920).  
 — *Histoire politique des protestants français. 1715-1794*, 2 vols. (París 1925).

Sobre el movimiento de las ideas en el «Refugio»:

- E. Haase, *Einführung in die Literatur des Refuge* (Berlín 1959).

16. Sobre la devoción al Sagrado Corazón:

- A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Coeur*, 5 vols. (París 1907-1940).  
 J. V. Bainvel, *La Dévotion au Sacré-Coeur de Jésus* (París 1917).  
 A. Colletti, *Il giansenismo e la divozione al S. Cuore di Gesù* (Módena 1938).  
 Le Coeur, *Études carmélitaines* (París 1950).

17. Sobre el galicanismo y el richerismo:

- P. de Crousaz-Crétet, *L'Église et l'État, ou les deux puissances au XVIII<sup>e</sup> siècle* (París 1895).  
 E. Préclin, *L'Union des Églises gallicane et anglicana au XVIII<sup>e</sup> siècle* (París 1928).

18. Sobre el arte religioso en el siglo XVIII:

- Société française d'Archéologie, Congrès archéologique de France*, CV.<sup>a</sup> sesión, *Souabe*, 1946 (Baden-París 1947). Bibliografía.  
 A. Boinet, *Les Églises parisiennes*, t. 3, *XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles* (París 1964).

19. Sobre la vida religiosa en las Iglesias reformadas, véase la bibliografía dada antes, cap. 1.<sup>o</sup> Añadirle:

- L. Knappert, *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk gedurende de 18<sup>o</sup> en 19<sup>o</sup> eeuw* (Amsterdam 1912).  
 J. F. Reitsma y J. Lindeboom, *Geschiedenis van de hervoming en de Hervormde Kerk der Nederlanden* (La Haya 1949).  
 G. Pons, *G. E. Lessing et le christianisme* (París 1964).  
 R. Collinet, *Histoire du protestantisme en Belgique aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles* (Bruselas 1959).  
 S. Mours, *Les Églises réformées en France* (Estrasburgo 1959).  
 J. Chambon, *Der französische Protestantismus. Sein Weg bis zur französischen Revolution* (Zurich 1948).  
 E. G. Léonard, *Le Protestant français* (París 1953).



## 5. LA «ILUSTRACION» CATOLICA

1. Véanse en primer lugar las obras citadas en los capítulos 1.º y 3.º Después consultar los siguientes libros:

- A. Vierbach, *Die liturgischen Anschauungen des V. A. Winter* (Munich 1929).
- R. Giessler, *Die geistliche Lieddichtung der Katholiken im Zeitalter der Aufklärung* (Augsburgo 1928).
- S. Merkle, *Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters* (Berlín 1909).
- F. X. Arnold, *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge* (Friburgo de Br. 1949).
- J. Schmitt, *Der Kampf um den Katechismus in der Aufklärungsperiode Deutschlands*, tesis (Munich 1935).
- J. Hofinger, *Geschichte des Katechismus in Österreich von Canisius bis zur Gegenwart* (Innsbruck 1937).
- W. Trapp, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung* (Ratisbona 1940).

2. Sobre el despotismo ilustrado y su política eclesiástica:

*Rapport du comité international des sciences historiques*, vols. V y IX (1937), con aportaciones de:

- M. Lhéritier, *Le Despotisme éclairé, de Frédéric II à la Révolution française*.
  - P. Müller, *Der aufgeklärte Absolutismus in Österreich*.
  - H. Borel, *La Politique de Joseph II aux Pays-Bas*.
  - Ph. Sagnac, *La Rénovation politique de l'Europe au XVIII<sup>e</sup> siècle, Mélanges d'histoire offerts à Henri Pirenne*, vol. II (Bruselas-París 1926).
- Het Rationalisme* (La Haya 1960), con aportaciones de J. S. Bartstra, E. J. Dijksterhuis y H. de Vos.

3. Sobre la política eclesiástica de María Teresa y de sus sucesores, véanse:

- F. Maass, *Des Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich*, 5 vols. (Viena 1951-1961), publicación de las fuentes con introducción histórica.
- F. Valjavec, *Des Josephinismus* (Munich 21945). Puntos de vista personales.
- E. Winter, *Des Josefismus* (Berlín 1962), reed. de una obra aparecida en 1943. Tendenciosa y polémica.
- H. Zschokke, *Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich* (Viena-Leipzig 1894).
- H. Kretschmayr, *María Theresia* (Gotha 1925).
- W. Müller, *Gerhard van Swieten, biographischer Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Österreich* (Viena 1883).

Sobre los Países Bajos austríacos:

- G. de Schepper, *La Réorganisation des paroisses et la suppression des couvents dans les Pays-Bas autrichiens* (Lovaina 1942).
- S. Tassier, *Les Démocrates belges de 1789* (Bruselas 1930).
- E. Hubert, *Les Préliminaires de la révolution brabantonne* (Bruselas 1920).
- H. Schlitter, *Die Regierung Josephs II in den österreichischen Niederlanden*, vol. I (Viena 1900).
- *Briefe und Denkschriften zur Vorgeschichte der belgischen Revolution* (Viena 1900).
- L. van der Essen, *L'Université de Louvain* (Bruselas-Lovaina 1945).

Para la Toscana y el sínodo de Pistoia:

- F. Scaduto, *Stato e chiesa sotto Leopoldo I* (Florenca 1885).  
B. Matteuci, *Scipione de' Ricci* (Brescia 1941).

4. Para Alemania consultar:

- G. Göbel, *Anfänge der Aufklärung in Altbayern* (Kirchheimbolanden 1901).  
G. Pfeilschfer-Baumeister, *Der Salzburger Kongress* (Paderborn 1929).  
W. Schlags, *J. M. Sailer, der Heilige einer Zeitwende* (Wiesbaden 1932).  
H. Schiel, *J. M. Sailer. Leben und Briefe*, 2 vols. (Ratisbona 1948-1952).  
L. Wolfran, *Die Illuminaten in Bayern*, 2 vols. (Erlangen 1899-1900).  
L. Engel, *Geschichte des Illuminatenordens* (Berlín 1906).  
E. Lennhoff, *Politische Geheimbünde* (Zurich 1931).  
J. Mack, *Die Reform- und Aufklärungsbestrebungen im Erzstift Salzburg unter Erzbischof H. von Colloredo*, tesis (Munich 1912).  
J. Niedieck, *Das Erziehungs- und Bildungswesen unter dem letztregierenden Kurfürsten von Köln*, tesis (Colonia 1910).  
R. Stapper, *Overberg als pädagogischer Führer seiner Zeit* (Münster 1926).  
H. Hoffmann, *Bernard Overberg* (Ausburgo 1949).  
E. Reckers, *Geschichte des Kölner Priesterseminars bis zum Untergang der alten Erzdiözese* (Colonia 1929).

## 6. LA IGLESIA Y LA REVOLUCION

1. Sobre la Revolución francesa en sus relaciones con la Iglesia y con la fe hay numerosos documentos, monografías, biografías. Sólo se citarán aquí algunas obras notables. Para una más amplia bibliografía, véanse:

- J. Leflon, *La Crise révolutionnaire, 1789-1846*, en *Fliche y Martin*, vol. XX (París 1949).  
L. Villat, *La Révolution et l'Empire*, en *Clio*, vol. VIII, t. I (París 1942).  
G. Lefebvre, *La Révolution française, en Peuples et Civilisations*, vol. XIII (París 1951).  
A. Latreille, *L'Église catholique et la Révolution française* (París 1946-1950).

2. Publicaciones de fuentes:

- M. N. S. Guillon, *Collection générale des breffs et instructions du pape Pie VI, relatifs à la Révolution française*, 3 vols. (París 1808).  
A. Theiner, *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France. 1790 à 1800*, 2 vols. (París 1857).  
G. Bourgin, *La France et Rome de 1788 à 1797, régeste des dépêches du cardinal secrétaire d'État* (París 1909).  
S. Viviani, *Témoignage de l'Église de France sur la constitution civile du clergé*, 16 vols. (Roma 1791-1794).  
P. Pisani, *Répertoire biographique de l'épiscopal constitutionnel* (París 1907).  
*Martyrologe du clergé français pendant la Révolution* (lista de los sacerdotes ejecutados y deportados) (Lyon 1854).  
*Annales de la Religion*, mayo 1795-noviembre 1803 (órgano de los constitucionales).

3. Selección de monografías y biografías:

- A. Aulard, *Histoire politique de la Révolution française* (París 1921).  
— *Le Christianisme et la Révolution française* (París 1925).  
P. de la Gorce, *Histoire religieuse de la Révolution*, 5 vols. (París 1909-1923).  
A. Sicard, *L'Ancien clergé de France*, 3 vols. (París 1894-1912), sobre todo, vol. I: *Les Evêques avant la Révolution* (París 1912).

- *Le Clergé de France pendant la Révolution*, 3 vols. (París 21912-1927).  
 P. Pisani, *L'Église de Paris et la Révolution*, 4 vols. (París 1908-1911).  
 A. Mathiez, *La Révolution et l'Église* (París 1910).  
 — *Rome et le clergé français sous la Constituante* (París 1911).  
 J. Lacouture, *La Politique religieuse de la Révolution* (París 1940).  
 C. Ledré, *L'Église de France sous la Révolution* (París 1949).  
 A. Denys-Buirette, *Les Questions religieuses dans les cahiers de 1789* (París 1919).  
 G. Lecarpentier, *La Vente des biens ecclésiastiques pendant la Révolution* (París 1908).  
 H. Leclercq, *L'Église constitutionnelle* (París 1934).  
 P. Bliard, *Jureurs et insermentés* (París 1910).  
 L. Misermont, *Le Serment à la constitution civile du clergé* (París 1917).  
 B. Plongeron, *Les Réguliers de Paris et les serments révolutionnaires* (París 1964).  
 G. Walter, *Les Massacres de septembre 1792* (París 1932).  
 — *Histoire de la Terreur* (París 1937).  
 C. Caron, *Les Massacres de septembre 1792* (París 1935).  
 A. C. Sabatié, *La Justice pendant la Révolution. La Déportation révolutionnaire du clergé français*, 2 vols. (París 1917).  
 A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, vol. I (París 1948).  
 S. Lemaire, *La Commission des Réguliers* (París 1926).

#### 4. Sobre los cultos revolucionarios:

- A. Sicard, *A la recherche d'une religion civile* (París 1904).  
 — *Robespierre et le culte de l'Être suprême* (Le Puy 1910).  
 — *La Théophilanthropie et le culte décadaire* (París 1904).  
 A. Aulard, *Le Culte de la Raison et le culte de l'Être suprême* (París 21904).

#### 5. Para Italia:

- J. Du Teil, *Rome, Naples et le Directoire* (París 1902).  
 A. Dufourcq, *Le Régime jacobin en Italie* (París 1900).  
 G. Mollat, *La Question romaine de Pie VI à Pie XI* (París 21932).  
 A. Franchetti, *Storia d'Italia dal 1789 al 1799* (Milán 1907).

#### 6. Para Bélgica:

- P. Verhaegen, *La Belgique sous la domination française*, 5 vols. (Bruselas 1922-1929).  
 J. Daris, *Histoire du diocèse et de la principauté de Liège de 1724 à 1852*, vol. III (Lieja 1873).  
 A. P. J. Thys, *La Persécution religieuse en Belgique sous le directoire exécutif* (Amberes 21898).

#### 7. Para los Países Bajos, véase:

- L. J. Rogier y N. de Rooy, *In vrijheid herboren* (La Haya 1953).

### 7. LA DIASPORA EUROPEA

1. Sobre la Iglesia católica en los Países Bajos en el siglo XVIII no hay obra de síntesis; el P. P. Polman, OFM, que ha publicado ya dos volúmenes de *Romeinse bronnen* y dos volúmenes de *Romeinse bescheiden* (en *Rijks Geschiedkundige Publicatiën* [La Haya 1952s]), podrá aportar esta síntesis.

Entre tanto se utilizará:

- L. J. Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme in de zestiende en de zeventiende eeuw*, 2 vols. (Amsterdam 21947), donde se encontrarán numerosas indicaciones de fuentes y una abundante bibliografía sobre la prehistoria del cisma del siglo XVIII. El mismo autor aborda sucintamente el siglo XVIII en el capítulo primero de la obra citada antes, *In vrijheid herboren*, y en la obra escrito en colaboración con A. G. Weiler y los historiadores protestantes O. J. Jong y C. W. Mönnich, *Geschiedenis van de kerk in Nederland* (Utrecht-Amberes 21963).

Véanse también las obras citadas *supra* en el capítulo tercero y añadirles:

- G. P. J. Giezenaar, *De strijd tussen kerk en staat over de benoemingen der apostolische vicarissen van's-Hertogenbosch* (Nimega 1938).  
 P. Noordeloos, *Des restitutie der kerken in den Franschen tijd* (Nimega-Utrecht 1937).  
 J. H. J. M. Witlox, *De katholieke staatspartij*, vol. I (Bois-le-Duc 1919).  
 M. J. M. van der Heijden, *De dageraad van de emancipatie der katholieken* (Nimega 1947).

2. Para los países germánicos:

- F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im 19. Jht.*, 4 vols., particularmente, vol. I (Friburgo de Br. 41948) y vol. IV (*ibid.* 31955).  
 J. Metzler, *Die apostolischen Vikariate des Nordens* (Paderborn 1919).  
 M. Lehmann y H. Granier, *Preussen und die katholische Kirche seit 1940*, 9 vols. (Leipzig 1878-1902).  
 L. Schriever, *Geschichte des Kreises Lingen*, 2 vols. (Lingen 1905-1910).  
 Warmiensis, *Katholizismus und Protestantismus in Ostpreussen, einst und jetzt* (Braunschweig 1898).  
 A. Theiner, *Zustände der katholischen Kirche in Schlesien von 1740-1758* (Ratisbona 1852).  
 E. Lochmann, *Friedrich der Grosse, die schlesischen Katholiken und die Jesuiten seit 1756* (Gotinga 1903).  
 J. Bachem, *Preussen und die Katholische Kirche* (Colonia 51887).  
 J. Friessen, *Staat und katholische Kirche in den deutschen Bundesstaaten Lippe, Waldeck-Pyrmont, Anhalt, Schwarzburg-Rudolstadt, Schwarzburg-Sonderhausen, Reuss-Greiz, Reuss-Schleiz, Sachsen-Altenburg, Sachsen-Coburg und-Gotha*, 2 vols. (Stuttgart 1966).  
 K. Möhrs, *Friedrich der Grosse und der Kardinal Sinzendorf*, en *Programm des städtischen Realgymnasiums* (Königsberg i. Pr. 1885).  
 H. Pigge, *Die religiöse Toleranz Friedrichs des Grossen* (Maguncia 1899).  
 F. W. Wolker, *Aus norddeutschen Missionen des 17. und 18. Jhs.* (Colonia 1884).  
 — *Geschichte der katholischen Kirche und Gemeinde in Hannover und Celle* (Paderborn 1889).  
 H. von Hymmen, *Der erste preussische König und die Gegenreformation in der Pfalz*, tesis (Gotinga 1904).

3. Para los países escandinavos:

- L. Crouzil, *Le Catholicisme dans les pays scandinaves*, 2 vols. (París 41908).  
 P. E. Holm, *Danmark-Norges historie 1720-1814*, 7 vols. (Copenhague 1891-1912).  
 F. Nielsen y J. O. Andersen, *Kirkeleksikon for Norden*, 4 vols. (Copenhague 1900-1929).

4. Más particularmente para Dinamarca:

- L. Krabbe, *Histoire du Danemark des origes jusqu'à 1945* (Copenhague-París 1950).  
 L. P. Fabricius, *Danmarks kirkehistorie*, 2 vols. (Copenhague 1934-1935).

- W. J. Karup, *Geschichte der katholischen Kirche in Dänemark* (Münster 1863).  
 J. Metzler, *Niels Stensen* (Copenhague 1928).  
 F. Ronning, *Rationalismens tidsalder*, 2 vols. (Copenhague 1886-1890).

Sobre la «Ilustración» y el desarrollo de la tolerancia:

- K. Wittich, *Struensee* (Leipzig 1879).  
 Véase también el opúsculo de Axel Linvald en el vol. V de *Rapport du comité international...*, citado en el capítulo quinto.

5. Más especialmente sobre Noruega:

- M. Gerhardt, *Norwegische Geschichte* (Hamburgo 1942).  
 I. Welle, *Norges Kirkehistorie* (Oslo 1948).  
 I. H. Knudsen, *De relationibus inter Sanctam Sedem et Norvegiam duobus primis post reformationem saeculis vigentibus* (Roma 1964).  
 K. Kjelstrup, *Norvegia catholica* (Oslo 1942).  
 H. Günther y G. de Geus, *Noorwegen en zijne katholieke missie* (Den Boch 1922; edición alemana: Kristiania 1899).  
 A. C. Bang, *Den norske kirkes histoire* (Oslo 1912).

6. Para Suecia:

- R. Svanström y C. F. Palmstierna, *Histoire de Suède* (París 1940).  
 A. G. Serrière y P. Fiel, *Apostolat d'un prêtre lorrain, N. Oster. Gustave III et la rentrée du catholicisme en Suède* (París 1913).  
*Die katholische Kirche in Schweden in neuerer Zeit* (Munich 21936).  
 A. Palmqvist, *Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781*, 2 vols. (Uppsala 1954-1958).

7. Sobre la Gran Bretaña:

- D. Mathew, *Catholicism in England. Portrait of a Minority* (Londres 21948).  
 E. I. Watkin, *Roman Catholicism in England from the Reformation to 1950* (Londres-Nueva York 1957).  
 M. D. R. Leys, *Catholics in England 1559-1829. A social history* (Londres-Nueva York 1961).  
 Ch. Butler, *Historical Memoirs of the English, Irish and Scottish Catholics from the Reformation to the Present Time*, 4 vols. (Londres 31822).  
 M. D. M. Petre, *The Minth Lord Petre* (Londres 1928).  
 J. O. Payne, *Records of the English Catholics of 1715* (Londres 1889).  
 M. Blundell, *N. Blundell's Diary and Letter Book 1702-1728* (Liverpool 1952).  
 M. H. A. Stapleton, *A. History of the Post-Reformation Catholic Missions in Oxfordshire* (Londres 1906).  
 H. Aveling, *Post Reformation Catholicism in East Yorkshire 1538-1790* (Micklegate [Yorksh.] 1960).  
 J. Kirk, *Biographies of English Catholics in the 18th Century* (Londres 1909).  
 R. Challoner, *Memoirs of Missionary Priests* (Londres 1741; Londres-Nueva York 21924; trad. alemana: Paderborn 1852).  
 B. Hemphill, *The Early Vicars Apostolic of England 1865-1750* (Londres 1954).  
 A. J. F. Mills, *The History of Riots in London in 1780* (Londres 1883).  
 J. P. de Castro, *The Gordon Riots* (Londres 1926).  
 B. N. Ward, *The Dawn of Catholic Revival 1781-1803*, 2 vols. (Londres 1909).  
 J. Blötzer, *Die Katholikenemanzipation in Grossbritannien und Irland* (Friburgo de Br. 1905).  
 F. X. Plasse, *Le Clergé français réfugié en Angleterre*, 2 vols. (París 1886).

Sobre Richard Challoner:

- E. H. Burton, *The Life and Times of Bishop Challoner*, 2 vols. (Londres-Nueva York 1909).  
 D. R. Gwynn, *Bishop Challoner* (Londres 1946).

Más particularmente sobre Escocia:

- W. F. Leith, *Memoirs of Scottish Catholics During the 17th and 18th Centuries*, 2 vols. (Londres 1909).  
 O. Blundell, *The Catholic Highlands of Scotland*, 2 vols. (Edimburgo 1909-1917).  
 G. Lecarpentier, *Le Catholicisme en Écosse* (París 1905).  
 A. Balleseim, *Geschichte der katholischen Kirche in Schottland*, 2 vols. (Maguncia 1833; traducido al inglés).

De mucha importancia para la historia de los católicos ingleses después de la Reforma son las *Newsletters for Students of Recusant History*, reeditadas por T. A. Birrell en Nimega: contienen buenas bibliografías y publican documentos de archivos inéditos.

8. Sobre Irlanda:

- W. E. H. Lecky, *A history of Ireland in the 18th century*, 5 vols. (Londres-Nueva York 1892-1893).  
 P. F. Moran, *The Catholics in Ireland under the penal laws in the 18th century* (Londres 1899).  
 W. P. Burke, *The Irish Priests in the penal times* (Londres 1914).  
 P. Boyle, *The Irish College in Paris* (Londres 1901).  
 P. Rogers, *The Irish Volunteers and Catholic Emancipation* (Londres 1934).  
 D. Gwynn, *The Struggle for Catholic Emancipation* (Londres 1928).  
 J. A. Reynolds, *The Catholic Emancipation Crisis in Ireland* (New Haven 1954).  
 A. Bellesheim, *Geschichte der katholischen Kirche in Irland*, 3 vols. (Maguncia 1890-1891) sobre todo el t. III.

## 7. EL HEMISFERIO OCCIDENTAL

Para los territorios portugueses y españoles ver las importantes obras generales siguientes:

- M. A. de Oliveira, *História eclesiástica de Portugal* (Lisboa 1958); con lista de documentos y bibliografía.  
 J. P. Calogeras, *Formação histórica do Brasil* (São Paulo 1936).  
 C. Alcázar y Molina, *Los Virreinos en el siglo XVIII* (Madrid-México-Buenos Aires 1945).  
 C. Pereyra, *Historia de la América española*, 8 vols. (Madrid 1924-1926).  
 C. H. Haring, *The Spanish Empire in America* (Nueva York, 1947).

2. Sobre las misiones en particular.

- S. Leite, *História da companhia de Jesus no Brasil*, 10 vols. (Lisboa-Río de Janeiro 1938-1950).  
 G. Desdevis du Désert, *L'Église espagnole des Indes à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle* (París 1917).  
 L. Ayarragaray, *La iglesia en América y la dominación española* (Buenos Aires 1920).

Un buen resumen con una bibliografía en Fliche et Martin, vol. XIX, 65-76 y 91-120.

Sobre los territorios franceses:

- E. Lauvrière, *La Tragédie d'un peuple. Histoire du peuple acadien*, 2 vols. (París 1924).  
 Ch. Le Clercq, *Premier établissement de la foy dans la Nouvelle-France*, 2 vols. (París 1691).  
 H. d'Arles (pseudónimo de Henri Beaudé), *La Tragédie acadienne* (Montréal s. d.).  
 A. Gosselin, *L'Église du Canada depuis Mgr de Laval jusqu'à la conquête*, 3 vols. (Quebec 1911-1914).  
 — *L'Église du Canada après la conquête*, vol. I (Ottawa 1916).

Se encontrarán las fuentes en:

- Jesuits. Letters from Missions. The Jesuit Relations and Allied Documents* (Nueva York 1954), selección por Edna Kenton, y en:  
 J. T. Ellis, *Documents of American Catholic History* (Milwaukee 1962).

Una buena síntesis en:

- J. T. Ellis, *American Catholicism* (Chicago 1956), 1-40, con bibliografía sumaria, 192.

Véase también:

- Fliche y Martin, vol. XIX, 562-623 (amplia bibliografía).

4. Para la historia de la Iglesia católica en los Estados Unidos hay un excelente manual:

- J. T. Ellis, *A Guide to American Catholic History* (Milwaukee 1959).

Veáanse también las dos obras del mismo autor citadas antes.

Siempre útil, pero vieja, es la obra siguiente:

- J. G. Shea, *History of the Catholic Church in the United States*, 4 vols. (Nueva York 1886-1892); título particular del volumen I: *The Catholic Church in Colonial Days* (Nueva York 1886).

Veáanse también:

- W. W. Sweet, *The Story of Religion in America* (Nueva York-Londres 21939).  
 Th. Maynard, *The Story of American Catholicism* (Nueva York 1941).  
 P. Guilday y colaboradores, *Studies in American Church History* (Catholic University of America 1922-1940).  
 W. T. Russell, *Maryland, the Land of Sanctuary* (Baltimore 1907).  
 M. A. Ray, *American Opinion of Roman Catholicism in the Eighteenth Century* (Nueva York 1936).  
 P. Guilday, *The Life and Times of John Carroll, Archbishop of Baltimore* (Nueva York 21954).  
 A. M. Melville, *John Carroll of Baltimore* (Nueva York 1955).  
 K. M. Rowland, *The Life of Charles Carroll of Carrollton*, 2 vols. (Nueva York 1898).  
 E. H. Smith, *Charles Carroll of Carrollton* (Cambridge, Mass. 1942).  
 G. Moreau, *Les Prêtres français émigrés aux États-Unis* (París 1956).  
 Ch. H. Metzger, *Catholics and the American Revolution* (Chicago 1962).  
 J. T. Ellis, *Catholics in Colonial America* (Baltimore 1964).

Para Latinoamérica:

- P. Leturia, *Relación entre la Santa Sede e Hispanoamérica, 1493-1835*, II: *Epoca de Bolívar, 1800-1835* (Roma-Caracas 1959).

- L. Tormo / P. Gonzalbo, *Historia de la Iglesia en América Latina*, III: *La Iglesia en la crisis de la Independencia* (Friburgo-Madrid 1963).  
 L. Lopetegui / F. Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española*, 2 tomos (Madrid 1965).  
 E. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina* (Barcelona 1977).

Fuentes para las misiones entre los indios:

*The Jesuit Relations and Allied Documents*, 73 vols. (Cleveland 1896-1901); publicado por R. G. Thwaites.

Para los jesuitas véase también:

Th. Hughes, *History of the Society of Jesus in North America, Colonial and Federal*, 4 vols. (Londres-Nueva York 1907-1917).

### 9. LA IGLESIA EN EL PROXIMO ORIENTE (1715-1800)

Aquí sólo ofrecemos las obras y estudios que conciernen especialmente a este capítulo. Pero citamos las obras generales que dedican páginas concretas a la época que describimos.

Hay muchas colecciones para las Capitulaciones y tratados del Imperio otomano, lo mismo que para la legislación de Derecho privado. Para el Derecho público preferimos a las obras del Barón de Teste y de G. Young las de:

Gab. Effendi Noradoughian, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire ottoman; Actes relatifs au droit public extérieur*, I, 1300-1789 (París 1897); II, 1789-1856 (París 1900); III, 1856-1878 (París 1902).

Para la legislación general y el Derecho privado se consultará con fruto:

G. Aristarchi Bey, *Législation ottomane ou Recueil des lois, règlements, ordonnances, traités, capitulations et autres documents officiels de l'Empire ottoman*, vols. 1-7 (Constantinopla 1873-1888).

Al lado de estos textos oficiales y comentándolos dentro del marco de la evolución histórica se leerá muy útilmente:

C. Brockelmann, *Geschichte des islamischen Völker und Staaten* (Leipzig 1943; y su traducción francesa: *Histoire des Peuples et des États islamiques*, París 1949).

Las implicaciones político-religiosas de la Cuestión de Oriente en el marco próximo-oriental se encuentran expuestas en:

B. Homsy, *Les Capitulations et la protection des chrétiens au Proche-Orient, aux XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles* (Harissa [Líbano] 1956).

Para esta época, pero dentro de un marco más general, se consultará:

- A. Schopoff, *Les Réformes et la protection des chrétiens en Turquie, 1673-1904* (París 1904).  
 G. Péliissi du Rausas, *Le Régime des Capitulations dans l'Empire ottoman* (París 1902).  
 P. Arminjon, *Étrangers et protégés dans l'Empire ottoman* (París 1903).

En este régimen político-religioso particular, los cónsules de las naciones europeas tenían en el plano local una influencia a veces decisiva. El ejemplo y el papel del cónsul de Francia F. Picquet en Alepo y en la Alta Mesopotamia ha sido bastante bien descrito por:



G. Goyau, *Un Précurseur, François Picquet, consul de Louis XIV à Alep et évêque de Babylone* (París 1928).

Desde el punto de vista de la jurisprudencia y de la práctica se pueden consultar los autores siguientes, que se completan:

De Militz, *Manuel des Consuls* (Londres-Berlín 1837).

V. König, *Handbuch des deutschen Konsularwesens* (Berlín 1896).

Martens-Skerst, *Konsularwesen und die Konsularjurisdiktion im Orient*, traducido por Skerst (Berlín 1874).

K. Lippmann, *Die Konsularjurisdiktion im Orient* (Leipzig 1898).

Las dos obras fundamentales sobre la presencia y la actividad de los franciscanos en Tierra Santa y en Oriente en general siguen siendo:

G. Golubovitch, *Bibliotheca bio-bibliographica della Terra Santa e dell'Oriente cristiano*; dos series: la primera, I-IV (Quaracchi [Florenia] 1906-1922), y nueva serie, I-IV (*ibid.* 1925-1930).

L. Lemmens, *Acte S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta*, 2 vols. (Quaracchi [Florenia] 1922).

Para una lectura atrayente e instructiva a la vez:

A. M. Malo, *L'Épopée inachevée de nos Lieux-Saints* (Montreal 1955).

Los carmelitas no han publicado o dejado publicado aún un trabajo de conjunto sobre su historia oriental. No obstante, se tiene sobre Alepo, y en particular sobre Mesopotamia y Persia, una crónica preciosa publicada en el texto original y traducida al inglés:

S. H. Gollancz, *Chronicle of Events between the years 1623 and 1733 relating to «The Settlement of the Order of Carmelites in Mesopotamia (Bassorah)»*. A Contribution to the History of Christian Missions in the East, written by Agathangelus of St Theresa and others. Now edited for the first time with translation and notes from a unique (autograph) Mss in the possession of the author (Oxford 1927).

Sobre la obra oriental de los jesuitas hemos dicho que la colección de las «Cartas edificantes y curiosas...» no serían de verdadero provecho para el historiador. La compilación de documentos, en parte diplomática, de Rabbat merece más crédito. Aun cuando se tratara de informes de los misioneros sobre su propia actividad, sería preciso controlar el original y confrontar con los documentos orientales contemporáneos:

A. Rabbat, *Documents inédits pour servir à l'histoire de l'Orient chrétien*, 3 vols. (París 1905-1910).

Los estudios de G. Levenq sobre la misión oriental de los jesuitas son una guía para el historiador:

G. Levenq, *La Première mission de la Compagnie de Jésus en Syrie* (Beirut 1925).

— *La Nouvelle mission de la Compagnie de Jésus au Liban et en Syrie* (Beirut 1925).

La colección de documentos anotados sobre las relaciones de los jesuitas con los basilianos melkitas choueritas publicada por J. Jock, *Jesuites et Chouérites* (Roma-Nueva York 1932) merece figurar en el expediente histórico de esta época.

La obra oriental de los capuchinos acaba de ser reescrita con una perspectiva quizá un poco apologética:

Ignatius a Seggiano, OFM, cap., *L'Opéra dei Cappucini per l'unione dei Cristiani nel Vicino-Oriente durante il secolo XVII* (Roma 1961).

Para esta época siempre es útil leer las cartas pontificias relativas al apostolado de los misioneros en el Próximo Oriente:

J. Hajjar, *L'Apostolat des missionnaires latins dans le Proche-Orient selon les directives romaines* (Jerusalén 1956).

Del mismo modo es necesario leer la relación detallada hecha al papa Inocencio XI sobre el estado de las misiones y de los colegios dependientes de la C. de Propaganda. Para los manuales véase sobre todo:

I. Breno, *Manuale missionarium orientalium in quo haereses omnes orientalem ecclesiam turpiter foedantes eliduntur*, 2 vols. (Venecia 1726).

La relación de Cerri al papa Inocencio XI:

Urbano Cerri, *État présent de l'Église romaine dans toutes les parties du monde écrit à l'usage du pape Innocent XI* (Amsterdam 1716).

Sobre la situación político-religiosa y social de Siria y del Líbano-Palestina en esta época, se puede leer, sin adoptar sus juicios frecuentemente audaces:

H. Lammens, *La Syrie, précis historique*, 2.º vol. (Beirut 1921).

Las últimas contribuciones escritas por orientales tienen un valor de testimonio. De P. K. Hitti se puede retener *Lebanon in History* (Londres 1957), y de N. A. Ziadeh, *Syria and Lebanon, Nations of the Modern World* (Londres 1957).

Sobre Mesopotamia, una excelente contribución:

Z. Saleh, *Mesopotamia (Iraq). A Study in british Foreign Affairs, 1600-1914* (Bagdad 1957).

Finalmente, para una buena bibliografía comentada, se puede consultar:

R. Patai, *Jordan-Lebanon and Syria, an annotated Bibliographie* (New-Haven 1957).

El único estudio sobre la emigración siro-libanesa a Egipto en el siglo XVIII es la importante contribución árabe basada en los archivos locales:

P. Cara'li, *Les Syriens en Égypte* (El Cairo 1923).

Para la historia de las Iglesias orientales uniatas en esta época, siempre se pueden consultar algunos estudios generales. Pero las investigaciones actuales están todavía lejos de estar terminadas.

C. de Clerq, *Histoire des conciles*, vol. XI, 1 y 2, de Héfélé-Leclercq (París 1950-1951).

H. Musset, *Histoire du christianisme spécialement en Orient*, 3 vols. (Harissa-Jerusalén 1948-1949).

C. Korolevskij, artículos importantes en D.H.G.E., en especial, *Antioche, Beyrouth, Alep...*

Gatti-Korolevskij, *I Riti e le Chiese Orientali* (Génova 1942).

R. Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux* (París 1956).

D. Attwater, *The Christian Church of the East*, vol. I: *Churches in Communion with Rome* (Londres 1961).

A. Fortescue, *The Uniate Eastern Churches, The Byzantine Rite in Italy, Sicily, Syria and Egypt* (Londres 1961).

N. Zernov, *Eastern Christendom* (Londres 1961).

J. Hajjar, *Les Chrétiens uniates du Proche-Orient* (París 1962).

Las obras siguientes aparecidas al principio de este siglo siguen siendo serias y valiosas desde el punto de vista documental:

- K. Beth, *Die orientalische Christenheit des Mittelmeerländer, Reisestudien zur Statistik und Symbolik* (Berlín 1902).  
 J. Silbernagl, *Verfassung und Gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients*, editado por J. Schnitzer (Ratisbona 21904).  
 K. Lübeck, *Die christlichen Kirchen des Orients* (Munich 1911).

Sobre la problemática romana de las Iglesias uniatas en el siglo XVIII se puede leer, después de la exposición de J. Hajjar:

- W. de Vries, *Die Haltung des Heiligen Stubes gegenüber der getrennten Hierarchie im Nahen Osten zur Zeit der Union: «Zt. f. Kathl. Theol» 80 (1958) 400 ss; La S. Sede ed i patriarchati cattolici d'Oriente: «Or. Christ. Per.» 27 (1961) 313s. Los puntos de vista del autor no corresponden siempre a las concepciones de los mismos orientales. Del mismo autor en colaboración con J. Gill, O. Barlea y M. Lacko está anunciada la obra *Rom und die Patriarchate des Ostens* (Friburgo-Munich 1962-1964).*

Sobre la Iglesia maronita, para este período, es necesario consultar como fuente documental:

- T. Anaissi, *Bullarium Maronitarum...* Documenta pontificia ab an. 1213 ad an. 1899 (Roma 1911).

La historia general está descrita por:

- P. Dib, *Maronites*, en *D.T.C.*, X, col. 1-152. Este artículo apareció también en volumen separado.  
 P. Raphaël, *Le Rôle du collège maronite romain dans l'orientalisme aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles* (Beirut 1932).  
 — *Le Rôle des maronites dans le retour des Églises orientales* (Beirut 1935).  
 Los *Anales* del Patriarca Al-Douaihi, edición de la revista «Al-Machreq» (1951).

Sobre el concilio del Monte-Líbano, B. Feghali ha publicado en «Al-Machreq» (1951-1952) una serie de artículos que dan documentos originales de los archivos romanos. El conjunto está tomado en la reciente obra de monseñor J. Feghali, *Histoire du droit de l'Église maronite* (París 1962).

Sobre la crisis de Hindiyyé, dos estudios que completan la de Dib:

- Abboud al-Ghoustawi, *Relazioni della Nazione Maronita colla S. Sede nel sec. XVIII*, 2 vols. (Roma 1909).  
 Korolevskij (Charon), *Ajjeymi, Hendijje*, en *D.H.G.E.*, I, 1275s.  
 L. Blaibel-P. Sara, *Historia de la Orden libanesa* (en árabe); serie de artículos en la revista «Al-Machreq» (1958).

Sobre la historia de los melkitas católicos en esta época, no hay todavía en lengua occidental ninguna obra de conjunto. C. Charon (Kovalevskij) ha publicado ciertamente lo esencial en su artículo *Antioche*, en *D.H.G.E.*, III (1924), 563-703, estudio que toma de otros artículos bastantes tendenciosos aparecidos en la revista «Échos d'Orient», entre 1904-1905, a saber:

- IV (1904) 268-275; 325-333. V (1905) 18-25; 82-89; 141-147; 203-206; 264-270; 332-343. VI (1906) 16-24; 113-118; 198-207; 379-386.

En el *D.H.G.E.* sería necesario consultar el artículo de G. Levenq sobre *Athanasie Debbas*, IV, 1372s. Los estudios fundamentales han aparecido, sobre todo, en árabe; es-

pecialmente: C. Bacha, *Historia de la Orden salvatoriana y de la Iglesia griega católica* (St-Sauveur [Libano] 1942).

H. Zayat, *Les grecs-melkites en Islam*, I (Harissa 1953).

Sobre la Iglesia jacobita unida no hay tampoco obra de conjunto para esta época en lengua europea. Véanse, no obstante:

W. de Vries, *Dreibundert Jahre syrich-katholische Hierarchie: «Ostkirchliche Studien»*, V (1956) 137-157.

I. Ziadeh, *Syrienne (Église)*, en *D.T.C.*, XIV, 3018-3088.

D. E. Nakkhaschah, *La providencia divina en la conversión de los siríacos*, obra en árabe (Beirut 1910).

Ph. Tarazi, *Las cadenas históricas de los obispos de las eparquias siríacas*, en árabe, (Beirut 1910).

Saverius Ya'coub Touma, después patriarca Mar Aganathos Ya'coub III, *Historia de la Iglesia siríaca de Antioquía*, en árabe, 2 vols. (Beirut 1935-1957).

Sobre la Iglesia caldea hay que consultar en primer lugar colecciones de documentos:

S. Giamil, *Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldeorum Ecclesiam* (Roma 1902).

G. Beltrami, *La Chiesa Caldea nel secolo dell'unione* (Roma 1933).

Los estudios de detalle están dispersos en diferentes revistas.

S. Scheil, *Une Page de l'Église de Mardin au commencement du XVIII<sup>e</sup> siècle*: R.O.C., I (1896) 43s.

E. Tisserant, *Nestoriane (Église)*, en *D.T.C.*, t. XI, 157-323.

Y. Tfinkdij, *L'Église chaldéenne autrefois et aujourd'hui* (París 1913).

P. Kawerau, *Die nestorianischen Patriarchate in der neueren Zeit*: «Z. f. Kirchengeschichte» 67 (1955-1956) 119s.

Para la Iglesia copta los estudios son bastante numerosos:

G. Giambernardini, *Cronica della missione Franciscana dell'alto Egitto, 1719-1739, scritta dal P. Idelfonso da Palermo* (El Cairo 1962).

J. M. Detré, *Contribution à l'étude des relations du patriarche copte Jean XVII avec Rome de 1735 à 1738*, en *Il primato e l'unione della chiesa nel medio oriente* (El Cairo 1960).

A. Colombo, *Le origini della Gerarchia della Chiesa Copta cattolica nel sec. XVIII* (Roma 1953).

G. Basetti-Sani, *Il carattere particolare della missione franciscana in alto-Egitto*, in «*auxilium orientalium*»: «Studi Francescani», S. 3. An. XXIII (1951) 55s.

G. Giambernardini, *Lo sviluppo della chiesa copta cattolica*: «La voce del Nilo» 16 (1957) 162s.

J. Metzler, *Matta Rigbet, Apostolischer Vikar der Kopten und Vertrauensmann der S. C. de Propaganda Fide*: «*Euntes docete*» XXX (1960) 358s. Buen estudio basado sobre los documentos romanos.

G. Basetti-Sani ha repetido su excelente artículo ya citado completándolo para *D.H.G.E., Egypte, II, Tentatives d'union du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, t. XV, fasc. 84 (1961), col. 33-44.

Giacomo d'Albano, *Storia della missione franciscana in alto-Egitto-Fungi-Etiopia, 1686-1720, editada por P. G. Giambernardini* (El Cairo 1961).

Al lado de estos estudios consagrados a este siglo se pueden consultar también:

S. Chaleur, *Histoire des coptes d'Égypte* (París 1960); compilación sin interés para este período.

- M. Cramer, *Das christlich-koptische Aegypten einst und heute. Eine Orientierung* (Wiesbaden 1959). Una buena introducción como indica el título.
- R. Strothmann, *Die Koptische Kirche in der Neuzeit* (Tubinga 1932).

Finalmente, para consultar los documentos romanos relativos a este período, ya sea para la historia general de los uniatas, ya para las directrices romanas a los misioneros, sería necesario, además de las obras concernientes a cada Iglesia, tener a mano:

- R. de Martinis, *Jus Pontificium de Propaganda Fide*, 5 vols., a veces dobles (Roma 1888-1897).
- Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, 2 vols. (Roma 1907).
- Mansi-Petit, *Amplissima collectio conciliorum*, vol. 46, relativo a los melkitas.

## SEGUNDA PARTE

## LA RESTAURACION

## FUENTES Y BIBLIOGRAFIA GENERAL

No parece útil reproducir aquí la lista de las compilaciones documentales y de los instrumentos de investigación que se puedan hallar a la cabeza de las obras generales, como las de J. Schmidlin y de J. Leflon, mencionadas después. Desde la publicación de estas obras, en 1933 y 1949 respectivamente, sólo habría que señalar, en esta categoría de obras impresas, una segunda edición de la colección de monseñor Angelo Mercati, *Raccolta dei Concordati su materie ecclesiastiche tra la S. Sede e le autorità civile* (Roma 1954) 2 vols., y G. de Marchi, *Le Nunziature apostoliche dal 1800 al 1936* (Roma 1957).

La mayor parte de las obras generales citadas en la presente sección ofrecen una abundante bibliografía básica, que habría de completarse eventualmente mediante la bibliografía periódica de la «Revue d'Histoire ecclésiastique», de Lovaina. El libro de M. Daniel-Rops lleva como apéndice una interesante bibliografía crítica, que se utilizará, sin embargo, con precaución, dado el número de errores de transcripción en los nombres y los títulos.

## Historias generales de la Iglesia en el siglo XIX:

- J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, 3 vols. (Munich 1933-1936). Hay una traducción francesa para el volumen primero solamente por L. Marchal, *Histoire des papes de l'époque contemporaine*, 2 tomos (Lyon-París 1938-1940).
- R. Corrigan, *The Church and the Nineteenth Century* (Milwaukee 1938).
- J. Leflon, *La Crise révolutionnaire, 1789-1846* (París 1949) t. XX de *l'Histoire de l'Église* de Fliche y Martin.
- H. Hermelink, *Das Christentum in der Menschheits Geschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart*, 3 vols. (Stuttgart 1951-1955), autor protestante.  
Ed. E. Y. Hales, *The Catholic Church in the Modern World. A Survey from the French Revolution to the Present* (Londres 1958).
- K. S. Latourette, *Christianity in a Revolutionary Age. A History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, 4 vols. (Nueva York 1958-1962).
- M. Daniel-Rops, *L'Église des révolutions. 1: En face de nouveaux destins* (París 1960).
- A. L. Veit, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus*. Segunda parte: *Im Zeichen des vordringenden Individualismus. 1800 bis zur Gegenwart* (Friburgo de Br. 1933), t. IV de la *Kirchengeschichte* bajo la dirección de J. P. Kirsch.

E. G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, t. III: *Déclin et renouveau* (París 1964).

Historia de los papas:

Cardenal N. Wiseman, *Recollections of the last four Popes and of Rome in their Times* (varias ediciones en Inglaterra y Estados Unidos, traducciones en alemán, italiano y francés por Richard Viot [Tours 1874]).

C. Berthelet, *Conclavi Pontefici e Cardinali nel secolo XIX* (Roma 1903).

E. Vercesi, *I Papi del secolo XIX*, 2 vols. (Turín 1933-1936).

J. Leflon, *Pie VII. Des Abbayes bénédictines à la papauté* (París 1958).

Gregorio XVI, *Miscellanea commemorativa*, 2 vols. (Roma 1948), tomos XIII y XIV de *Miscellanea Historiae Pontificiae*.

R. Colapietra, *La Chiesa tra Lamennais e Metternich* (Brescia 1963). De hecho, la historia del pontificado de León XII.

Historia de la Iglesia en un marco nacional:

Alemania:

G. Goyau, *L'Allemagne religieuse*, t. I: *Le Catholicisme* (París 1905).

F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im XIX Jahrhundert*, t. IV: *Die religiösen Kräfte* (Friburgo de Br. 21951).

Bélgica y Países Bajos:

E. de Moreau, *Histoire de l'Église catholique en Belgique* (Bruselas 1929), t. IV de *Histoire de la Belgique contemporaine*.

C. Joset y otros, *Un Siècle de l'Église catholique en Belgique* (Courtrai 1934).

L. J. Rogier y N. de Rooy, *In Vrijheid Herboren. Katholiek Nederland, 1853-1953* (La Haya 1953), incluye un importante capítulo sobre la primera parte del siglo XIX.

España:

V. Lafuente, *Historia de la Iglesia en España*, t. VI (Madrid 1875).

E. A. Peers, *The Church in Spain, 1737-1937* (Londres 1938).

— *Spain, the Church and the Orders* (Londres 1939).

Francia:

Mons. Baunard y otros, *Un Siècle de l'Église de France, 1800-1900* (París 1901).

C. S. Phillips, *The Church in France, 1769-1848* (Londres 1929).

A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, t. I: *De la Révolution à la Troisième République* (París 1948).

A. Latreille y R. Remond, *Histoire du catholicisme en France*, t. III: *Du Renversement de l'Église gallicane au pontificat de Pie XII* (París 1961).

Irlanda:

W. A. Philips, *History of the Church of Ireland...*, t. III: *The Modern Church* (Oxford 1933).

Italia:

T. Chiusa, *La Chiesa in Piemonte dal 1797 ai giorni nostri* (Turín 1887-1892).

Suecia:

A. Palkist, *Die Römisch-Katholische Kirche in Schweden nach 1781*, t. I: *Das apostolische Vikariat, 1783-1820* (Uppsala-Estocolmo 1954).

Suiza:

K. Müller, *Die Katholische Kirche in der Schweiz seit dem Ausgang des XVIII Jahrhunderts* (Einsiedeln 1928).

Canadá:

A. G. Morice, *History of the Catholic Church in Western Canada* (Toronto 1910).

A. de Barbezieux, *L'Église catholique au Canada* (Montreal 1934).

Georges de Québec, OFM, *L'Église catholique au Canada* (Montreal 1944).

H. H. Walsh, *The Christian Church in Canada* (Toronto 1956).

Estados Unidos: Generalidades.

Th. Maynard, *The Story of American Catholicism* (Nueva York 1941).

W. W. Sweet, *The Story of Religion in America* (Nueva York 1950).

— *Religion in the development of American Culture, 1765-1840* (Nueva York 1962).

L. J. Putz y otros, *The Catholic Church. U.S.A.* (Chicago 1956).

J. T. Ellis, *American Catholicism* (Chicago 1955). Contiene una bibliografía crítica, modelo en su género.

América española:

C. La Torre, *L'Église catholique dans l'Amérique latine* (París 1910).

E. Badaro, *L'Église du Brésil pendant l'Empire et pendant la République* (Roma 1895).

M. Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, t. V (La Paz 1928).

J. L. Mecham, *Church and State in Latin America* (Chapel Hill 1934).

## 1. EL PAPA Y EL EMPERADOR

Sobre la cuestión en general:

Las obras anteriores, muy numerosas son citadas y utilizadas por:

V. Bindel, *Histoire religieuse de Napoléon*, 2 vols. (París 1940).

A. Latreille, *L'Église catholique et la Révolution française*, t. II (París 1950).

B. Melchior-Bonnet, *Napoléon et le pape* (París 1958).

La religión de Napoleón:

M. Guerrini, *Napoléon devant Dieu. Profil religieux de l'Empereur* (París 1960).

El Concordato de 1801:

J. Leflon, *Étienne-Alexandre Bernier, évêque d'Orléans, 1762-1806*, 2 vols. (París 1938).

H. H. Walsh, *The Concordat of 1801* (Nueva York 1933).

A. Rayez, *En marge des négociations concordataires. Le père de Clorivière et le Saint-Siège*: «Revue d'Histoire ecclésiastique», t. 46 (1951) 624-680 y t. XLVII (1952) 142-162.

El Concordato italiano:

A. Fugier, *Napoléon et l'Italie* (París 1947).

Asuntos de Alemania:

H. Bastgen, *Napoleons und Dalbergs Kirchenpolitik im Deutschland* (Paderborn 1917).

Situaciones en los Estados austríacos:

F. Maas, *Der Josephinismus*, 4 vols. (Viena 1951-1954).

La Iglesia concordataria en Francia:

- S. Delacroix, *La Réorganisation de l'Église de France après la Révolution*, 3 vols. (París 1962-196...).
- Ch. Ledré, *Le Cardinal Cambacérés, archevêque de Rouen, 1802-1818. La Réorganisation d'un diocèse français au lendemain de la Révolution* (París 1943).

La política religiosa de Napoleón después de 1801:

- A. Latreille, *Napoléon et le Saint-Siège, 1801-1808. L'Ambassade du cardinal Fesch à Rome* (París 1935).
- V. Bindel, *Un Rêve de Napoléon. Le Vatican à Paris, 1809-1814* (París 1947).
- H. Gaubert, *Le Sacre de Napoléon* (París 1964).
- L. Pasztor, *Per la storia del «Concordato» di Fontainebleau*, en *Chiesa e Stato, Miscellanea in onore di Pietro Pirri* (Padua 1962).

La oposición religiosa:

- C. Latreille, *L'Opposition religieuse au concordat...*, 2 vols. (París 1910).
- Mouly, *Concordataires, constitutionnels et «Enfarinés» en Quercy et Rouergue, au lendemain de la Révolution* (Sarlat 1945).
- J. Soille, *Notes pour servir à l'histoire du Stevenisme*, 2 vols. (Gembloux 1958-1963).
- A. Billaud, *La Petite Église dans la Vendée et les Deux-Sèvres* (París 1962).
- J. Verrier, *François-David Aynès. La diffusion des documents pontificaux pendant la captivité de Pie VII à Savone: «Revue d'Histoire ecclésiastique»*, LV (1960) 71-121 y 453-491.

Los protestantes:

- D. Robert, *Les Églises réformées en France, 1800-1830* (París 1961).

## 2. EL PAPADO Y LOS ESTADOS PONTIFICIOS DE 1814 A 1846

Cónclaves:

- R. Colapietra, *La Formazione diplomatica di Leone XII* (Roma 1966).
- Ch. Terlinden, *Le Conclave de Léon XII: «Revue d'Histoire ecclésiastique»*, XXX (1913) 272 s.
- P. E. Couchoud, *Le Pape est fait. Dépêches et lettres de Chateaubriand envoyées pendant le conclave de 1829* (Lyon 1949).

Los secretarios de Estado:

- Memorie del cardinale Ercole Consalvi* (Roma 1950). Edición crítica según el manuscrito, preparada por Mons. Nasalli-Roca, y que anula todas las ediciones precedentes.
- G. A. Angelucci, *Il grande segretario della Santa Sede, Ercole Consalvi* (Roma 1924).
- G. Cassi, *Il cardinale Consalvi ed i primi anni della restaurazione pontificia, 1815-1819* (Milán 1931).
- M. Petrocchi, *La Restaurazione, il Cardinale Consalvi et la Riforma del 1816* (Roma 1941).
- E. Morelli, *La politica estera di T. Bernetti, segretario di Stato di Gregorio XVI* (Roma 1963).
- L. Manzini, *Il cardinale Lambruschini* (Ciudad del Vaticano 1960).

El Estado romano y la cuestión romana:

- L. Molinari, *La ristaurazione in Romagna, 1813-1815* (Palermo 1909).
- F. Hayward, *Le Dernier siècle de la Rome pontificale*, 2 vols. (París 1927-1928).



- G. Mollat, *La Question romaine de Pie VI à Pie IX* (París 1932).  
 J. N. Brady, *Rome and the Neapolitan Revolt of 1820-1821. A Study in Papal Neutrality* (Nueva York 1937).  
 V. Del Giudice, *La questione romana e i rapporti tra Stato e Chiesa fino alla Conciliazione* (Roma 1947).  
 A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia, negli ultimi cento anni* (Milán 1949).  
 D. Demarco, *Il tramonto dello Stato pontificio. Il papato di Gregorio XVI* (Milán 1949).  
 E. Morelli, *La Rivoluzione del 1831 nello Stato Pontificio e la piu recente storiografia, en Chiesa e Stato, Miscellanea in onore di Pietro Pirri* (Padua 1962).  
 R. E. Esposito, *La Massoneria e l'Italia, dal 1800 ai nostri giorni* (Roma 1956).  
 A. Bersano, *L'abate Francesco Bonardi e ei suoi tempi. Contributo alla storia delle società segrete* (Turín 1957).  
 N. Nada, *Metternich e le riforme nello Stato pontificio. La missione Sebregondi a Roma, 1832-1834* (Turín 1957).  
 A. Sérafini, *Pio Nono*, vol. I, 1792-1846 (Ciudad del Vaticano 1958).

### 3. LOS PAISES LATINOS

#### Generalidades:

- J. Brugere, *Le Prêtre français et la société contemporaine*, t. I.: *La Restauration catholique* (París 1933).  
 Ch. H. Pouthas, *L'Église de France sous la Monarchie constitutionnelle* (París, s. d.: curso multicopiado).  
 A. Rivet, *Traité du culte catholique et des lois civiles d'ordre religieux*, t. I. (París 1947).  
 R. Aubert, *Les Catholiques français de 1815 à 1870: «Rassegna Storica Toscana», IV* (1958) 333-349.  
 Lestocquoy, *La Vie religieuse en France du VII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle* (París 1964).

#### Restauración:

- Cardenal Lambruschini, *La mia Nunziatura di Francia* (Bologna 1934).  
 E. de Guichen, *La France morale et religieuse sous la Restauration*, 2 vols. (París 1911).

#### Monarquía de Julio:

- P. Thureau-Dangin, *L'Église et l'État sous la Monarchie de juillet* (París 1895).  
 A. Lecanuet, *Montalembert*, 3 vols. (París 1906).  
 A. Trannoy *Le Romantisme politique de Montalembert avant 1843* (París 1942).  
 J. P. Martin, *La Nonciature de Paris et les affaires ecclésiastiques de France sous le règne de Louis-Philippe, 1830-1848* (París 1949).  
 Piscitelli, *Stato e Chiesa sotto la Monarchia di Luglio* (Roma 1950).  
 P. Poupard, *Correspondance inédite entre Mgr Antonio Garibaldi et Mgr Césaire Mathieu, archevêque de Besançon. Contribution à l'histoire de l'administration ecclésiastique sous la Monarchie de Juillet* (París 1961).  
 S. Celli, *Il riconoscimento di Luigi Filippo da parte della Santa Sede, en Chiesae Stato, Miscellanea in onore di Pietro Pirri* (Padua 1962).

#### Aspectos particulares:

- G. Weill, *Histoire du catholicisme libéral en France, 1828-1908* (París 1909).  
 J. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle* (París 1914).  
 Ch. H. Pouthas, *Le Clergé sous la monarchie constitutionnelle: «Revue d'Histoire de l'Église de France»* (enero 1943) 19-53.

- E. Sevrin, *Les Missions religieuses en France sous la Restauration*, 2 vols. (París 1958).  
 A. Garnier, *Frayssinous, son rôle dans l'Université* (París 1925).  
 L. Grimaud, *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, t. V.: *La Restauration*, t. VI: *La Monarchie de juillet* (París 1950-19...).

H. H. Vicaire, *Les Ouvriers parisiens en face du catholicisme, de 1830 à 1870*: «Revue suisse d'Histoire» (1951) 226-244.

Ejemplos de monografías locales:

- P. Genevray, *L'Administration et la vie ecclésiastique dans le grand diocèse de Toulouse pendant les dernières années de l'Empire et sous la Restauration* (Toulouse 1943).  
 P. Leuilhot, *L'Alsace sous la Restauration*, t. III: *La Vie intellectuelle et religieuse* (París 1961).

Algunas biografías recientes e importantes:

- J. Dissard, *Mgr. Charles-François d'Aviau, 1736-1826* (Burdeos 1953).  
 P. Droulers, *Problèmes sociaux et pastoraux sous la Monarchie de juillet chez Mgr. d'Astros, archevêque de Toulouse* (París 1954).  
 E. Sevrin, *Mgr. Clausel de Montals, évêque de Chartres, 1769-1857*, 2 vols. (París 1955).  
 R. Limouzin-Lamothe, *Mgr. de Quélen, archevêque de Paris*, 2 vols. (París 1955-1957).  
 J. Leflon, *Eugène de Mazenod*, 3 vols. (París 1957-1965).

Italia:

- W. Maturi, *Il concordato del 1818 tra la S. Sede e le due Sicilie* (Florencia 1920).  
 N. Nada, *La missione Brogna a Roma e le trattative per il ristabilimento della Nunziatura a Torino, 1837-1839*: «Bolletino storico-bibliografico subalpino» XLVIII (1950) 119-130.  
 M. Vaussard, *Jansénisme et gallicanisme aux origines religieuses du Risorgimento* (París 1959).  
 C. Bona, *Le Amicizie, Società segrete e rinascita religiosa, 1770-1830* (Turín 1962).  
 Mons. G. Bonicelli, *Rivoluzione e restaurazione a Bergamo. Aspetti sociali e religiosi della vita bergamasca alle soglie dell'età contemporanea, 1775-1825* (Bérgamo 1961).

España:

- J. Becker, *Relaciones diplomáticas entre España y la S. Sede durante el siglo XIX* (Madrid 1909).  
 V. de la Fuente, *Historia de las sociedades secretas, antiguas y modernas, en España*, 3 vols. (Barcelona 1933).  
 L. Frías, *Historia de la Compañía de Jesús en su Asistencia de España*, t. I, 1815-1835 (Madrid 1943); J. Montalbán, t. II, 1835-1868 (Madrid 1944).  
 M. del C. Pino-Vieites, *La política de Fernando VII entre 1814 y 1820* (Pamplona 1958).  
 A. de la Hera, *El regalismo borbónico en su proyección indiana* (Pamplona 1963).  
 J. M. Cuenca Toribio, *La Iglesia española ante la revolución liberal* (Madrid 1971).  
 — *Estudios sobre la Iglesia española del XIX* (Madrid 1973).  
 J. M. Tomsich, *El jansenismo en España. Estudio sobre las ideas religiosas de la segunda mitad del siglo XVIII* (Madrid 1972).  
 J. A. Ferrer Benimeli, *La masonería española en el siglo XVIII* (Madrid 1974).

#### 4. EUROPA DEL NORTE E ISLAS BRITANICAS

##### Bélgica:

- C. Terlinden, *Guillaume I<sup>er</sup>, roi des Pays-Bas et l'Église catholique, 1815-1830*, 2 vols. (Bruselas 1906).
- G. Guyot de Mishagen, *Le Parti catholique belge, 1830-1884* (Bruselas 1946).
- H. Haag, *Les Origines du catholicisme libéral en Belgique, 1789-1839* (Lovaina 1950).
- M. Becque, *Le Cardinal Dechamps*, 2 vols. (Lovaina 1956).
- C. Lebas, *L'Union des catholiques et des libéraux de 1839 à 1847* (Lovaina 1960).
- A. Simon, *L'Église catholique et les débuts de la Belgique indépendante* (Wetteren 1940).
- *Le Cardinal Sterckx et son temps, 1792-1867*, 2 vols. (Wetteren 1950).
- *L'École de Malines, 1826-1830: «Collectanea Mechlinensia» XXII* (1952) 349-364.
- *La Politique religieuse de Léopold I<sup>er</sup>. Documents inédits* (Bruselas 1953).
- *La Liberté d'Enseignement en Belgique. Essai historique* (Bruselas 1953).
- *La Nonciature de Fornari à Bruxelles, 1838-1842: «Revue d'Histoire ecclésiastique» XLIX* (1954) 462-506, 808-834.
- *Le Parti catholique belge, 1830-1945* (Bruselas 1958).
- *Documents relatifs à la nonciature de Bruxelles, 1834-1838* (Bruselas-Roma).
- *Correspondance de Pecci, 1834-1846* (Bruselas-Roma 1959).
- *Réunions des évêques de Belgique, 1830-1867, Actas* (Lovaina 1960).

##### Países Bajos:

- P. Albers, *Geschiedenis van het herstel der Hierarchie in de Nederlanden* (Nimega 1903).
- J. A. de Kok, *Nederland op de breuklijn Rome-Reformatie, 1850-1880* (Assen 1964).
- J. Kleynjens, *Brieven van Mgr. L. Ciamberlani, vice superior der Hollandsche Missie, 1795-1828*, 2 vols. (Heiloo 1946).
- G. Gorris, J. H. *Le Sage ten Broek en de eerste Faze van de Emancipatie der Katholiken*, 2 vols. (Amsterdam 1947).
- E. Donckel, *Die Kirche in Luxemburg von den Anfängen bis zur Gegenwart* (Luxemburgo 1950).
- G. Brom, *Cornelis Broere en de Katholieke emancipatie* (Utrecht-Amberes 1955).
- A. F. Manning, *De betekenis van C.R.A. van Bommel voor de Noodelijke Nederlanden* (Utrecht-Amberes 1956).

##### Gran Bretaña:

- Thureau-Dangin, *La Renaissance catholique en Angleterre au XIX<sup>e</sup> siècle*, 3 vols. (París 1899-1906).
- W. Ward, *Life and Times of Cardinal Wiseman* (Londres 1897).
- *The Eve of Catholic Emancipation*, 2 vols. (Londres 1911).
- *The Sequel to Catholic Emancipation* (Londres 1915).
- *William George Ward and the Catholic Revival* (Londres 1912).
- C. Butler, *Life and Times of Bishop Ullathorne*, 2 vols. (Londres 1926).
- Ph. Hughes, *The Catholic Question, 1826-1829* (Londres 1929).
- Card. Fr. Gasquet, *Great Britain and the Holy See, 1792-1806*.
- D. Attwater, *The Catholic Church in Modern Wales* (Londres 1935).
- J. Tr. Ellis, *Cardinal Consalvi and Anglo-Papal Relations, 1814-1824* (Washington 1942).
- D. Gwynn, *The Scord Spring, 1818-1852. A Study of the Catholic revival in England* (Londres 1942).
- *Lord Shrewsbury, Pugin and the Catholic Revival* (Londres 1946).
- *Father Dominic Barberi* (Londres 1948).

- G. A. Beck y otros, *The English Catholics, 1850-1950* (Londres 1950).  
 J. F. Broderick, *The Holy See and the Irish Movement for the Repeal of the Union with England, 1829-1847* (Analecta Gregoriana, t. LV, Roma 1951).  
 J. A. Reynolds, *The Catholic Emancipation crisis in Ireland, 1823-1829* (New Haven 1954).  
 E. I. Watkin, *Roman Catholicism in England from the Reformation to 1950* (Oxford 1957).  
 E. E. Reynolds, *Three cardinals: Newman, Wiseman, Manning* (Londres 1958).  
 M. D. R. Leys, *Catholics in England, 1559-1829. A Social History* (Londres 1961).  
 F. K. Brown, *Fathers of the Victorians. The Age of Wilberforce* (Cambridge 1961).  
 B. Fothergill, *Nicolas Wiseman* (Londres 1963).  
 G. I. T. Machin, *The Catholic question in English politics, 1820-1830* (Oxford 1964).

### 5. EUROPA CENTRAL Y ORIENTAL

Suiza:

- H. Lampert, *Kirche und Staat in der Schweiz*, 3 vols. (Friburgo-Leipzig 1939), documentos.  
 «Schweitzer Rundschau» XLVII (1947), número especial sobre la guerra de Sonderbund.  
 Mamier, *La Petite Église du diocèse de Lausanne et de Genève, 1810-1844* (Friburgo 1941).  
 J. F. Waldmeier, *Der Josefinismus im Fricktal, 1780-1830* (Frick 1950).  
 A. Sigrist, *Niklaus Wolf von Rippertschwand, 1756-1832* (Lucerna 1952).  
 A. Scherer, *Ludwig Snell und der schweizerische Radikalismus, 1830-1850* (Friburgo 1954).

Alemania, Austria:

- A. F. Ludwig, *Weibishof Zirkel von Würzburg in seiner Stellung zur theologischen Aufklärung und zur Kirchlichen Restauration*, 2 vols. (Paderborn 1904-1906).  
 E. Ruck, *Die römische Kurie und die deutsche Kirchenfrage auf dem Wiener Kongress* (Basilea 1917).  
 Freisen, *Der Apostolische Stuhl und die Regelung der Katholischen Verhältnisse in den kleineren deutschen Bundesstaaten seit Anfang des XIX Jahrhundert: «Archiv. für Kathol. Kirchenrecht» LXXXVI (1906).*  
 A. Schnütgen, *Das religiös-kirchliche Leben im Rheinland unter den Bischöfen Graf Spiegel und von Hommer* (Dusseldorf 1931).  
 J. Rován, *Le Catholicisme politique en Allemagne* (París 1956).  
 F. Maas, *Der Josephinismus*, t. V: *Lockerung und Aufhebung des Josephinismus, 1820-1850* (Viena-Munich 1961).  
 H. Bastgen, *Die Neuerrichtung der Bistümer in Oesterreich nach den Säkularisation* (Viena 1914).  
 R. Lill, *Die Beilegung der Kölner Wirren, 1840-1842, vorwiegen nach Akten des Vatikanischen Geheimarchivs* (Dusseldorf 1962).

Rusia, Polonia:

- P. Lescoeur, *L'Église catholique en Pologne sous le gouvernement russe*, 2 vols. (París 1876).  
 — *L'Église catholique et le gouvernement russe* (París 1903).  
 A. Boudou, *Le Saint-Siège et la Russie*, t. I: *1814-1847* (París 1922).  
 D. Attwater, *The Christian Churches of the East*, t. I: *Churches in Communion with Rome* (Milwaukee 1947).

- R. F. Leslie, *Polisch Politics and the Revolution of November 1830* (Londres 1956).  
 M. J. Rouet de Journel, *Paul I<sup>er</sup> de Russie et l'Union des Eglises: «Revue d'Histoire ecclésiastique» LIV (1959) 838-863.*

## 6. LA IGLESIA EN AMERICA

## Relaciones con el Estado:

- E. B. Greene, *Religion and the State. The making and testing of an American Tradition* (Nueva York 1941).  
 A. Ph. Stokes, *Church and State in the United States*, 3 vols. (Nueva York 1950).

## Clero:

- P. Guilday, *A History of the Councils of Baltimore, 1791-1884* (Nueva York 1932).  
 P. J. Dignan, *A History of the legal Incorporation of Church Property in the United States, 1784-1932* (Washington 1933).  
 W. J. Ruane, *The Beginning of the Society of St. Sulpice in the United States, 1791-1829* (Washington 1935).  
 J. A. Raisnee, *France and the Establishment of the American catholic Hierarchy* (Baltimore 1934).

## Expansión en el Oeste:

- R. Fr. Trisco, *The Holy See and the Nascent Church in the Middle Western United States, 1826-1850* (Roma 1962).

## Aspectos sociales:

- Th. T. McAvoy, *The Catholic Minority in the United States, 1789-1821: «Historical Records and Studies»*, N. York Cath. Hist. Society, XXXIX-XL.  
 — *The Formation of the Catholic Minority in the United States: «Review of Politics» X (1948) 13-34.*

## Conflictos con los protestantes:

- R. A. Billington, *The Protestant Crusade, 1800-1860* (Nueva York 1938).  
 H. J. Browne, *Public support of catholic education in New York, 1825-1842: «The Catholic Historical Review» XXXIX (1953) 1-27.*

## Biografías:

- P. Guilday, *The Life and Times of John England, first Bishop of Charleston, 1786-1842*, 2 vols. (Nueva York 1927).  
 A. N. Melville, *John Carroll of Baltimore, Founder of the American Hierarchy* (Nueva York 1955).

## América latina:

- Pedro de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, 1493-1835*, 3 vols. (Roma-Caracas 1959-1960).  
*La primera misión pontífica a Hispanoamérica, 1823-1825* (Roma 1963).  
 Un excelente resumen de la obra de Leturia ha sido publicado por M. R. Aubert en la «Revue d'Histoire Ecclésiastique» LX (1965) 69-86.  
 W. J. Coleman, *The First Apostolic Delegation in Rio de Janeiro and its Influence in Spanish America. A Study in Papal Policy, 1830-1840* (Washington 1950).

## 7. EL PENSAMIENTO CATOLICO ENTRE 1800 Y 1846

Las corrientes del pensamiento:

- J. M. Robertson, *A History of free thought in the XIXth century*, 2 vols. (Londres 1929).  
A. D. Sertillanges, *Le Christianisme et les philosophies*, 2 vols. (París 1946).  
H. de Lubac, *Le Drame de l'humanité athée* (París 1949).  
P. van Thiegem, *Le Romantisme dans la littérature européenne* (París 1948).  
A. Houtin, *La Question biblique chez les catholiques de France au XIX<sup>e</sup> siècle* (París 1902).  
F. C. Conybeare, *History of New Testament criticism* (Nueva York 1910).  
L. Cl. Fillion, *Les Étapes du rationalisme dans ses attaques contre l'Évangile et la vie de Notre Seigneur Jésus-Christ* (París 1911).  
J. Coppens, *Histoire critique de l'ancien Testament* (Lovaina 1938).  
R. Aubert, J.-B. Duroselle y A. C. Jemolo, *Le Libéralisme religieux au XIX<sup>e</sup> siècle*, en *Relazioni del XI Congresso dei Scienze storiche*, t. V (1955).

La teología católica en el siglo XIX:

- E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, 3 vols. (París 1848-1947).  
Nedoncelle y otros, *L'Ecclésiologie au XIX<sup>e</sup> siècle* (París 1960).

La cuestión social en general (véase también en las secciones nacionales):

- R. Kothen, *La Pensée et l'action sociale des catholiques, 1789-1944* (Lovaina 1945).  
J. N. Moody y otros, *Church and Society* (Nueva York 1953).

Alemania, Austria:

- Fr. Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne depuis le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours*, 3 vols. (París 1873).  
J. Diebolt, *La Théologie morale catholique en Allemagne au temps du Philosophisme et de la Restauration, 1750-1850* (París 1926).  
L. Ahrens, *Lamennais und Deutschland* (Münster 1930).  
A. Minon, *L'Attitude de Jean-Adam Moehler dans la question du développement du dogme* (Lovaina 1939).  
Chaillot y otros, *L'Église est Une. Hommage à Moehler* (París 1939).  
H. Stephan, *Geschichte der evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus* (Berlín 1938).  
J. Anstett, *La Pensée religieuse de Schlegel après sa conversion* (París 1941).  
Br. Malinverni, *Il cattolicesimo sociale in Germania nella prima metà del secolo XIX: «Studium» LIII (1957) 236-242.*  
R. A. Kann, *A Study in Austrian intellectual history: from late Baroque to Romanticism* (Nueva York 1960).

Francia:

- G. Boas, *French Philosophies of the Romantic Period* (Nueva York 1925).  
J. A. At, *Les Apologistes français au XIX<sup>e</sup> siècle* (París 1898).  
L. Foucher, *La Philosophie catholique en France avant la renaissance thomiste...* (París 1955).  
T. Grasset, *Joseph de Maistre, sa vie et ses oeuvres* (París 1901).  
G. Goyau, *La Pensée religieuse de Joseph de Maistre* (París 1921).  
L. Moulinié, *De Bonald, la vie et la carrière politique, la doctrine* (París 1916).

- P. Poupard, *De Essai de philosophie chrétienne au XIX<sup>e</sup> siècle. L'abbé Louis Bautain* (París 1961).
- Ricard, *L'École menaisienne. Lamennais, Mgr. Gerbet, Salinis et Robrbacher*, 4 vols. (París 1895).
- F. Duine, *Lamennais; sa vie, ses idées, ses ouvrages* (París 1922).
- A. R. Vidler, *Prophecy and Papacy. A Study of Lamennais, the Church and the Revolution* (Londres 1954).
- J. R. Derré, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique, 1824-1834* (París 1962).
- G. Verrucci, *Félicité Lamennais* (Nápoles 1963).
- A. Simon, *Rencontres mennaisiennes en Belgique* (Bruselas 1963).
- P. Baron, *La Jeunesse de Lacordaire* (París 1961).
- W. Gurian, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholicismus, 1789-1914* (Munich-Gladbach 1928).
- J. B. Duroselle, *Les Débuts du catholicisme social en France* (París 1950).
- P. Droulers, *Le cardinal de Bonald et la question ouvrière à Lyon avant 1848: «Revue d'Histoire moderne et contemporaine» IV* (1957) 281-301.
- *Des évêques parlent de la question ouvrière avant 1848: «Revue d'Action populaire»* (1961) 442-480.

## Italia:

- Gemelli-Vismara, *La riforma degli studi universitari negli Stati pontefici, 1816-1824* (Milán 1933).
- A. Gambaro, *Sulle Orme del Lamennais in Italia* (Turín 1958).
- G. Verucci, *Per una storia del cattolicesimo intransigente in Italia dal 1815 al 1848: «Rassegna Storica Toscana» IV* (1958) 251-285.
- G. Gervasoni, *Angelo Mai, 1786-1854* (Bérgamo 1954).
- F. Palhoriès, *Rosmini* (París 1929).
- *Gioberti* (París 1908).
- Cl. Leetham, *Rosmini, Priest, Philosopher and Patriot* (Londres 1957).
- U. Padovani, *Vincenzo Gioberti e il cattolicesimo* (Milán 1927).
- R. Jacquín, *Taparelli, 1793-1862* (París).
- G. F. Rossi, *La filosofia nel collegio Alberoni e il neotomismo* (Piacenza 1961).

## Bélgica:

- L. van der Essen, *L'Université de Louvain, 1425-1940* (Bruselas 1945).
- R. Reszohazy, *Origines et formation du catholicisme social en Belgique, 1842-1909* (Lovaina 1958).
- P. Guérin, *Les Catholiques liégeois et la question sociale, 1833-1914* (Bruselas 1959).

## España:

- I. Casanovas, *Balmes. La seva vida. El seu tempo, les seves obres*, 3 vols. (Barcelona 1932). Adaptación castellana por Miguel Flori, 2 vols. (Barcelona 1942).

## Inglaterra:

- V. F. Storr, *The Development of English Theology in the Nineteenth Century* (Londres 1913).
- Th. L. Coonan, *John Lingard, 1771-1851*, en *Some Modern Historians of Britain. Essays in honor of R. L. Schuyler* (Nueva York 1951).
- Newmann, Véase una bibliografía más completa en el t. V.
- S. L. Ollard, *A short history of the Oxford movement* (Londres 1933).
- L. Bouyer, *Newman. Sa vie, sa spiritualité* (París 1952).

M. Trevor, *Newman*, 2 vols. (Londres 1962).

R. P. Zeno, *Apologie. John Henry Newman, zijn geestelijk leven* (Hilversum 1960).

#### 8. EL RESURGIR DE LAS FUERZAS ESPIRITUALES

La Curia romana:

D. Bouix, *Tractus de Curia Romana* (París 1880).

D. Grisar, *Compendium historiae Curiae Romanae* (Roma 1937).

A. Serafini, *La Origine della Pontificia Segreteria di Stato* (Roma 1952).

Clero y pastoral:

L. Pérez Mier, *Sistemas de dotación de la Iglesia católica* (Madrid 1949).

P. Broutin, *Louis Querbes... Recherches sur l'évolution de la pastorale au XIX<sup>e</sup> siècle: «Nouvelle Revue théologique» LXXXI (1959) 696-720.*

— *Le mouvement catéchétique au XIX<sup>e</sup> siècle: «Nouvelle Revue théologique» LXXXII (1960) 494-512, 607-632.*

El resurgir en Alemania:

E. Trunz y otros, *Fürstenberg, Fürstin Gallitzin und ihr Kreis* (Münster 1955).

S. Sudhof, *Der Kreis von Münster. Briefe und Aufzeichnungen Fürstenbergs, der Fürstin Gallitzin und ihrer Freunde*, 2 vols. (Münster 1964).

C. von Adrian-Wehrburg, *Ihre Wege nach Rom. Konvertitenzeugnisse für den Katholische Glauben* (Paderborn 1929).

W. Schellberg, *Joseph von Görres* (Colonia 1926).

W. Schlags, *Johann Michael Sailer, der Heilige einer Zeitwende* (Wiesbaden 1932).

A. Garreau, *Clément Brentano* (París 1938).

Hunermann, *Le Mitron de Vienne, Saint Clément-Marie Hofbauer, Rédemptoriste* (Mulhouse 1953).

Acción católica en Francia:

G. de Grandmaison, *La Congrégation* (París 1889).

G. de Bertier de Sauvigny, *Le Comte Ferdinand de Bertier et l'énigme de la Congrégation* (París 1948).

J. B. Duroselle, *Les «Filiales» de la Congrégation: «Revue d'Histoire ecclésiastique».*

A. d'Andigne, *Un Apôtre de la charité, Armand de Melun* (París 1962).

A. Schimberg, *The great friend: Frederic Ozanam* (Milwaukee 1946).

A. C. Carranza, *Ozanam et ses contemporains* (París 1953).

L. Celier, *Frédéric Ozanam* (París 1956).

Congregaciones y Ordenes:

M. Heimbücher, *Die Orden und Kongregationen der Katholischen Kirche*, 2 vols. (Paderborn 1933-1934).

M. J. Rouet de Journel, *La Compagnie de Jésus en Russie* (París 1922).

P. Pirri, *P. Giovanni Roothan, XXI Generale della Compagnia di Gesù* (Isola del Liri 1930).

R. G. North, *The General who rebuilt the Jesuits* (Milwaukee 1944).

R. Devas, *The Dominican Revival in the Nineteenth century* (Londres 1913).

S. Gillet, *Lacordaire* (París 1952).

Sobre Lacordaire véase la bibliografía publicada en «La Vie spirituelle» CIV (1961) 132-141.



- Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de Saint-Benoît*, t. IV: *Du Concile de Trente au XX<sup>e</sup> siècle* (Maredsous 1948).
- P. Delatte, *Dom Guéranger*, 2 vols. (París 1909-1910).
- G. Rigault, *Histoire générale de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes*, t. IV: *L'Institut restauré, 1805-1830*; t. V: *L'Ère du Frère Philippe, 1830-1874* (París 1942-1945).

## Espiritualidad:

- P. H. Pourrat, *Histoire de la Spiritualité*, t. IV (París 1930).
- A. Rayez y colaboradores, *Histoire spirituelle de la France* (París 1964).
- M. Nedoncelle, *Les Leçons spirituelles du XIX<sup>e</sup> siècle* (París 1936).
- C. Kempf, *The Holiness of the Church in the Nineteenth Century* (Nueva York 1916).
- J. Bainvel, *La Dévotion au Sacré-Coeur de Jésus* (París 1921).
- H. du Manoir y otros, *Maria, Études sur la Sainte Vierge*, 6 vols. (París 1949-1961).
- Saint-John, *L'Épopée mariale en France au XIX<sup>e</sup> siècle* (París 1930).

## Movimiento litúrgico:

- O. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique* (París 1945).
- E. B. Koenker, *The Liturgical Renaissance in the Roman catholic Church* (Chicago 1954).
- L. Bouyer, *La Vie de la Liturgie* (París 1956).

## Música y artes:

- R. Aigrain, *La Musique religieuse* (París 1929).
- A. Colling, *Histoire de la Musique chrétienne* (París 1956).
- L. Reau, *L'Ère romantique, II: Les arts plastiques* (París 1949).
- K. M. Clark, *The Gothic revival. An Essay on the History of Taste* (Nueva York 1950).
- T. S. R. Boase, *English Art, 1800-1870* (Oxford 1959).

## Movimiento ecuménico:

- R. Aubert, *Problèmes de l'unité chrétienne. Initiation* (Chevetogne 1961).
- G. Viatte, *Oecuménisme* (París 1964).
- B. Leeming, *The Churches and the Church* (Londres 1960).
- P. G. Tavard, *Petite histoire du mouvement oecuménique* (París 1960).

## Misiones:

- Streit y Didinger, *Bibliotheca Missionum*, 21 vols. (Münster-Friburgo 1916-1955).
- J. Schmidlin, *Katholische Missiongeschichte* (Steyl 1924).
- A. Mulders, *Missie Geschiedenis* (Amberes 1957).
- K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, 7 vols. (Nueva York-Londres 1937-1945).
- S. Delacroix y otros, *Histoire universelle des Missions catholiques*, t. III: *Les Missions contemporaines* (París 1957).
- B. Llorca y F. X. Montalbán, *Historia de la Iglesia Católica*, t. IV: *La Iglesia... en su expansión misional* (Madrid 1951).
- D. Lathoud, *Marie-Pauline Jaricot* (París 1957).
- R. Rouquette, *Pauline Jaricot et les Messieurs de Lyon: «Études» CCCXIII* (abril 1962) 3-22.
- P. Lesourd, *Mgr. de Forbin-Janson, 1785-1849, fondateur de l'Oeuvre de la Sainte-Enfance* (París 1954).
- J. Thauerer..., *Die Leopoldinen-Stiftung zur Unterstützung der amerikanischen Missionen* (Mödling 1940).

- W. Mathaeser, *Der Ludwigmissionverein in der Zeit Königs Ludwigs I von Bayern* (Munich 1959).  
 J. A. Otto, *Die Gründung der neuen Jesuitenmission durch General Pater Philip Rootban* (Friburgo 1939).  
 G. Bernoville, *Anne-Marie Javouhey, éducatrice des Noirs...* (París 1943).  
 P. Blanchard, *Le Vénérable Libermann*, 2 vols. (París-Brujas 1960).

#### LA IGLESIA EN EL PROXIMO ORIENTE (1800-1848)

Muchos elementos bibliográficos dados para el período precedente valen para éste. A ellos unimos las obras y estudios que esclarecen especialmente este medio siglo.

- A. L. Tibawi, *British Interest in Palestine, 1800-1901. A Study of religious and educational enterprise* (Londres 1961).  
 M. Sabry, *L'Empire égyptien sous Mohamed-Ali et la question d'Orient, 1811-1849*. Historia diplomática según las fuentes privadas y los documentos recogidos en los archivos... (París 1930).  
 F. Mengin, *Histoire de l'Égypte sous Méhémet Ali*, 2 vols. (París 1923).  
 A. Prokesch-Osten, *Mehemed-Ali* (Viena 1877). Este libro, de un antiguo embajador de Austria-Hungría en Egipto, tiene un valor testimonial especial.

Sobre el movimiento de emancipación civil de las Iglesias orientales unidas y sobre la política de las reformas políticas del Imperio otomano, se leerá con provecho:

- E. Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat* (París 1882).  
 F. van den Steen de Jehay, *De la situation légale des sujets ottomans non-musulmans* (Bruselas 1906). Obra fundamental, por la claridad y precisión de sus datos, sin la visión racionalista tan común en este campo.  
 E. Pears, *Turkish Capitulations and the Status of British and their foreign subject residing in Turkey* (Londres 1905).  
 Ph. Marschall Brown, *Foreigners in Turkey* (Princeton 1914).  
 F. Eichman, *Die Reformen des Osmanischen Reiches mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Christen des Orients zur türkischen Herrschaft* (Berlín 1858). Este libro de un secretario de la embajada prusiana en Estambul revela un conocimiento poco común en esta cuestión para su tiempo.  
 S. Sidarouss, *Des Patriarcats: les Patriarcats dans l'Empire ottoman et spécialement en Égypte* (París 1907).

La historia de las misiones protestantes en el Próximo Oriente alcanzan hoy problemas de actualidad. La bibliografía, extraordinariamente importante, comienza a ser utilizada, pero quizás de una manera un poco anticipada, y no para sacar de ella las líneas generales. Actualmente no se puede estudiar ya esta historia contemporánea sin consultar sus orígenes:

- P. Kawerau, *Amerika und die Orientalischen Kirchen, Ursprung und Anfang der amerikanischen Mission unter des Nationalkirchen Westasiens* (Berlín 1958).

Más general y más conciso el estudio fundamental:

- J. Richter, *Mission und Evangelisation im Orient* (Gütersloh <sup>1</sup>1908; <sup>2</sup>1930). Esta segunda edición, aligerando el texto y poniéndole en armonía con el desarrollo histórico, ha suprimido desgraciadamente muchas informaciones útiles.

La obra de un jesuita de la «Civiltà cattolica» reúne los elementos que él juzga significativos de la orientación general de las misiones protestantes:

- C. Crivelli, *Protestanti e cristiani orientali* (Roma 1944).

J. M. Hornus da a partir de 1957 en la revista «Proche-Orient chrétien» una serie de artículos sobre «El protestantismo en el Próximo-Oriente». La tendencia es unilateral y la exposición, confusa e incompleta a pesar de un aparato bibliográfico bastante considerable.

La misión anglicana entre los nestorianos está descrita por su principal promotor en dos volúmenes siempre fundamentales:

G. P. Badger, *The Nestorians and their Rituals, with the Narrative of a Mission to Mesopotamian and Coordistan in 1842-1844; and of a Late Visit to those Countries in 1850* (Londres 1852).

La tesis todavía inédita:

K. Schmidt-Clausen, *Die Gründung des Bistums Jerusalem in Jahre 1841*, presentada en 1960-1961 en Gottinga, trata de situar esta institución, sobre todo, en el marco del movimiento teológico protestante anglo-alemán en la primera mitad del siglo XIX.

Sobre este obispado anglicano anglo-prusiano se puede ya tomar como base no sólo a Kawerau, sino también:

E. Benz, *Bischofsamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus* (Stuttgart 1953). Da los principales documentos y la literatura contemporánea sobre debates ocasionales por esta fundación.

El primer obispo anglicano de Jerusalén tuvo un buen biógrafo que acompaña su estudio con una rica bibliografía:

I. F. A. de le Roi, *Michael Salomon Alexander, der erste evangelische Bischof in Jerusalem* (Gütersloh 1897).

Su sucesor Samuel Gobat ha merecido ya varios biógrafos. El mejor y el más documentado es:

H. W. F. Thiersch, *Samuel Gobat evangelischer Bischof in Jerusalem, Sein Leben und Wirken, meist nach seinen eigenen Aufzeichnungen* (Basilea 1884).

Es preciso observar que los informes anuales de Gobat son muy discretos. Pero el testimonio del pionero de la misión inglesa en Jerusalén merece ser escuchado:

J. Nicolayson, *Mittheilungen für eine Skizze der Geschichte der englischen Mission und des evangelischen Bistums zu Jerusalem: «Der Armen- und Krankenfreund» IV* (1852) 13-21.

El papel jugado por el embajador prusiano C. C. J. von Bunsen en la fundación del obispado anglicano anglo-prusiano de Jerusalén es capital. Su testimonio sobre esta actividad debe no obstante controlarse mediante las fuentes diplomáticas, de las que sólo una parte es aún accesible:

F. Nippold, *Christian Carl Josias Freiherr von Bunsen, aus seinen Briefen und nach eigener Erinnerungen geschildert von seiner Witwe; deutsche Ausgabe durch neue Mittheilungen vermehrt von...*, 3 vols. (Leipzig 1869).

Las misiones católicas, sobre todo las francesas, no han tenido aún su historiador. Al lado de los relatos mensuales publicados en numerosas revistas misioneras de las distintas congregaciones, sería preciso acometer una clasificación sistemática de las fuentes privadas o públicas (archivos confidenciales o diplomáticos). Para este párrafo hemos sacado nuestra información en investigaciones personales en los Archivos menciona-

dos de París, en los Fondos diplomáticos de Quai d'Orsay y en los Archivos de la Congregación de Propaganda romana. Para esta época se podría consultar:

E. Boré, *Correspondance d'Orient*, 2 vols. (París 1842).

— *Tableau général des races et des cultes dans l'Empire ottoman* (Constantinopla, 1849).

Sobre la restauración del patriarcado latino residente en Jerusalén se puede leer un gran número de documentos en L. Lemmens, ya citado, y:

A. Possetto, *Il patriarcato latino di Gerusalemme* (Milán 1938).

Esta institución ha de situarse en el contexto religioso y diplomático de la época:

J. Hajjar, *Les Chrétiens uniates du Proch-Orient* (París 1962).

Sobre la primera misión rusa religiosa en Jerusalén en el marco de la Cuestión de Oriente, sería necesario leer las memorias rusas del primer titular, Porfirio Ouspenskij: Porfirio Ouspenskij, *Kniga Bytia Moego (Mon autobiographie)*, 8 vols. (San Petersburgo 1894-1908).

I. Smolitsch, *Zur Geschichte der Beziehungen, der russischen Kirche und dem orthodoxen Osten. — Die russische kirchliche Mission in Jerusalem (1847-1914): «Ostkirchlichen Studien» V* (1956) 89s.

Estudiaremos en el volumen siguiente la inserción de la Cuestión de los Santos Lugares de Palestina en la historia del cristianismo.

Sobre la cuestión de la Iglesia maronita, se necesitaría además de la bibliografía del capítulo precedente, añadir:

A. Laurent, *Relation historique des affaires de Syrie depuis 1840 jusqu'en 1482*, 2 vols. (París 1846).

N. Mourad, *Notice historique sur l'origine de la nation maronite* (París 1844).

P. Curzon, *Visits to Monasteries in the Levant* (Londres 1849).

W. R. Polk, *The British connection with the Druzes: «The Middle East Journal»* (Winter Spring 1963) 154-156.

La Iglesia griega melkita unida ha sido bastante bien estudiada, para esta época:

C. Charon (Korolevskij), *Histoire des Patriarcats melkites*, t. II-III (Roma 1910-1911).

K. Lübeck, *Patriarch Maximos III Maslum. Ein Ausschnitt aus der neueren Geschichte der griechisch-melkitischen Kirche* (Aquisgrán 1919).

Esta historia ha sido totalmente renovada gracias a las nuevas investigaciones de:

J. Hajjar, *Un Lutteur infatigable, le patriarche Maximos III Mazloum* (Harissa [Liban] 1957).

Ver también documentos interesantes en:

A. D'Avril, *Les Grecs melkites: «Revue de l'Orient chrétien», III* (1898) 1-30; 265-281.

Toda la historia de la Iglesia jacobita unida está centrada en torno al patriarca Ignacio-Miguel Jarweh, que ha escrito su propia biografía, que hemos completado nosotros con nuestras propias investigaciones en los Archivos de la C. de Propaganda:

L. Cheikho, *Autobiographie du patriarche Ignace-Michel Jarweh: «Revue de l'Orient chrétien» VI* (1901) 383s.

P. Mamarbaschi, *Les Syriens catholiques et leur patriarche Sambiri* (París 1855); el secretario del patriarca ha escrito este folleto con ocasión del viaje a Europa de su jefe

eclesiástico. Informaciones útiles sobre esta época, que, sin embargo, han de compararse con otras fuentes.

Las relaciones de los viajeros y de los distintos misioneros contienen noticias contemporáneas importantes sobre la situación de los nestorianos y de los caldeos; leer sobre todo:

G. P. Badger, *The Nestorians and their rituals...*, *op. cit.*, I, 135-181.

S. Bello, *La Congrégation de St Hormisdas et l'Église chaldéenne dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle* (Roma 1939).

I. X. Morand, *Voyage en Turquie et en Perse exécuté par ordre du gouvernement français pendant les années 1846-1848*, 4 vols. (París 1854-1860).

Para la Iglesia copta unida las investigaciones recientes de J. Metzler en los archivos de la Propaganda Fide constituyen una documentación de gran importancia. Ellas no reemplazan a las de Basetti-Sani sino que las completan.

Aubert-Basetti-Sani, *L'Égypte chrétienne depuis le début du XIX<sup>e</sup>*, en *D.H.G.E.*, t. XV, fasc. 84, col. 44-60 (1961).

J. Metzler, *Das apostolische Vikariat der Kopten unter Massimo Giuaid 1821-1831: «Euntes docete»*, XIV (1961) 36-62.

— *Das apostolische Vikariat der Kopten unter Theodore Abukarim 1832-1854: «Euntes docete»*, XV (1962) 70-105.

Se puede leer también la obra contemporánea de:

J. M. Neah, *A History of the Holy Eastern Church, I; The Patriarchate of Alexandria* (Londres 1846).

## NOTAS

### PRIMERA PARTE

#### 1. Religión e «Ilustración»

- <sup>1</sup> Mt 13,25.
- <sup>2</sup> H. de Vos, *Rationalisme en godsdienst, en Het Rationalisme, zes belichtingen* (La Haya 1960) 47.
- <sup>3</sup> R. R. Palmer, *Catholics and Unbelievers* (Princeton 1939) 8.
- <sup>4</sup> P. Hazard, *La Pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle* I (París 1946) 1.
- <sup>5</sup> F. Strowski, *Histoire des lettres*, en G. Hanotaux, *Histoire de la nation française* XIII, vol. 2 (París 1923) 185, 341s, 381, y *passim*.
- <sup>6</sup> P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, 2 vols. (París 1935).
- <sup>7</sup> H. Zwetsloot, *Friedrich Spee und die Hexenprozesse* (Tréveris 1954) 294s.
- <sup>8</sup> P. Dibon, *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam* (Amsterdam 1959) obra colectiva.
- <sup>9</sup> P. Hazard, *La Pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle* I, 44.
- <sup>10</sup> C. L. Thijssen-Schoute, *De Filosoof van Rotterdam, en Rotterdams jaarboekje* (1956) 227s.
- <sup>11</sup> L. von Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters* XVI, I (Friburgo de Br. 1931) 262.
- <sup>12</sup> E. de Heeckeren, *Correspondance de Benoît XIV*, I (París 1912) 170.
- <sup>13</sup> P. Hazard, *La Pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, I, 174-175.
- <sup>14</sup> Pascal, *Pensées*, Lafuma 1001.
- <sup>15</sup> E. J. Dijksterhuis, *De Natuurwetenschappen in de 18.<sup>o</sup> eeuw, en Het Rationalisme* (La Haya 1960) 19.
- <sup>16</sup> Citado según G. M. Trevelyan, *English social history* (Londres 1946) 357.
- <sup>17</sup> S. Butler, *Hudibras*, citado según A. Compton-Rickett, *A History of English Literature* (Londres-Edimburgo 1927) 201.
- <sup>18</sup> B. Williams, *The Whig Supremacy, Oxford History of England*, XI (Oxford 1952) 3.
- <sup>19</sup> *Ibid.*, 66.
- <sup>20</sup> G. M. Trevelyan, *English social history* (Londres 1946) 355.
- <sup>21</sup> *Ibid.*, 341.
- <sup>22</sup> Cf. *íd.*, *History of England* (Londres 1947) 511.
- <sup>23</sup> J. Leflon, *Pie VII*, I (París 1958) 126.
- <sup>24</sup> R. R. Palmer, *Catholics and Unbelievers* (Princeton 1939) 19.
- <sup>25</sup> P. Muret, *La Prépondérance anglaise, Peuples et Civilisations*, XI (París 1949) 289s.
- <sup>26</sup> A. Latreille, *L'Église catholique et la Révolution française*, I (París 1946) 59.
- <sup>27</sup> G. Krüger, *Die Religion der Goethezeit* (Tubinga 1931) 29.
- <sup>28</sup> B. Lang, *Bischof Sailer und seine Zeitgenossen* (Ratisbona 1932) 140-141.

<sup>29</sup> G. Krüger, *op. cit.*, 32.

<sup>30</sup> L. J. Rogier, *Beschouwing en onderzoek* (Utrecht 1954) 278.

<sup>31</sup> G. Krüger, *op. cit.*, 68.

## 2. La Santa Sede a lo largo del siglo XVIII

<sup>1</sup> Charles de Brosses, *Lettres familières écrites d'Italie*, II (París 1858) 241.

<sup>2</sup> C. Barberis, *Teoria e storia della riforma agraria* (Florencia 1957); E. Piscitelli, *La Riforma di Pio VI e gli scrittori economici romani* (Milán 1958).

<sup>3</sup> W. Gurian, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholicismus* (Mönchengladbach 1929) 9.

<sup>4</sup> A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* (París 1860) 29.

<sup>5</sup> Pastor, *Geschichte der Päpste*, XV, 464.

<sup>6</sup> E. Préclin y E. Jarry, *Les Luites politiques et doctrinales aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, en Fliche-Martin, XIX, 1.<sup>a</sup> parte, 35, n. 4.

<sup>7</sup> L. A. Veit, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus*, I (Friburgo de Br. 1931) 229.

<sup>8</sup> Pastor, *op. cit.*, XVI, I, 30.

<sup>9</sup> G. Krüger, *Die Religion der Goethezeit*, 118.

<sup>10</sup> Préclin-Jarry, en Fliche-Martin, XIX, 1.<sup>a</sup> parte, 42.

<sup>11</sup> L. A. Veit, *op. cit.*, 235.

<sup>12</sup> Pastor, *op. cit.*, XVI, 2, 58-59.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 3, 1.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 3, 21.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 3, 26.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 3, 27-28.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 3, 513.

<sup>18</sup> A. Latreille, *L'Église catholique et la Révolution française*, I (París 1946) 225.

<sup>19</sup> *Ibid.*, I, 235.

<sup>20</sup> J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neueren Zeit*, vol. 1 (Munich 1933-1935) 16.

<sup>21</sup> J. Leflon, *Pie VII*, I (París 1958) 514.

## 3. Desarrollo del episcopalismo

<sup>1</sup> Préclin-Jarry, en Fliche-Martin, XIX, 1.<sup>a</sup> parte, 209.

<sup>2</sup> Pastor, *op. cit.*, XIV, 2, 605.

<sup>3</sup> L. Mention, *Documents relatifs aux rapports du clergé avec la royauté de 1682 à 1705*, I (París 1903) 163.

<sup>4</sup> E. Préclin, *Les Jansénistes du XVIII<sup>e</sup> siècle et la constitution civile du clergé* (París 1929) 135; J. C. A. Havinga, *Les Nouvelles ecclésiastiques dans leur lutte contre l'esprit philosophique* (Amersfoort 1925).

<sup>5</sup> *Ibid.*, 243.

<sup>6</sup> M. Vaussard, *Jansénisme et Gallicanisme aux origines religieuses du Risorgimento* (París 1959).

<sup>7</sup> A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, II (París 1924) 41, 292.

<sup>8</sup> Pastor, *op. cit.*, XVI, 1, 525.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 517.

<sup>10</sup> L. A. Veit, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus*, I (Friburgo de Br. 1931) 301.

<sup>11</sup> *Ibid.*, I, 297.

#### 4. Ambiente doctrinal y formas de piedad

- <sup>1</sup> J. Mumbauer, en *Religiöse Erzieher der katholischen Kirche*, publicado por S. Merkle y B. Betz (Leipzig 1920) 11.
- <sup>2</sup> S. Merkle, *op. cit.*, 344.
- <sup>3</sup> J. A. G. Tans, *Pasquier Quesnel et les Pays-Bas* (Groninga 1960) 20.
- <sup>4</sup> Pastor, *op. cit.*, XVI, 1, 313.
- <sup>5</sup> *Ibid.*, 3, 693.
- <sup>6</sup> *Ibid.*, 2, 191.
- <sup>7</sup> F. Masson, *Le Cardinal de Bernis, la suppression des jésuites* (París 1884) 160.
- <sup>8</sup> Pastor, *op. cit.*, XVI, 2, 183.
- <sup>9</sup> P. Claessens, *La Compagnie de Jésus en Belgique* (Bruselas 1883) 13.
- <sup>10</sup> Préclin-Jarry, en Fliche-Martin, XIX, 2.<sup>a</sup> parte, 683.
- <sup>11</sup> Préclin-Tapié, *Clio VII*, I, 162; Préclin-Jarry, en Fliche-Martin, XIX, 1.<sup>a</sup> parte, 285; A. Dufourcq, *L'avenir du christianisme*, IX (París 1936) 38.
- <sup>12</sup> A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, II (París 1951) 462-471; J. Rivière, *Le Modernisme dans L'Église* (París 1929) 515.
- <sup>13</sup> J. Lindeboom, *Stiefkinderen van het christendom* (La Haya 1929).
- <sup>14</sup> G. Krüger, *Die Religion der Goethezeit* (Tubinga 1931) 56.
- <sup>15</sup> L. A. Veit, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus*, I (Friburgo de Br. 1931) 376.

#### 5. La «Ilustración» católica

- <sup>1</sup> A. Vierbach, *Die liturgischen Anschauungen des Vitus Anton Winter* (Munich 1929) 9.
- <sup>2</sup> W. Trapp, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung* (Ratisbona 1940) 69; F. X. Arnold, *Pour une théologie de l'apostolat* (Tournai 1961) 273.
- <sup>3</sup> E. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 4.<sup>a</sup> ed. (Leipzig 199; F. X. Arnold, *op. cit.*, 100.
- <sup>4</sup> B. Lang, *Bischof Sailer und seine Zeitgenossen* (Ratisbona 1932) 33, 140.
- <sup>5</sup> R. Giessler, *Die geistliche Lieddichtung der Katholiken im Zeitalter der Aufklärung* (Augsburgo 1928) 29.
- <sup>6</sup> W. Schlags, *Johann Michael Sailer, der Heilige einer Zeitwende* (Wiesbaden 1932).
- <sup>7</sup> R. Giessler, *op. cit.*, 37.
- <sup>8</sup> F. X. Arnold, *op. cit.*, 145.

#### 6. La Iglesia y la Revolución

- <sup>1</sup> A. Latreille, *L'Église catholique et la Révolution française*, I (París 1946) 69s.
- <sup>2</sup> A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, I (París 1951) 8.
- <sup>3</sup> A. Latreille, *op. cit.*, 10.
- <sup>4</sup> J. Leflon, *La Crise révolutionnaire*, en Fliche-Martin, XX (París 1949) 23.
- <sup>5</sup> G. Lefèbvre, *La Révolution française, Peuples et Civilisations*, XIII (París 1951) 178.
- <sup>6</sup> A. Latreille, *op. cit.*, 72.
- <sup>7</sup> L. Pingaud, *Un Agent secret sous la Révolution et L'Empire, le comte d'Antraigues* (París 1894).
- <sup>8</sup> E. Forestié, *La Grande peur de 1789* (Montauban 1910).
- <sup>9</sup> A. Latreille, *op. cit.*, 77; la bibliografía no permite establecer de manera precisa estos dos números; J. Leflon (*loc. cit.*) adelanta 510 votos contra 346.



- <sup>10</sup> A. Dansette, *op. cit.*, 81.  
<sup>11</sup> A. Latreille, *op. cit.*, 126.  
<sup>12</sup> J. Leflon, *op. cit.*, 126.  
<sup>13</sup> V. Advielle, *Histoire de Gracchus Babeuf et du babouvisme*, 2 vol. (París 1884);  
G. D. H. Cole, *Socialist Thought*, I: *The Forerunners* (Londres 1953) 11s.  
<sup>14</sup> A. Latreille, *op. cit.*, 244; A. Dansette, *op. cit.*, 143.  
<sup>15</sup> J. Leflon, *Monsieur Emery*, I (París 1946) 427-428.  
<sup>16</sup> A. Mathiez, *La Théophilantropie et le culte décadaire* (París 1904).

### 7. La diáspora europea

- <sup>1</sup> L. A. Veit, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus* (Friburgo de Br. 1931-1933) I, p. 40; II, p. 486.  
<sup>2</sup> Ph. Hughes, *Rome and the Counter-Reformation in England* (Londres 1942) 184.  
<sup>3</sup> L. J. Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16<sup>o</sup> en de 17<sup>o</sup> eeuw*, I (Amsterdam <sup>2</sup>1947) 355.  
<sup>4</sup> E. I. Watkin, *Roman Catholicism in England from the Reformation to 1950* (Londres 1957) 104; B. Williams, *Oxford History of England*, XI (Oxford 1952) 66-67.  
<sup>5</sup> M. D. R. Leys, *Catholics in England. A social History* (Londres 1961) 114-115.  
<sup>6</sup> B. Williams, *op. cit.*, 73.  
<sup>7</sup> G. M. Trevelyan, *English social History* (Londres 1946) 293.  
<sup>8</sup> E. I. Watkin, *op. cit.*, 103; P. Hazard, *La Pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, II (París 1946) 166; A. Compton-Rickett, *A History of English Literature* (Londres-Edimburgo 1927) 202.  
<sup>9</sup> *Ibid.*, 122.  
<sup>10</sup> D. Mathew, *Catholicism in England* (Londres <sup>2</sup>1948) 147.  
<sup>11</sup> E. I. Watkin, *op. cit.*, 111.  
<sup>12</sup> *Ibid.*, 122.  
<sup>13</sup> D. Mathew, *op. cit.*, 136.  
<sup>14</sup> E. I. Watkin, *op. cit.*, 125.  
<sup>15</sup> D. Mathew, *op. cit.*, 143.  
<sup>16</sup> *Ibid.*, 160.  
<sup>17</sup> E. I. Watkin, *op. cit.*, 146.  
<sup>18</sup> W. Lecky, *A History of Ireland in the 18th century*, I (Londres 1902) 165.

### 8. El hemisferio occidental

- <sup>1</sup> H. Hauser y A. Renaudet, *Les Débuts de l'âge moderne, Peuples y Civilisations*, VIII (París 1946) 425.  
<sup>2</sup> Véase los textos en J. T. Ellis, *Documents of American Catholic History* (Milwaukee 1962) 1-4.  
<sup>3</sup> M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, I (Paderborn 1933) 571s.  
<sup>4</sup> V. L. Tapié, *Histoire de l'Amérique latine au XIX<sup>e</sup> siècle* (París 1953) 22-23; W. E. Shiels, *King and Church; the Rise and Fall of the Patronato Real* (Chicago 1961).  
<sup>5</sup> M. J. Stengers, en *Bulletin de la Société belge de géographie* (1945).  
<sup>6</sup> G. de Vaumas, *L'Eveil missionnaire de la France* (Lyon 1942) 246s, 388s; M. Wade, *The French Canadians* (Toronto 1955).  
<sup>7</sup> Préclin-Jarry, en Fliche-Martin, XIX, 2.<sup>a</sup> parte, 583-590.  
<sup>8</sup> *Ibid.*, 591.  
<sup>9</sup> J. T. Ellis, *Documents*, 130-131.

- <sup>10</sup> *Ibid.*, *American Catholicism* (Chicago 1956) 19.  
<sup>11</sup> Th. Maynard, *The Story of American Catholicism* (Nueva York 1941) 91.  
<sup>12</sup> J. T. Ellis, *Documents*, 160.  
<sup>13</sup> W. W. Sweet, *The Story of Religious in America* (Nueva York-Londres 1930) 113s.  
<sup>14</sup> *Ibid.*, 116.  
<sup>15</sup> Ch. M. Andrews, *The Colonial Period of American History*, II (New Haven 1936) 291.  
<sup>16</sup> J. T. Ellis, *Documents*, 112s.  
<sup>17</sup> *Ibid.*, 114s.  
<sup>18</sup> J. G. Shea, *The Catholic Church in Colonial Days* (1886) 361.  
<sup>19</sup> *Ibid.*, 371.  
<sup>20</sup> J. T. Ellis, *Documents*, 116.  
<sup>21</sup> *Ibid.*, 128; véase también *American Catholicism*, 34.  
<sup>22</sup> *Ibid.*, 140.  
<sup>23</sup> *Ibid.*, *American Catholicism*, 38.  
<sup>24</sup> Original latino en Guilday, *The Life and Times of John Carroll* (Nueva York 1922) 223-225; una traducción inglesa en J. T. Ellis, *Documents*, 147s.

## SEGUNDA PARTE

### *Introducción*

<sup>1</sup> Este pensamiento está expresado en la correspondencia del cardenal Consalvi en 1815.

<sup>2</sup> Citado en J. T. Ellis, *Cardinal Consalvi and Anglo-Papal relations...*, 158.

### 1. *El papa y el emperador*

<sup>1</sup> J. Leflon, *Pie VII. Des Abbayes bénédictines à la papauté* (París 1958).

<sup>2</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>3</sup> D. Robert, *Les Églises réformées en France* (1800-1830) 44.

<sup>4</sup> Carta al cardenal Fesch, octubre 1809.

<sup>5</sup> S. Delacroix, *La Réorganisation de l'Église de France après la Révolution*.

### 2. *El papado y los Estados Pontificios de 1814 a 1846*

<sup>1</sup> Citado por G. Mollat, *La Question romaine de Pie VI à Pie XI* (París 1932) 130.

<sup>2</sup> A. Aquarone, *La Ristaurazione nello Stato Pontificio, er i suoi indirizzi legislativi*, en *Archivio della Società romana di Storia patria*, LXXVIII (1955) 119-202.

<sup>3</sup> Citado por G. de Bertier de Sauvigny, *Metternich et son temps*, 130.

<sup>4</sup> R. Baschet, *Lettres d'un parisien sur l'Italie*: «Revue des Études italiennes», I (1954) 186-203. Prueba de este estado de espíritu es la correspondencia del embajador de Austria en Roma.

<sup>5</sup> Carta del embajador austríaco, citada por Ch. Terlinden, *Le Conclave de Léon XII*: «Revue d'Histoire ecclésiastique» (1913) 286.

<sup>6</sup> Cf. *supra*, 273.

<sup>7</sup> En 1828, el encargado de asuntos franceses tuvo que ocuparse del caso de un joven pintor, compatriota suyo, que había sido encarcelado por este motivo. Por lo demás, todo lo que obtuvo fue que el desgraciado fue trasladado a un modesto monasterio para sufrir allí «exhortaciones fraternales» hasta que se decidió a recibir los sacramentos. Correspondencia de Bellocq, agosto de 1828: Archivos de los asuntos extranjeros, París, *Correspondance politique*, Roma, 964.

<sup>8</sup> C. Wiseman, *Recollections of the last four Popes...*, cap. IV.

<sup>9</sup> Cf. 371.

<sup>10</sup> El volumen XI, 1961, de «L'Archivo economico dell'Unificazione italiano» contiene cuatro capítulos muy importantes sobre diversos aspectos de la vida económica del Estado pontificio en esta época.

<sup>11</sup> *La giovane Italia*. Este fue también el título del diario difundido clandestinamente a través de Italia por los «mazzinianos».

### 3. Los países latinos

<sup>1</sup> E. Sevrin, *Pratique des Sacrements, et des Observances au diocèse de Chartres, sous Mgr. Clausel de Montals*: «Revue d'Histoire de l'Eglise de France», XXV (1939) 333.

<sup>2</sup> Citado por A. Latreille, *Histoire du catholicisme en France*, III, 352.

<sup>3</sup> J. Vidalenc, *Le Département de l'Eure sous la Monarchie constitutionnelle*, 556, en nota.

<sup>4</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 2.<sup>a</sup> parte, cap. IX.

<sup>5</sup> Según las listas dadas en el «Almanach royal», para 1831 y 1847.

<sup>6</sup> Las influencias protestantes en el Risorgimento han sido recientemente estudiadas por Giorgio Spini (*Risorgimento e protestanti*, Nápoles 1956). En esta obra da cuenta del grupo italo-protestante de Ginebra, con Sismondi, de la influencia de las colonias británicas y alemanas residentes en Florencia, en Nápoles e incluso en Roma. Pero, en general, los que la causa nacional separaba de la Iglesia católica y por ello mismo no eran ganados para el protestantismo, se pasaban a las sectas masónicas anticristianas.

<sup>7</sup> A. de Custine, *L'Espagne sous Ferdinand VII*, Introducción.

<sup>8</sup> Ch. Didier, *L'Espagne en 1835*: «Revue des Deux Mondes» (abril-junio de 1836) 592.

<sup>9</sup> En julio de 1826, la Inquisición es aún bastante poderosa para provocar en Valencia la ejecución de un individuo por crimen de impiedad. Por lo demás, el caso es el único que ha sido registrado entre 1780 y 1834, fecha de la supresión definitiva de la institución.

### 4. Europa del Norte e Islas Británicas

<sup>1</sup> Newman, citado según Ph. Hughes, *The Catholic question*, 140.

<sup>2</sup> Escrito de los católicos ingleses a Pío VII, 17 de junio de 1814. Citado en J. T. Ellis, *Cardinal Consalvi and Anglo-Papal relations*, 8, en nota.

<sup>3</sup> El texto es reproducido en Rinieri, *La diplomazia pontificia del secolo XIX*, IV, 673s.

<sup>4</sup> En Ellis, *Cardinal Consalvi...*, 112. Esta carta es del 26 de abril de 1815.

<sup>5</sup> En Ellis, *op. cit.*, 108.

<sup>6</sup> «The Times», 19 de abril de 1845. Esta cita está sacada de una obra aún inédita de monseñor Philip Hughes, *The British State and the Catholic Church, 1829-1851*, cuyo conocimiento debo a la benevolente amistad del insigne autor. Toda esta exposición de la situación después de 1829 se inspira estrictamente en él.

<sup>7</sup> Ph. Hughes, *op. cit.*

<sup>8</sup> Cardenal Wiseman, en Ph. Hughes, *op. cit.*

## 5. Europa central y oriental

<sup>1</sup> Tal es el cuadro esbozado por Consalvi en una nota presentada al Congreso de Viena el 14 de noviembre de 1814.

<sup>2</sup> Estas cifras, así como las que se citan para los otros Estados alemanes, están tomadas de la excelente obra de G. Hassel, *Statistischer Umriss der sämtlichen (...) europäischen Staaten...* (Weimar 1823).

<sup>3</sup> *Edikt über die äusseren Rechtsverhältnisse des Königreichs Bayern in Beziehung auf Religion und kirchliche Gesellschaften.*

<sup>4</sup> «*Königliche allerhöchste Entschliessung, den Vollzug des Concordats betreffend, Regierungs- und Intelligenzblatt für das Königreich Baiern*», 31 (19 de septiembre de 1821). Citado por H. v. Sicherer, *Staat und Kirche in Bayern, 1799-1821* (Munich 1874) 336.

<sup>5</sup> Entre los demás Estados alemanes, únicamente el reino de Hannover, con su población de 242.000 católicos sobre un total de millón y medio de habitantes, podía reivindicar una organización eclesiástica particular. Se le dio satisfacción mediante la creación, en 1824, de los obispados de Osnabrück y de Hildesheim. En los otros pequeños estados de la Alemania del Norte (Mecklemburgo, Oldemburgo, Holstein) o del Centro (los ducados Sajones y Brunswick), los católicos eran tan poco numerosos, que se los mantuvo bajo el régimen de los vicariatos o prefecturas apostólicas.

<sup>6</sup> Estas precisiones son dadas por R. F. Leslie, *Polish Politics and the Revolution of November 1830* (Athlone Press 1956), que utiliza una obra polaca: T. Korzon, *Wewnetrzne Dzieje Polski za Stanislawą Augusta* (Cracovia-Varsovia 1897).

## 6. La Iglesia en América

<sup>1</sup> Citado por J. T. Ellis, *Church and State. An American Catholic Tradition*: «Harper's Magazine», 207 (noviembre 1953) 63.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>3</sup> A. C. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 2.<sup>a</sup> parte, cap. IX.

<sup>4</sup> T. T. Mc Avoy, *The catholic minority in the United States, 1789-1821*, en *Catholic Historical Society, Historical Records and Studies*, XXXIX (Nueva York 1952).

<sup>5</sup> Citado en P. Guilday, *A history of the Councils of Baltimore*, 84.

<sup>6</sup> G. Shaugnessy, *Has the Immigrant kept the Faith* (Nueva York 1952) 52.

<sup>7</sup> En 1825, de treinta y dos obispos presentes en el Concilio de Baltimore, sólo nueve eran americanos de nacimiento, frente a nueve irlandeses y siete franceses; los demás procedían de Bélgica, del Canadá, de Austria, de España, de Suiza.

<sup>8</sup> Th. Maynard, *The Story of American Catholicism* (Nueva York 1941) 16.

<sup>9</sup> Citado en J. T. Ellis, *American Catholicism* (Chicago 1956) 53.

<sup>10</sup> Citado por Billington, *The Protestant Crusade* (Nueva York 1938) 53.

<sup>11</sup> *Ibid.*, cap. VII.

<sup>12</sup> Hélos aquí, en el orden de su creación. La segunda fecha, si la hay, indica el año de la elevación a sede arzobispal: Baltimore, 1789-1808; Nueva Orleans, 1793-1850; Boston, 1808; Louisville, 1808; Filadelfia, 1808; Nueva York, 1808-1850; Charleston, 1820; Richmond, 1820; Cincinnati, 1821-1850; Saint Louis, 1826-1847; Mobile, 1829; Detroit, 1833; Vincennes, 1834; Dubuque, 1837; Nashville, 1837; California, 1840; Hartford, 1843; Chicago, 1843; Milwaukee, 1843; Little Rock, 1843; Pittsburgo, 1843; Oregón City, 1846; Albany, Buffalo, Cleveland, Columbus, Galveston, 1847; San Pablo, Santa Fe, Walla-Walla, Savannah, Wheeling, 1850.

<sup>13</sup> Los sulpicianos, más afortunados que los demás, debían llegar al fin a recuperar sus propiedades, que eran considerables, a consecuencia de una larga batalla jurídica que

no halló su solución hasta el principio del reinado de Victoria, por una decisión de Privy Council.

<sup>14</sup> En 1814 alcanzaban ya el número de 265.000. Cf. G. Langlois, *Histoire de la population canadienne française* (Montreal 1934) 163.

<sup>15</sup> Un testimonio, entre otros, de esta originalidad: en 1834, un concilio provincial de São Paulo reclama la supresión del celibato eclesiástico, alegando que el país tiene necesidad de población y que, en definitiva, lo que se haría sería legalizar una situación de hecho.

<sup>16</sup> Se sabe, por ejemplo, que en México, en 1830, el número de sacerdotes había disminuido un tercio sobre lo que era antes de la revolución.

### 7. *El pensamiento católico entre 1800 y 1846*

<sup>1</sup> Cf. 382.

<sup>2</sup> L. Foucher, *La Philosophie catholique en France au XIX<sup>e</sup> siècle avant la renaissance thomiste* (París 1955).

<sup>3</sup> Cf. 337.

<sup>4</sup> J. Leflon, *Eugène de Mazenod*, I, 453.

<sup>5</sup> Cf. 378.

<sup>6</sup> E. Sevrin, *Mgr. Clausel de Montals*, I, 92.

<sup>7</sup> *Rapport de la Direction de la Librairie*, citado en *L'Ami de la Religion*, XLIX (1826) 97.

<sup>8</sup> J. B. Duroselle, *Les Débuts du catholicisme social en France* (París 1951).

<sup>9</sup> Cf. 406.

<sup>10</sup> Cf. 407.

<sup>11</sup> Así se explica sin duda el número elevado de periódicos consagrados a las cuestiones religiosas: El «Giornale ecclesiastico» de Roma, la «Enciclopedia ecclesiastica», después la «Biblioteca cattolica» en Nápoles, el «Giornale degli apologisti» de Florencia, las «Ephemerides Sacrae» de Piacenza, la «Pragmalogia» de Lucca, el «Amico d'Italia» de Turín, el «Amico cattolico» de Milán, etc.

### 8. *El resurgir de las fuerzas espirituales*

<sup>1</sup> Newman, *Apologia pro vita sua* (Londres 1905) 193.

<sup>2</sup> Citado por P. Leuilliot, *L'Alsace sous la Restauration*, III, 178.

<sup>3</sup> Se tomará una idea hojando una edición de las «Notizie per l'anno...», antecesor del actual «Anuario Pontificio».

<sup>4</sup> Citado en A. Stern, *Lo Stato pontificio nel 1822, secondo il rapporto d'un emissario austriaco*: «Rivista Storica del Risorgimento» (1897).

<sup>5</sup> Stendhal, *Promenades dans Rome*.

<sup>6</sup> «Cuando se alía a un poder político, la religión adquiere mayor influencia sobre algunos y pierde la esperanza de reinar sobre todos... La religión no podría compartir la fuerza material de los gobiernos sin arrostrar una parte del odio que provocan dichos gobiernos». A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, 2.<sup>a</sup> parte, cap. IX.

<sup>7</sup> Según las listas dadas en las «Notizie».

<sup>8</sup> Cf. 293s.

<sup>9</sup> Cf. 382.

<sup>10</sup> El autor, que había compuesto esta obra en 1832-1833, no se atrevió a publicarla hasta 1849.

<sup>11</sup> A. de Custine, *L'Espagne sous Ferdinand VII*, II, 65.

<sup>12</sup> Publicado en algunas ediciones antiguas del poema «Jocelyn».

<sup>13</sup> Ver el excelente estudio publicado por R. P. Rouquette en «Études» 314 (1962) 32-48 con el título *Une centenaire: la soutane*. Importante bibliografía de la cuestión.

<sup>14</sup> Al llegar a la ciudad, Newman observa en 1846 que el clero lleva traje corto, calzones ceñidos por debajo de las rodillas, capa amplia y tricornio. *Letters and diaries*, XI, 267.

<sup>15</sup> P. Droulers, *Action pastorale et problèmes sociaux sous la Monarchie de juillet, chez Mgr. d'Astros, archevêque de Toulouse...* (París 1954).

<sup>16</sup> Citado por G. Goyau, *L'Allemagne religieuse*, I, 305.

<sup>17</sup> Cf. 387s.

<sup>18</sup> Cf. 294.

<sup>19</sup> R. P. Mouly, *Le Concordat en Lozère-Ardèche, 1802-1805* (Mende s. d.).

<sup>20</sup> Cf. 320.

<sup>21</sup> «Las clases altas de la sociedad sólo son religiosas en apariencia, y se limitan a la misa del domingo y a la recepción anual de los sacramentos. Lo mismo sucede entre los artesanos y los comerciantes, entre los hombres de letras y los sabios. Es en las clases bajas donde apenas es posible encontrar una verdadera religión. Por otra parte, las costumbres son poco ejemplares y, sobre todo, se ha llegado a la indiferencia». Según Schmidlin, *Histoire des papes de l'époque contemporaine*, I, 2.<sup>a</sup> parte, 246-257.

<sup>22</sup> «La larga estancia de las naciones vecinas que durante cuarenta años han dominado a los belgas ha perjudicado considerablemente a la fe ancestral y ha corrompido las costumbres. Ahora, la impiedad, la indiferencia, las blasfemias, la embriaguez, la lujuria, son más frecuentes». Citado por A. Simon, *Les Réunions des évêques de Belgique*, 4.

<sup>23</sup> Esta sociedad que aparece bajo ciertos aspectos como una prefiguración del «Opus Dei» contemporáneo no obtuvo la aprobación que había solicitado en Roma y que haría de ella una especie de instituto secular o una orden de caballería adaptada a los tiempos modernos. Ella se vio demasiado implicada en las luchas políticas de la época y hubo de disolverse en 1826.

<sup>24</sup> Cf. 421s.

<sup>25</sup> Este cómputo queda sin duda muy inferior a la realidad; sería preciso al menos doblar la cifra citada. Véase más adelante la nota 31. El estudio metodológico del impulso de las congregaciones religiosas en el siglo XIX está aún por hacer.

<sup>26</sup> Cf. 376.

<sup>27</sup> M. Nédoncelle, *Les Leçons spirituelles du XIX<sup>e</sup> siècle*.

<sup>28</sup> El canónigo E. Sevrin da hechos muy precisos y curiosos en su artículo *La Pratique des sacrements et observances au diocèse de Chartres sous l'épiscopat de Mgr. Clausel de Montals*, publicado en «Revue d'Histoire de l'Eglise de France», 25 (1939) 216-344.

<sup>29</sup> Véase sobre esta materia el curioso libro de Alexandre-André Jacob, publicado bajo el pseudónimo D'Erđan, *La France mystique, tableau des excentricités religieuses de ce temps* (París 1855).

<sup>30</sup> Véanse las informaciones dadas por el padre Morineau, en la colección de H. du Manoir, *Maria*, III, 366s.

<sup>31</sup> E. Bergh, *Les Congrégations féminines du XIX<sup>e</sup> siècle*, en H. du Manoir, *Maria*, III, 467-488. El autor ha contado alrededor de 700 congregaciones marianas para los ciento cincuenta años que llenan su estudio. Un tercio al menos de estas sociedades, y muy probablemente más, nacieron en el primera mitad del siglo XIX.

<sup>32</sup> Monseñor Parisís, obispo de Langres, dio, en 1839, ejemplo del abandono de la liturgia galicana a favor del rito romano. Estrasburgo y Rennes siguieron en 1843. A partir de entonces el movimiento estaba lanzado. Es interesante notar aquí la actitud de Gregorio XVI, cuya moderación no fue siempre imitada por su sucesor. En marzo de 1846 respondía a una investigación del vicario general de Nevers que él vería con gusto el retorno a la uniformidad, pero añadiendo: «Yo no quiero ordenarlo, yo no lo ordenaré jamás».

<sup>33</sup> A. W. Pugin, *Les Vrais Principes de l'architecture ogivale ou chrétienne*, citado por Dom Oliver Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique*, 119.

<sup>34</sup> En el *Dictionnaire d'esthétique chrétienne*, de Jouve, col. 1162.

<sup>35</sup> En G. Gessner, *Lavaters Lebensbeschreibung*, III (Winthertur 1802) 295.

<sup>36</sup> Cf. la primera parte, 108s.

<sup>37</sup> Cf. 370s.

<sup>38</sup> Según P. Lesourd, en *L'Histoire universelle des Missions catholiques*, bajo la dirección de monseñor Simon Delacroix, III, 71.

## INDICE ANALITICO

- «AA»: 122s.  
 Abdelmassih: 443.  
 Abdul-Majid: 429.  
 Abel, Karl: 334, 335.  
 Abisinia: 433, 436.  
 Abou-Karim, Teodoro: 444, 445.  
 Acadia: 199, 202.  
 Aceptantes: 88.  
 Acquaviva, Francesco, card.: 67.  
 Acquaviva, general de los jesuitas: 110.  
 Acta Constitucional: 27.  
 Acta de Supremacía: 205.  
 Acta de Tolerancia: 29, 186.  
 Acta de Unión:  
     en Canadá: 401.  
     en Irlanda: 314, 315.  
 Adam, Germanos: 223, 228, 439, 440.  
 Addison: 20, 23.  
 'Adm: 220.  
 Adoración perpetua: 413.  
 Adventistas: 313, 362.  
 Affre, Mons.: 384, 389, 401, 412.  
 Afrancesados: 302.  
 Africa: 202, 419, 421, 422, 427.  
 Agricultura: 20, 48, 286 (cf. Economía, Sociedad).  
 Agustín, santo: 323.  
 Agustínismo: 22.  
 Agustinos: 103, 109, 196, 198, 333.  
 Aindara, batalla de: 219.  
 Ain Karim: 235.  
 Ain Tura: 218, 223, 433.  
 Ain-Traz: 437, 441.  
 Ain-warka: 222.  
 Akidjan, Andrés: 230.  
 Albani, cardenal: 82, 247, 278, 282, 283, 309.  
 Albani, Gian Francesco (cf. Clemente XI).  
 Alberoni, cardenal: 61s, 67.  
 Alberoni, colegio: 376.  
 Alberto de Sajonia: 148.  
 Aldobrandini, cardenal: 65.  
 Alejandría: 225, 228, 236, 438, 442, 445.  
 Alejandro I, zar: 345, 418.  
*Alejandro VI, papa: 67, 195.*  
 Alejandro VII, papa: 44, 45, 83, 85, 86, 90, 93, 109.  
 Alemania: 19, 35, 38-42, 45, 65s, 77, 91, 95-101, 119, 121, 124, 127, 129-149, 165, 174, 175, 182, 183ss, 245, 258, 266, 325-340, 375, 376-381, 383, 397, 403s, 411, 414, 419, 421.  
 Alembert, Jean Le Rond de: 32, 73.  
 Alepo: 218-222, 225, 226, 228ss, 236, 430, 432, 438, 441ss.  
 Alet: 84.  
 Alexander, Dr. Michael Salomón: 436.  
 Alexandretta: 237.  
 Alfonso María de Ligorio: 40, 118s, 122, 376, 411, 413.  
 Alí Bey: 220.  
 Alquier: 266.  
 Alsacia, cardenal de: 92.  
 Allen, William: 188.  
 Allignol, hermanos: 399.  
 Amberes: 168, 176.  
 América:  
     del Norte: 35, 45, 65, 193, 199-212, 289, 349-366, 401, 419, 421.  
     del Sur: 109-112, 195-199, 285, 303, 366-371, 419.  
 American Bible Society: 419.  
 American Board of Commissioners: 419, 432, 434.  
 American Republic Party: 359.  
 Amersfoort: 92.  
 Amicizia: 123, 301.  
 Amish: 362.  
 Ampère: 410.  
 Amsterdam: 19, 35, 86, 94, 166.  
 Ana Estuardo: 26, 186, 187, 190, 209.  
 Ana María Javouhey: 412.  
 Anabaptistas: 41, 126.  
 Ancona: 266, 267, 285.  
 Andover: 419.  
 Andrezel: 227.  
 Andrinópolis: 428.  
 Anglicanismo: 27, 36, 91, 181, 186, 187, 209, 222ss, 364s, 401, 419, 427, 429.



- Angulema, duque de: 303.  
 Annápolis: 353.  
 Anticlericalismo: 31, 33, 37, 294, 299.  
 Antiguo Régimen: 44, 54, 107, 241.  
 Antillas: 199-202.  
 Antioquía: 109, 225, 227, 439, 442.  
 Antioquía (Nueva Granada): 370.  
 Antipapismo: 186, 190, 192, 193, 319, 350, 357ss.  
 Antitrinitarios: 126.  
 Antoniana:  
   orden libanesa: 221, 223, 224.  
   orden de San Isáfas: 221, 223.  
 Antraigues: 156.  
 Apelantes: 88, 94, 192.  
 Apologética: 32, 108, 121, 137, 245, 375, 384, 388, 390, 391, 393, 403.  
 Aquisgrán: 168.  
 Aranda: 113.  
 Aresing: 334.  
 Arezzo, Mons.: 345.  
 Argelia: 214.  
 Argentina: 109, 367, 368, 369.  
 Argovia: 344.  
 Aristocracia (cf. Nobleza).  
 Aristotelismo: 22, 244, 392.  
 Armenia: 434.  
 Armenios, cristianos: 213, 224, 430, 431, 439.  
 Arminianos: 126.  
 Arnaud, Antonio: 83ss, 86, 93, 146.  
 Arqueología: 278, 392.  
 Ars: 402.  
 Arte religioso: 124s, 136, 138, 166, 334, 416s.  
 Artículos orgánicos: 255s, 261, 293, 298, 308.  
 Ashley, lord: 405, 435.  
 Asia: 419, 427 (cf. China, Ritos chinos, etcétera).  
 Assa'ad al-Chidiac: 433.  
 Assemani, Elías: 221.  
 Assemani, José Simón: 221, 234.  
 Astros, Mons. de: 269, 387, 401.  
 Atanasio III: 225.  
 Atanasio IV (Ignacio Jauhar): 227s.  
 Atanasio de Jerusalén: 232.  
 Ateísmo: 27, 28, 31, 33s, 375, 385.  
 Atrición, atricionismo: 83.  
 Audo, José: 444.  
 «Aufklärung»: 38, 39, 41, 42, 91, 129-149, 325, 339, 341 (cf. Ilustración).  
 Augsburgo: 332.  
 Augsburgo, Dieta de (1555): 179.  
 Augusto II de Sajonia, rey de Polonia: 115.  
 Australia: 127, 420.  
 Austria: 45, 51, 60, 64, 72, 74, 77, 81, 82, 90, 99, 118, 120, 122, 124, 129, 140, 141-150, 163, 215, 247, 250, 257, 258, 266, 273, 276, 278, 282, 284, 285, 301, 330, 331, 340ss, 392, 402, 410, 422, 428.  
 Autun: 153, 162.  
 Auvergne, Mons. J. B. de: 446.  
 Auxerre: 89.  
 «Avenir, L'»: 300, 386ss, 389, 407.  
 Averno: 22.  
 Aviñón: 50, 77, 161, 162, 164, 273.  
 'Awad, Simón: 222.  
 'Awad, Yacub: 221s.  
 Azura: 78.  
 Azeglio, Massimo de: 301, 405, 406.  
 Babeuf, Gracchus: 170.  
 Babilonia: 439, 443, 444.  
 Bach, J. S.: 125, 416.  
 Bad Ems (cf. Ems).  
 Baden: 330, 335.  
 Bagdad: 218.  
 Bagot, Jean: 123.  
 Bahía: 196.  
 Bailly, Louis: 382.  
 Balmes, Jaime: 393, 402.  
 Baltimore: 208, 212, 353-357.  
 Baltimore, concilio de: 338, 362.  
 Ballerini, Girolamo: 121.  
 Ballerini, Pietro: 121.  
 Bamberg: 134, 332.  
 Bangor: 27.  
 Baptistas: 313, 322, 362, 365.  
 Bargellini, nuncio: 84.  
 Bardstown: 353.  
 Barnabitas: 284.  
 Barroco: 106, 124, 136, 138, 185.  
 Barthel, J. K.: 134.  
 Basedow: 131.  
 Basilea: 344, 420, 435.  
 Basilea, Tratado de (cf. Tratado de Basilea).  
 Basilianos:  
   choueritas: 228s.  
   salvatorianos: 229.  
 Basora: 218.  
 Bath: 191.  
 Batz: 140.

- Baur, Ferdinand Christian: 379.  
 Bautain, Louis: 286, 383, 384, 387.  
 Baviera: 98-101, 118, 124, 129, 133, 326,  
 327, 330, 331, 332-335, 378, 402, 422.  
 Bayanismo: 106.  
 Bayle, Pierre: 19, 20s, 28.  
 Beaufort d'Hautpoul: 428.  
 Beaufort, duque de: 187.  
 Beaumont, Christophe: 90.  
 Beauvais: 402.  
 Bechir (cf. Chehab).  
 Beelen, Jean-Théodore: 391.  
 Beethoven, L. van: 125, 416.  
 «Behmenists»: 41.  
 Beirut: 215, 220, 221, 428, 432.  
 Beit-jala: 235.  
 Belén: 228, 235, 236.  
 Belfast: 319.  
 Bélgica: 119, 172, 175ss, 270, 300, 307-  
 311, 376, 377, 387, 390s, 397, 403 (cf.  
 Países Bajos del Sur).  
 Belgrado: 214, 215.  
 Belmas, Mons.: 389.  
 Bellamah, Haidar: 437.  
 Belley: 402.  
 Belloy, Mons.: 171, 269.  
 Belluna: 283.  
 Benedictinas: 192.  
 Benedictinos: 83, 94, 103, 106, 112, 118,  
 133, 145, 158, 188, 195, 197, 362, 388,  
 411.  
 Benedicto XIII, papa: 50, 53, 63s, 227.  
 Benedicto XIV, papa: 21, 33, 37, 47, 48,  
 54, 55, 63, 65-71, 72, 74, 75, 97, 109,  
 114, 119, 121, 189, 222, 227, 229, 232,  
 234, 445.  
 Benevento: 50.  
 Bentham, Jeremy: 244.  
 Berg, Franz: 135.  
 Berghes, Alphonse: 85, 92.  
 Bergier, Nicolás: 121.  
 Berlín: 35, 185, 337, 378, 419.  
 Berlioz, H.: 416.  
 Berna: 344.  
 Bernadotte: 313.  
 Bern, Adam: 127.  
 Bernetti, Tommaso: 280, 282, 284.  
 Bernier, Etienne: 252.  
 Bernis, cardenal: 74, 161, 162.  
 Berrington, Joseph: 415.  
 Berruyer, Joseph-Isaac: 73.  
 Berstett: 355.  
 Berthier, general: 80.  
 Bertier, Ferdinand de: 406.  
 Bérulle: 109.  
 Berullismo: 414.  
 Besançon: 376.  
 Beugnot, conde: 396.  
 Bevilacqua, nuncio: 44.  
 Biblia:  
   autoridad de la: 22, 244.  
   estudio de la—, espiritualidad bíblica:  
     86, 106, 121, 127, 131, 358, 375,  
     378s, 382, 432.  
   sociedades bíblicas: 298, 303, 313, 345,  
     419, 432.  
 Bikfaya: 437.  
 Bird: 433.  
 Bischì, Niccolo: 75.  
 Bishai, Agapios: 455.  
 Bizancio (cf. Constantinopla).  
 Bkerké: 222, 224.  
 Blacas, conde de: 332.  
 Blau: 131, 137.  
 Blois: 91, 255.  
 Bodin, Jean: 28.  
 Boerhaave: 18.  
 Bogotá: 198, 400.  
 Bohemia: 126, 142, 340, 341.  
 Böhme, Jakob: 41.  
 Boisserée, hermanos: 417.  
 Bolívar, Simón: 367.  
 Bolivia: 109.  
 Bolonia: 65, 79, 277, 282, 284, 285, 391.  
 Bolton, duque de: 187.  
 Bolzano, Bernard: 341, 342.  
 Bollandistas: 391.  
 Bommel, Cornélis van: 309.  
 Bonald, cardenal de: 389.  
 Bonald, Luis de: 256, 292, 376, 384s,  
   387, 398, 403, 418.  
 Bonaparte, José: 80, 267.  
 Bonaparte, Napoleón (cf. Napoleón I).  
 Boncompagni, cardenal: 76.  
 Bonnac, marqués de: 218.  
 Bonnechose, cardenal: 383.  
 Bonnetty: 384.  
 Bontempi: 75.  
 Boonen, Jacques: 91.  
 Borbones: 45, 51, 55, 62, 65, 66, 69, 72,  
   73, 77, 96, 100, 107, 114, 144, 172,  
   303.  
 Borderies: 402.  
 Bósforo: 428.  
 Bossu, Arnaud: 219.  
 Bossuet, J. B.: 87, 99, 125, 386.  
 Bost, Ami: 298.  
 Boston: 35, 353, 354, 358.

- Boulogne, Mons.: 269.  
 Bourdaloue: 125.  
 Bourget, Mons.: 366.  
 Bourignon, Antoinette: 126.  
 Bouteville: 175.  
 Bouvier: 382.  
 Boyer: 382.  
 Brabante: 148, 175, 178.  
 Brancadoro, Cesare: 178.  
 Braschi, Gianangelo (cf. Pío VI).  
 Brasil: 110, 197, 367, 368.  
 Brentano, Clemens: 341, 414.  
 Breslau: 66, 337, 377.  
 Breves:  
   *Ad innumeras*: 430.  
   *Dominus ac Redemptor*: 114, 145.  
   *In Supremo*: 424.  
   *Nulla celebrior*: 439.  
   *Quae ad orthodoxam*: 430.  
   *Quod aliquantum*: 161.  
   *Superiori anno*: 346.  
   *Tam multa*: 254.  
   *Universi dominici gregis*: 88.  
 Bretaña: 152, 290.  
 Briançon: 81.  
 Briand, Joseph Olivier: 211.  
 British and Foreign Bible Society: 419, 433.  
 Broglie, duquesa de: 298.  
 Broglie, Mons. de: 269, 308.  
 Brosses, Charles de: 46, 49.  
 Brujería: 18, 136.  
 Brune, mariscal: 436.  
 Brunswick, duque de: 164.  
 Brusa: 213.  
 Bruselas: 35, 84, 85, 93, 175, 178, 282, 309, 391.  
 Buchez, Philippe: 390.  
 Budapest: 146, 214.  
 Buenos Aires: 369.  
 «Buenos Amigos, Los»: 122.  
 Buffon: 32.  
 Bulas:  
   *Apostolicum pascendi munus* (1765): 73, 113.  
   *De salute animarum* (1821): 336.  
   *Ex quo singulari* (1742): 109.  
   *In Coena Domini* (1627): 146.  
   *Matrimonia (Declaratio Benedictina)* (1741): 65.  
   *Multa praeclare* (1838): 424.  
   *Non sine acerbo* (1765): 95.  
   *Pastoralis Officii* (1718): 88.  
   *Provida solersque* (1821): 335.  
   *Qui Christi Domini vices* (1801): 255.  
   *Quod divina Sapientia* (1824): 391.  
   *Regnans in Excelsis* (1570): 181.  
   *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (1814): 410.  
   *Unigenitus Dei filius* (1713): 62, 63, 72, 88, 90, 91, 92, 107.  
   *Vineam Domini* (1705): 62, 87.  
   *Zelus domus tuae* (1648): 44.  
 Bulgaria: 120.  
 Bunsen, C. C. von: 337, 418, 435.  
 Bunyan, John: 41.  
 Burckhardt, Christian: 432.  
 Burguesía: 20, 22, 29, 31, 37, 38, 153, 157, 175, 177, 263, 287, 291, 292, 299, 307, 404, 407.  
 Busca, cardenal: 78.  
 Buss, Franz Joseph: 336.  
 Butler, Charles: 191.  
 Butler, Samuel: 27.  
 Buzzetti: 376.  
 Bzommar: 224.  
 Cacault: 252.  
 Cádiz: 302.  
 Cafasso: 402.  
 Cairo, El: 218, 220, 232, 236, 428.  
 Calcuta: 35.  
 Caldeos: 231, 431, 443s, 446.  
 California: 352.  
 Calixtus, Georg: 127.  
 Calmet, Agustín: 121.  
 Calonne: 155.  
 Calvert, George: 208, 209.  
 Calvino, calvinismo, calvinistas: 19, 36, 59, 126, 256, 339 (cf. Protestantismo).  
 Camaldulenses: 145, 283.  
 Cambrai: 389.  
 Cambridge: 40.  
 Camerino: 391.  
 Campen, Jacob van: 183.  
 Campo-Formio (cf. Tratado de Campo-Formio).  
 Canadá: 45, 190, 199-206, 363-366 (cf. América del Norte).  
 Canning, George: 318.  
 Canónico, derecho: 65, 67s, 90, 108, 120, 132, 133, 134, 391.  
 Canónigos de San Agustín: 145.  
 Canonizaciones: 63, 65.  
 Canterbury: 322.  
 Capaccini, Mons.: 304, 309, 403.  
 Capasoules, Samuel: 228.

- Cap-Breton: 199.  
 Capitalismo (cf. Burguesía, Economía, Sociedad).  
 Capitulaciones:  
   en Alemania: 97.  
   en Oriente: 214, 215s, 427, 430.  
 Capellari, Bartolomeo Alberto (cf. Gregorio XVI).  
 Caprara, cardenal: 254, 255, 257, 259, 261.  
 Capuchinos: 83, 88, 94, 158, 197, 199, 202, 203, 218, 219, 334, 352, 436, 437.  
 Caracas: 370.  
 Carbonarios: 276, 281, 287.  
 Caribe: 421.  
 Carintia: 143.  
 Carlos, don: 303.  
 Carlos I Estuardo: 40.  
 Carlos II de España: 58.  
 Carlos III de España-Nápoles: 59s, 113s.  
 Carlos V, emperador: 142.  
 Carlos VI, emperador: 52, 61, 63, 69, 141, 143.  
 Carlos VII, emperador: 96.  
 Carlos X de Francia: 293-299, 382, 389, 404.  
 Carlos Eduardo Estuardo: 193.  
 Carlos Eugenio de Wurtemberg: 140.  
 Carlos Teodoro de Baviera: 99s, 134.  
 Carlowitz: 235.  
 Carmelitas: 85, 88, 122, 137, 145, 188, 202, 203, 334, 436.  
 Carnot, Lazare: 173.  
 Carolina del Norte: 206.  
   del Sur: 206.  
*Caroline divines*: 322.  
 Carroll, Charles: 199, 353.  
 Carrol, Daniel: 353.  
 Carrol, John: 210, 349, 352-362.  
 Cartesianoismo (cf. Descartes).  
 Cartujos: 83, 88, 94, 123, 145, 154, 158.  
 Casanata, cardenal: 84.  
 Caselli: 252.  
 Caso de conciencia: 62, 87.  
 Castiglioni, Francesco Saverio (cf. Pío VIII).  
 Castlreagh: 316, 317.  
 Catalina II: 77, 115, 160, 164, 215, 344, 410.  
 Catalina Labouré, santa: 415.  
 Catequesis, Catecismo: 139s, 263, 402.  
*Catholic Relief Act*: 190, 193, 315.  
*Catholic Rent*: 317.  
 Cauchy: 374.  
 Caulaincourt: 266.  
 Caulet, François-Etienne de: 84.  
 Caumont, Arcisse de: 417.  
 Caussade, Jean-Pierre de: 122.  
 Cavalchini, cardenal: 72.  
 Cayena: 164.  
 Celibato: 136, 138.  
 Centurioni, general de los jesuitas: 69.  
 Cerdeña: 61s, 66, 82.  
 Cérisy, M. de: 428.  
 Cesaropapismo: 40, 46, 55, 59, 67, 258, 266, 339.  
 Cesena: 250, 273, 282.  
 Ciencia: 20-23, 107, 135, 138, 183, 244, 374, 391, 398s.  
 Ciencias históricas: 67, 69, 96, 120s, 129, 133, 189, 221, 301, 375, 377, 379s, 382s, 391.  
 Ciencias naturales: 18, 22, 33, 69, 75, 375, 384.  
 Cienfuegos, Alvaro: 63.  
 Cingoli: 282.  
 Cirilo V: 225.  
 Cirilo VI: 226, 227.  
 Cisalpina, República: 80, 250, 257.  
 Cisma: 47, 94.  
 Cispadana, República: 174.  
 Cistercienses: 83, 88, 90, 94, 103, 118, 153, 158.  
 «Cistercienses»: 163.  
 Civilización: 47, 48, 242s (cf. Sociedad).  
 Cività-Vecchia: 266.  
 Clapham: 322.  
 Clare: 318.  
 Clarisas: 145.  
 Clemente VI: 218.  
 Clemente IX: 84, 114.  
 Clemente X: 45, 109, 204.  
 Clemente XI: 44, 48, 51, 55-62, 87, 88, 109, 118, 214, 230, 232.  
 Clemente XII: 37, 50, 53, 64s, 232.  
 Clemente XIII: 33, 70, 71s, 74, 94, 98, 114, 149, 220, 227.  
 Clemente XIV: 55, 64, 74s, 114, 145, 146, 410.  
 Clemente Wenceslao de Sajonia: 96-102.  
 Clérigos de San Viator: 366.  
 Clero juramentado (cf. Iglesia constitucional).  
 Clero refractario: 162-165, 168-174.  
 Cloots, Jean-Baptiste: 90, 166.  
 Clorivière, Picot de: 410.  
 Cluny: 158.  
 Coblenza: 99.  
 Coburgo-Gotha: 404.

- Cochín: 424.  
 Codde, Pierre: 62, 93s.  
 Cofradías: 106, 139, 229, 403, 406.  
 Coire: 344.  
 Colbert: 20, 108, 199.  
 Colegio inglés: 320.  
 Colegio Romano: 391.  
 Coleridge: 405.  
 Colonia: 96-101, 184, 279, 337, 338, 416, 417.  
 Colonna, cardenal: 84.  
 Colli, general: 79, 80.  
 Collins, Anthony: 20, 21.  
 Colloredo, Jerónimo: 100.  
 Comisión de los Regulares: 112s, 154.  
 Compañía de Jesús (cf. Jesuitas).  
 Compañía del Santísimo Sacramento: 122.  
 Comte, Auguste: 244, 375.  
 Conciliarismo: 92, 98.  
 Concilios:  
   de Basilea: 98.  
   de Constanza: 98.  
   de Florencia: 232.  
   de Monte Líbano: 222, 224, 234, 430, 440.  
   de San Isaías: 219.  
   de San Salvador (1736): 227, 441.  
   íd. (1751): 227, 229.  
   íd. (1790): 228.  
   de Trento: 43, 46, 53, 63, 94, 98, 103.  
   de Utrecht (cf. Utrecht).  
   Vaticano I: 98.  
 Cónclave: 45, 51-55, 82, 247.  
 Concordatos:  
   con Alemania y Austria (1855): 148.  
   con Baviera: 332s.  
   con España (1753): 66s, 113.  
   con Francia (1516): 154, 157, 169.  
   íd. (1801): 81, 160, 174, 177, 252-256, 293, 298, 308, 326, 381, 410.  
   con Italia (1803): 341.  
   con Módena (1841): 301.  
   con el Reino de Nápoles (1818): 301.  
   íd. (1834): 301.  
   con los Países Bajos (1827): 309, 312.  
   con el Piamonte (1841): 301.  
   con Rusia (1827): 347.  
   con el Reino de Cerdeña (1741): 66.  
 Condado Venaissin: 50, 77, 161, 162, 164, 273.  
 Condillac: 375.  
 Conferencias de san Vicente de Paúl: 123, 407.  
 Confucianismo: 108.  
 Congregación: 294, 406.  
 Congregación del Espíritu Santo: 120.  
 Congregación de San Pedro: 383.  
 Congregación del Sagrado Corazón (Bkerké): 222.  
 Congregación del Sagrado Corazón de María: 422.  
 Congregacionistas: 321, 362.  
 Congregaciones marianas: 106, 422.  
 Congregaciones romanas (cf. Curia, Indice, Propaganda).  
 Congregaciones de los Sagrados Corazones de Jesús y María: 422.  
 Congresos:  
   de Aquisgrán: 44.  
   de Laybach: 276.  
   de Rastatt en Baden (1715): 44, 60.  
   de Rastatt (1798): 326.  
   de Troppau: 276.  
   de Utrecht: 44, 60, 199.  
   de Verona: 276, 418.  
   de Viena (cf. Viena).  
 Connecticut: 206, 351.  
 Connor, James: 432.  
 Consalvi, Ercole: 82, 241, 247-253, 258, 259, 267, 273-281, 284, 293, 308, 317, 326, 331, 332, 333, 335, 346, 369, 423.  
 Constantinopla: 213, 214, 215, 219, 224, 226, 429, 430, 431, 434, 436.  
 Constanza: 138, 140, 327.  
 Constitución Civil del Clero: 79, 91, 159-162.  
 Constituciones:  
   Bélgica: 310.  
   España: 302s.  
   Estados Unidos: 210.  
   Francia: 159-162.  
 Constituciones:  
   *Demandatam* (1743): 227.  
   *Ex illo Die* (1715): 109.  
   *Praeclaris Romanorum Pontificum* (1746): 227.  
 Constituyente, Asamblea: 156-162.  
 Continental, bloqueo: 266.  
 Contrarreforma: 43, 46, 47, 103, 117, 122, 136.  
 Contricionismo: 83s.  
 Convención: 164-170.  
 Convulsión: 40, 89, 127.  
 Conwell, Henry: 357.  
 Cook, Charles: 298.  
 Copérnico: 70.  
 Coptos: 221, 231ss, 444s.  
 Córcega: 270.

- Cork: 319.  
 Corsini, Lorenzo (cf. Clemente XII).  
 Cort, Christian de: 127.  
 Cortois de Pressigny: 292s.  
 Coscia, Niccolo: 64.  
 Cosmas III: 228.  
 Cosmopolitismo: 36.  
 Coste, Benoît: 406.  
 Cottolengo: 301, 402, 413.  
 Coucy, Mons.: 254.  
 Coux, Charles de: 386, 389.  
 Craig, James: 364s.  
 Croiset, Jean: 123.  
 Cromwell: 41, 208, 363.  
 Cuáqueros: 41, 127, 206.  
 Cuenca: 370.  
*Cuius regio illius et religio*: 43, 45, 179, 326, 330.  
 Curia: 45, 47, 50, 51, 58, 66, 67, 69, 76, 79, 84, 91, 96, 97, 147, 149, 171, 180, 206, 260, 276s, 280, 351, 391, 396s, 439, 445ss (cf. Congregaciones romanas).  
 Custine, A. de: 400.  
 Custodia (cf. Franciscanos).  
 Cuvier: 298.  
  
 Challoner, Richard: 189, 190, 191, 210.  
 Chaminade: 412.  
 Champion de Ciccé, Mons.: 159.  
 Charleston: 349, 354, 357.  
 Charlottetown: 366.  
 Chartres: 156, 167, 290.  
 Chateaubriand, F. R. de: 34, 125, 279, 282, 291, 375, 383, 403, 417, 419, 421.  
 Chaumette, Pierre-Gaspard: 166, 167.  
 Chavigny: 291.  
 Chehab, Bechir: 223, 428, 429, 433, 437, 440.  
 Chehab, Molhem: 222.  
 Chemin, Jean-Baptiste: 173.  
 Chester: 322.  
 Cheverus, Jean: 354.  
 Chiaramonti, Barnaba (cf. Pío VII).  
 Chigi, Fabio (cf. Alejandro VII).  
 Chile: 367, 369.  
 China: 62, 108s, 419, 421.  
 Chipre: 218, 221.  
 Choueir: 226.  
 Church Missionary Society: 419, 432, 433.  
  
 Daher, Miguel: 442.  
 Dahhan, Teodosio V: 228.  
 Dalberg, Karl-Theodor von: 134.  
 Dalhousie: 365.  
 Dalton, Dr.: 433.  
 Damas del Sagrado Corazón: 412.  
 Damasco: 219, 220, 221, 226, 229, 236, 237, 428, 430, 441, 443.  
 Dambo, Gabriel: 443.  
 Danei, Francesco (cf. Pablo de la Cruz, santo).  
 Danton: 164, 167.  
 Darbystas: 321.  
 Darwin, Charles: 375.  
 David, Louis: 250.  
 Decazes: 293, 298.  
 Declaración de Independencia: 210.  
 Defoe: 125, 187.  
 Dei Conti, Michelangelo (cf. Inocencio XIII).  
 Deir el-Za'faran: 230, 406, 443.  
 Deísmo: 20-35, 36, 42, 72, 91, 125, 130, 142, 167, 188, 362.  
 Deken: 125.  
 Delacroix, Eugène: 416.  
 Delaware: 206.  
 Delessert: 228.  
 Della Genga, Annibal (cf. León XII).  
 Denault, Mons.: 364.  
 «Der Katholik»: 377.  
 Derecho divino: 26.  
 Desargues, Girard: 108.  
 Descartes, René: 20, 22, 23, 127, 244, 375, 382.  
 Descristianización: 17, 22, 27, 32, 43-46, 152-155, 172ss, 243ss, 289ss, 307, 374, 404.  
 Desgenettes: 415.  
 Despuig, Antonio: 82, 247, 267.  
 Devie, Mons: 401, 402.  
 Determinismo: 22s.  
 Diaconisas: 407.  
 Diarbekir: 219, 231, 443, 446.  
*Dictionnaire de Trévoux*: 33.  
 Diderot: 17, 27, 31-34, 38, 73, 121.  
 Diessbach, Nikolaus von: 123, 301.  
*Diggers*: 40.  
 Dillingen: 334.  
 Dinamarca: 127, 181, 312s.  
 Directorio: 78, 169-173.  
 Disidentes: 28, 40, 41, 126, 206, 209, 313, 321, 365.  
 Dobmaier: 375.  
 Dobb, Charles: 189.

- Dullfuss: 298.  
 Döllinger: 334, 379, 380.  
 Dominicanos: 63, 83, 88, 108, 109, 110, 113, 114, 137, 158, 188, 196, 198, 202, 219, 231, 353s, 362, 411, 438.  
 Dordrecht: 126.  
 Doria, cardenal: 78.  
 Doroteo de la Santísima Trinidad: 227.  
 Dorsch: 131, 137.  
 Douai: 188, 189, 191.  
 Douglas, Mons.: 191.  
 Douwaihi, Esteban Al-: 221, 223.  
 Dovara: 219.  
 Drey, Johan-Sebastian: 379.  
 Droste zu Vischering, Clemens-August von: 338, 380.  
 Droste-Vischering, hermanos: 377.  
 Druzes: 428, 435, 437.  
 Du Barry, Mme.: 106.  
 Dublín: 314, 316, 317.  
 «Dublin Review»: 321.  
 Dubois, cardenal: 63.  
 Dunin, Mons.: 430.  
 Dunkerque: 35.  
 Dupanloup, Mons.: 402.  
 Duphot, general: 80.  
 Dupin: 299.  
 Du Tremblay, Joseph: 219.  
 Dwight, H. G. O.: 434.
- Economía: 19, 48s, 54, 73, 155, 158, 197s, 243, 286, 389s.  
 Ecuador: 370.  
 Ecuemenismo: 90, 96s, 130, 137, 139ss, 229, 334, 345, 346, 418s.  
 Edad Media: 22, 30, 417.  
 Edicto de Nantes: 71, 154, 179.  
 Edimburgo: 193.  
 Egan, Michel: 354.  
 Egaña, Juan de: 367.  
 Egipto: 215, 220, 231ss, 427ss, 433, 445, 446.  
 Ehdén: 433.  
 Ehrenbreinstein: 100.  
 Eichstätt: 330, 331, 332.  
 Elgin, Lord: 365.  
 Elías XIII: 231.  
*Elizabethan Church Settlement*: 27.  
 Ellies du Pin: 87.  
 Emerson, Ralph Waldo: 398.  
 Emery, Jacques André: 171, 355, 381.  
 Emmerich, Catherine: 414.  
 Ems (cf. «Puntualización de Ems»).
- Encíclicas:  
*Ecclesia Christi* (1801): 254.  
*Mirari vos* (1832): 387.  
*Singulari nos* (1834): 387.  
 Enciclopedia: 17, 20, 26, 32ss, 121, 303, 382.  
 England, John: 349, 354, 357, 393.  
 Enrique IV, emperador: 44.  
 Enrique IV, rey de Francia: 179.  
 Enrique VIII Tudor: 145.  
 Enseñanza: 103, 107, 112, 115, 129, 131, 133, 140, 143, 144, 152, 158, 182, 224, 262s, 294, 300, 309, 310, 319, 330, 336, 359s, 365, 382, 412.  
 Episcopalismo: 47, 55, 77, 85-100, 131, 138.  
 «Era de Augusto»: 26.  
 Erastianismo: 45, 55, 77, 399.  
 Erlangen: 378.  
 Erthal, Federico Carlos José von: 100s, 134.  
 Escandinavia: 29, 65, 127, 183-185, 245, 312s.  
 Escepticismo: 21, 33.  
 Esclavitud: 110, 202, 422, 423.  
 Escocia: 35, 91, 185, 192, 193, 419.  
 Escolástica: 22, 131, 133, 376, 382.  
 Esmirna: 432, 439.  
 España: 32, 43, 44, 48, 51, 52, 58, 60, 64, 67, 69, 73, 78, 79, 95, 97, 107, 110, 112, 164, 165, 170, 193, 195-199, 247, 266, 278, 302-304, 352, 367, 368-371, 375, 393, 402, 420.  
 Espartero: 304.  
 Espen, Zeger Bernard van: 55, 91, 94, 95, 98, 134, 146, 160.  
 Espiritualidad: 17, 22, 40, 86, 334, 350, 395-425.  
*Established Church*: 19, 27, 36, 41 (cf. Anglicanismo).  
 Estado, Iglesia de: 19, 40, 60, 126, 145, 154, 159, 179-182, 245, 257, 260, 266, 289, 291, 299, 311, 339.  
 Estados de la Iglesia: 48-50, 59, 62, 65, 68, 69, 73, 77-80, 91, 113, 119, 165, 241, 252, 257, 266, 267, 271, 273-288, 396.  
 Estados Unidos: 19, 38, 127, 182, 206-212, 242, 245, 257, 338, 349-363, 405, 419, 421, 428.  
 Estambul (cf. Constantinopla).  
 Estéfano, Yussef: 222.  
 Estiria: 143.  
 Estocolmo: 35, 184, 313.

- Estrasburgo: 380, 383, 388.  
 Etiopía: 232.  
 Eudistas: 108.  
 Eugenio de Saboya: 51.  
 Eva, Gabriel: 232.  
 Exención: 98, 100, 133, 143s, 188, 261, 412.  
  
 Falcoja, Tommaso: 119.  
 Farhat, Germanos: 221.  
 Fayet, Mons.: 389.  
 Fazio delle Pianelle, Angelo di: 446.  
 Febronianismo: 54, 55, 67, 91, 95-101, 133, 134, 162, 190, 327, 341, 380.  
 Febronius: 73, 95-98, 121, 146.  
 Federico II de Prusia: 66, 70, 115, 140, 185.  
 Federico III de Brandeburgo: 44, 59.  
 Federico Guillermo I: 185.  
 Federico Guillermo II: 215.  
 Federico Guillermo III: 336, 338, 339.  
 Federico Guillermo IV: 338, 419, 435.  
 Felipe II: 19, 47.  
 Felipe III: 110.  
 Felipe V: 59, 60s, 67, 85, 87.  
 Feller, François-Xavier de: 121.  
 Fénelon: 40, 54, 86, 87, 125.  
 Fernando I, emperador: 141.  
 Fernando IV de Nápoles: 81, 82, 119.  
 Fernando VI: 67, 113.  
 Fernando VII: 302ss, 368-371, 393.  
 Fermo: 391.  
 Ferrara: 391.  
 Ferriol, marqués de: 214, 230.  
 Fesch, cardenal: 259, 263, 266, 269, 270, 289, 317, 410.  
 Feuerbach, L.: 244, 375.  
 Feutrier, Mons.: 382, 384.  
 Fichte: 375, 380.  
 Filadelfia: 210s, 353s, 357.  
 Filósofos (cf. Ilustración).  
 Finchley: 190.  
 Fisk, Pliny: 432.  
 Fitzgerald, Vesey: 318.  
 Flaget, Benoît: 354.  
 Flandes: 163.  
 Fleuriau: 232.  
 Fleury, cardenal de: 36, 88, 89, 107.  
 Florencia: 35, 232.  
 Flórez, Enrique: 121.  
 Florida: 352, 356.  
 Flotte: 375.  
 Focio: 441.  
  
 Fontainebleau: 259, 270, 272.  
 Forbin-Janson, Mons. de: 422.  
 Fornari, nuncio: 311.  
 Fortis: 410.  
 Fouché: 168, 174, 251, 255, 260, 262, 263.  
 Fox, George: 41.  
 Francfort, Dieta de: 331.  
 Francfort del Oder: 185.  
 Francia: 18, 19, 29-35, 37, 39, 45, 48, 52, 61, 72, 73, 77, 78, 83-91, 112, 114, 122, 123, 151-178, 180, 188, 193, 199, 214s, 218, 226, 230, 232, 242, 251-271, 278, 281, 285, 289-300, 304, 346, 352, 376, 381-390, 397, 420, 429, 434, 439, 446.  
 Francia «el Supremo»: 368.  
 Franciscanos: 74, 108, 110, 114, 137, 188, 195, 198, 203, 205, 218, 229, 232, 233, 234, 302, 334, 352, 362, 438, 439.  
 Francke: 131.  
 Franckenberg, conde de: 147, 171, 176, 177.  
 Francmasonería: 20, 35-38, 77, 134, 142s, 173, 210, 258, 302.  
 Francisco de Sales, santo: 334.  
 Francisco I rey de Francia: 214.  
 Francisco II, emperador de Alemania, y luego, en 1806, Francisco I de Austria: 79, 82, 166, 257, 325, 340, 341, 342, 430.  
 Francisco José, emperador: 148.  
 Franklin, Benjamín: 27, 38, 211, 353.  
 Franzoni, cardenal: 439, 445.  
 Frascati: 282.  
 Frayssinous, Mons.: 382, 386.  
 «Free Briton»: 20.  
 Fréron: 168.  
 Fresnel: 374.  
 Friburgo: 344.  
 Friburgo de Brisgovia: 146, 335, 336, 377, 402.  
 Frint, Jacob: 342.  
 Fromage: 232.  
 «Fromme Naturkundige, Des»: 38.  
 Fulda: 335.  
 Fürstenberg, Francisco de: 377, 405.  
  
 Gaetano María de Bérghamo: 122.  
 Galitzia: 342.  
 Galilea: 220, 228.  
 Galileo: 70.  
 Gallardon: 290.  
 Galicanismo: 17, 21, 54, 62, 66, 72, 77,



- 84s, 87, 89, 97, 107, 142, 156, 160, 162, 203, 254, 256, 268, 292, 293, 298, 382, 385, 388, 397, 441.
- Gallitzin, Amalia von: 34, 377, 405.
- Galway: 319.
- Gante: 269, 308, 402.
- Gandolfi, L.: 437s, 440, 441s, 446.
- Ganganello, Giovanni Vincenzo Antonio (cf. Clemente XIV).
- Garibaldi, Mons.: 299.
- Gauss: 374.
- Gennadios: 213.
- Génova: 82, 174, 268, 284.
- Genovevianos: 158.
- «Gentlemen's Magazine»: 20.
- Gentz, Friedrich von: 385.
- Georgetown: 354s.
- Georgia: 206.
- Georgianos: 218.
- Gerberon, Dom: 86, 93.
- Gerbet, Ph.: 375, 383s, 386, 413.
- Gerdil, cardenal: 375.
- Gerle: 159.
- Germán de Peloponeso: 225.
- Gertrudis de Helfta, santa: 123.
- Gibbon: 29.
- Gichtel, Johannes: 127.
- Giessen: 377.
- Ginebra: 39, 344, 420.
- Gioberti, Vincenzo: 287, 392.
- Giraud: 382.
- Giraud, Mons.: 389.
- Girondinos: 163ss.
- Gladstone: 436.
- Glasgow: 190, 193.
- Glaubenserweckung*: 34.
- Gloriosa Revolución: 19, 26, 186, 210.
- Goa: 424.
- Gobat, Samuel: 433, 436.
- Gobel, Jean-Baptiste: 161, 166s.
- Goethe: 31, 39, 125, 132, 134.
- Gomaristas: 126.
- Gordon, Lord George: 188, 190.
- Gordon Riots*: 190.
- Görres, Joseph: 332, 334, 338, 379, 404s, 414.
- Gotha, Justus Perthes de: 334.
- Goubeau: 308.
- Gousset: 376.
- Grant, Asahel: 434.
- Graser, Jean-Baptiste: 138.
- Gratry: 383.
- Gravamina* de la nación alemana: 96, 99.
- Graz: 146, 392.
- Grecia: 215, 428.
- Grégoire, Henri: 90, 166, 168s, 173.
- Gregorio VII: 44s, 63.
- Gregorio IX: 218.
- Gregorio XIII: 43, 181, 218.
- Gregorio XV: 423.
- Gregorio XVI: 283-287, 301, 303, 310, 311, 319, 337s, 346, 371, 387, 397, 400, 411, 418, 423-425, 437, 442, 444.
- Gregorio, De, cardenal: 282.
- Grenoble: 81, 268.
- Grocio, Hugo: 28.
- Groninga, escuela de: 311.
- Grundtvig, Nikolaj: 313.
- Guadalupe: 202.
- Guayana: 172, 176s, 423.
- Güeldres, Alto: 60.
- Guéranger, Próspero: 383s, 388, 411, 415.
- Guillermo I de Orange, Países Bajos: 337, 311s.
- Guillermo II, Países Bajos: 312.
- Guillermo III de Orange, estatúder; luego, rey de Inglaterra: 19, 27, 45, 186, 190, 193.
- Guillermo V de Orange-Nassau: 177.
- Guizot, François: 298s.
- Gulkhané: 431.
- Günther, Anton: 381.
- Gustav Adolf Verein*: 419.
- Gustavo III: 184, 313.
- Habsburgo: 36, 43, 45, 51, 58s, 100, 142, 274, 325.
- Hackney: 322.
- Hadaja, Basilio: 443.
- Haefelin, Mons.: 332.
- Haen, Antonio de: 183.
- Haendel: 416.
- Hakim, Maximos II: 219, 227.
- Halifax: 366.
- Halle: 185.
- Haller: 80.
- Haller, Ludwig von: 246.
- Hals, Frans: 183.
- Hama: 435.
- Hamburgo: 35, 407.
- Hanna, Ibrahim: 232.
- Hanover, Casa de: 27, 186, 206, 209.
- Hardenberg, canceller: 336.
- Harless, Adolf von: 378.
- Hartford: 351.
- Haugwitz, von: 142.
- Hauran: 437.

- Havermans, Lancelot: 92.  
 Hawwa, Gabriel: 221.  
 Hay, George: 190, 193.  
 Hébert: 166.  
 Hecke, van: 391.  
 Hegel: 143, 244, 375.  
 Heinke, Francisco José von: 145, 258.  
 Helfferich: 331.  
 Helvética, República: 174.  
 Helvetius, Claude: 17, 21, 34, 73.  
 Hemsterhuis: 18.  
 Hennebel, Jean: 92.  
 Hennepin, Louis: 203.  
 Herder: 134.  
 Hergenröther: 71.  
 Hermanas de la Caridad de San José: 362.  
 Hermanas de San José de Cluny: 412, 423.  
 Hermanos de las Escuelas Cristianas: 263.  
 Hermanos moravos: 128, 313.  
 Hermes, hermesianismo: 286, 338, 375, 380.  
 Hermón: 433.  
*Herrnhutters*: 41, 128.  
 Herzan, cardenal: 82, 247.  
 Hesse: 335.  
 Hesse-Darmstadt: 335, 377.  
 Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl: 411, 438.  
 Hijas del Corazón de María: 410.  
 Hilani, Ya'coub: 443.  
 Hildesheim: 184.  
 Hindí, Agustín: 231, 443s.  
 Hindí, Simón: 442.  
 Hindié: 222s.  
 Hirn, Mons.: 269.  
 Hirscher, Jean-Baptiste: 402, 415.  
 Hoadley, Benjamín: 27.  
 Hobeich, José: 440.  
 Hoche, general: 174.  
 Hoensbroek, van: 31.  
 Hofbauer, Clemente María, santo: 119, 123, 330s, 341s, 402, 411.  
 Hohenlohe: 414.  
 Hohenwart: 341.  
 Hohenzollern, Joseph von: 336.  
 Holbach, d': 17, 34, 121.  
 Holowinski, Ignacio: 392.  
*Holy Club*: 40.  
 Hontheim (cf. Febronius).  
 Hormez, Juan: 231, 443s.  
 Horsley: 191.  
 Hounkiyar Iskélesi: 428.  
 Hugo, Víctor: 417.  
 Hugues, John: 359.  
 Hull: 190.  
 Humanismo: 22.  
 Hungría: 214, 340.  
 Hussitas: 128.  
 Huygens, Gomarus: 92.  
 Huyghens, Christiaan: 18, 108.  
 Ibrahim Pachá: 428s.  
 Ideas, historia de las: 244, 373-393.  
 Iglesia constitucional: 161-174.  
 Ignacio IV Cattán: 441.  
 Ignacio Pedro IV: 230.  
 Ildefonso de Palermo: 232.  
 Iluminismo: 334.  
 Ilustración: 17-42, 66, 121, 123, 129-140, 154, 158, 177, 210, 292, 327.  
 Imola: 247, 250.  
 Imprenta: 19, 28, 177, 382, 413, 432, 434, 442, 443.  
 India: 109, 419, 424, 442.  
*Indice*: 33, 68, 69, 73, 96, 146.  
 Indios: 109, 195-199, 200-203.  
 Indochina: 421.  
 Ingenhousz, Johan: 183.  
 Inglaterra: 18, 19, 20, 22, 26-29, 30s, 40, 44, 45, 47, 51, 60, 62, 65, 81, 91, 128, 148, 164, 170, 180, 181, 185-194, 199, 206, 214, 215, 245, 266, 273, 281, 302, 304, 313-324, 403, 419, 427, 429, 435.  
 Ingolstadt: 133, 137, 330, 334.  
 Innes, George: 192.  
 Innes, Thomas: 192.  
 Innsbruck: 146, 342, 392.  
 Inocencio III: 234.  
 Inocencio IV: 234.  
 Inocencio X: 44, 109.  
 Inocencio XI: 44, 45, 50, 55, 84, 114, 214, 232, 268.  
 Inocencio XII: 50, 55, 109, 232.  
 Inocencio XIII: 62s, 114.  
 Inquisición: 77, 303.  
 Irlanda: 35, 91, 188, 193s, 242, 310-319, 355, 356, 363.  
 Iroqueses: 203.  
 Irreligión: 18 (cf. Ateísmo, Descristianización).  
 Irvingianos: 321.  
 Isabel I Tudor: 40, 185, 205.  
 Isabel de Castilla: 195.  
 Isabel Farnesio: 61.  
 Italia: 37, 45, 48, 51, 58, 60, 61s, 63, 69,

- 79, 91, 103, 118-120, 122, 124, 180, 234, 242, 251, 257, 260, 270, 271, 274, 276, 287, 300-302, 376, 391s, 402, 411.
- Jacobi, Friedrich-Heinrich: 39, 334.
- Jacobinos: 79, 80, 140, 151, 157, 166s.
- Jacobitas:  
 en Inglaterra: 28, 193.  
 en Oriente: 219, 229s, 434, 442s.
- Jacobo II Estuardo: 186, 209.
- Jaffa*: 235.
- Jais: 140.
- Jandel: 411.
- Jansenio: 83, 91.
- Jansenismo: 17, 21, 31, 55, 62, 83-95, 106, 107s, 116, 131, 193, 300, 376, 413.
- Jaricot, Pauline: 421.
- Jarweh, Miguel: 230, 442.
- Jarweh, Pedro: 442s, 446.
- Jassy: 215.
- Jauhar (cf. Atanasio IV).
- Jazar, Ahmad al-: 220.
- Jefferson: 245.
- Jerusalem: 130.
- Jerusalén: 214, 218, 225, 228, 235s, 432, 434s, 438s, 442.
- Jerusalén, obispado anglo-prusiano en: 323, 433, 435s, 439.
- Jesucristo: 26, 41, 122, 321, 375, 379.
- Jesuitas: 17, 33, 47, 55, 59, 63, 68s, 72s, 74s, 84, 87, 95, 103-116, 119, 122, 124, 132s, 137, 144, 162, 184, 188, 189, 196, 197-205, 208, 209, 218s, 223, 228, 232, 294, 300, 303, 311, 334, 342, 344s, 352, 355, 362, 364, 366, 376, 388, 391, 410, 413, 420s, 423, 434, 437s, 442, 446.
- Jorge III: 164, 192, 194, 314, 363s.
- Jorge IV: 318.
- Joven Italia*: 287.
- José, santo: 229.
- José I, emperador: 59, 141.
- José II, emperador: 74, 76, 95, 99ss, 114, 132s, 140-149, 152, 258, 325, 330, 340.
- José I, obispo de Diarbekir: 231.
- José II, obispo de Diarbekir: 231.
- José III, obispo de Diarbekir: 231.
- José I de Portugal: 113.
- Josefina: 260, 268.
- Josefinismo: 54s, 59, 73, 77, 95, 123, 140-149, 158, 160, 190, 301, 308, 327, 332, 335, 340s, 368, 377, 397.
- Joseph-Clément de Bavière: 92
- Joubeir, Ibn: 230.
- Jourdan, general: 170, 174.
- «Journal de Trévoux, Le»: 33.
- Jouwed, Máximo: 444.
- Jowett, William: 432.
- Juan V de Portugal: 67, 112.
- Juan VI de Portugal: 304.
- Juan XVI, patriarca: 232.
- Juan XVII, patriarca: 232.
- Juan Bautista de la Salle, santo: 412.
- Juan Bosco, santo: 407.
- Juan Eudes, santo: 123, 414.
- Juan María Vianney, santo: 402.
- Jubileo: 280.
- Judíos: 126, 143, 159, 290, 345, 432s, 436.
- Juigné, Mons. de: 151.
- Juilly: 383.
- Juramento revolucionario: 161-163, 169ss, 174, 176ss.
- Jüstel, Joseph-Alois: 341.
- Kachour, Abraham: 445.
- Kant, E., kantismo: 42, 133, 134s, 244, 375, 380, 387.
- Karkafé: 441.
- Kaunitz, Maximilian von: 63.
- Kaunitz-Rietberg, Wenzel von: 73, 141s, 145.
- Keble, John: 322, 323.
- Kentucky: 352.
- Kersten, Pierre: 391.
- Keyser, Hendrick: 183.
- Khazen, Juan: 440.
- Khazen, José al-: 222.
- Khazen, Mons.: 440.
- Khodr: 231.
- Kierkegaard, S.: 312.
- Kingston: 402.
- Kirstemacher: 377.
- Klinkowström: 405.
- Klopstock: 39.
- Kloterneuburg: 124.
- Koehlin: 298.
- Kolowrat: 376.
- Kottwitz, von: 406.
- Kreittmayr: 133.
- Krüdener: 346.
- Krummacher, Friedrich: 403.
- Kudsi, Roccas: 233.

- Kulm: 337.  
 Kurdistán: 434, 435, 438, 439.  
 Küitchuk-Kainardji: 215.
- La Borde: 298.  
 La Cerda, cardenal de: 74.  
 La Chesnaie: 380, 383, 386.  
 La Fare, Mons. de: 172.  
 La Ferronnays: 418.  
 La Haya: 35, 64, 178.  
 La Mettrie, de: 17, 33.  
 La Paz: 198.  
 La Plata: 369.  
 La Révelliére, Louis-Marie: 173.  
 La Rochela: 255.  
 La Salle, Robert de: 203.  
 La Tour du Pin, Mons. de: 171.  
 La Tour du Pin, Patrice de: 407.  
 La Tour Maubourg: 436s.  
 Labardie, Jean de: 126.  
 Labrador, marqués del: 370.  
 Lacordaire, Henri: 383, 386, 387, 388, 403, 404, 411.  
 Lagorsse: 271.  
 Laicos: 83, 86, 88s, 90, 122s, 190s, 194, 211, 294, 301, 314, 322, 330, 345, 356, 381, 390, 399, 405, 420.  
 Lamarck, Jean-Baptiste de: 375.  
 Lamartine, A. de: 400.  
 Lambertini, Próspero (cf. Benedicto XIV).  
 Lambruschini, Luigi: 284s, 299, 304, 311, 347.  
 Lamennais, Félicité De: 34, 286, 291, 300, 309, 375, 380, 382, 383, 385-388, 389, 397, 411, 418.  
 Lamennais, Jean De: 382.  
 Landshut: 137, 300, 334, 377.  
 Lanneau: 434.  
 Lanteri, Bruno: 301, 402.  
 Lanza, Domingo: 219.  
 Lascaris: 427.  
 Latakia: 237.  
 Lausana: 344.  
 Lavalette, Antoine De: 112.  
 Lavater: 41s, 127, 417.  
 Laxismo: 83, 106.  
 Lazaristas: 219, 263, 362, 421, 422, 437, 438.  
 Le Fèvre: 67.  
 Le Franc de Pompignan, Mons.: 159.  
 Le Nôtre: 117.  
 Le Verrier: 374.  
 Leeuwenhoek: 18.
- Legislativa, Asamblea: 163s.  
 Leibniz: 31, 38, 127.  
 Leiden: 33, 96, 126, 133, 141, 184.  
 Leipzig: 127, 141, 217.  
 Leleu: 438.  
 Lemberg: 146, 392.  
 León XII: 273, 278-281, 283, 294, 344, 357, 370, 386, 391, 423, 444s.  
 León XIII: 65, 70, 124, 311, 445.  
 Leonardo de Puerto Mauricio: 122.  
 Leopoldo I de Bélgica: 311.  
 Leopoldo I, emperador: 58, 141, 214.  
 Leopoldo II, emperador: 101, 132, 142, 148, 258.  
 Lesage: 125.  
 Lessing: 27, 38, 39.  
 Level: 383.  
*Levelers*: 40.  
 Lewiswho, W. B.: 432.  
 Lezay-Marnésia: 396.  
 Líbano: 220-224, 226, 228, 248-430, 432, 436, 437.  
 Libermann: 422.  
 Libertad: 19, 30, 33, 37, 42, 68, 69, 147, 159, 177, 178, 180-182, 205, 208, 209s, 245, 253, 259, 292, 309, 311, 349, 351, 386, 390, 431 (cf. Tolerancia).  
 Liebermann, Bruno-Franz-Leopold: 330, 377.  
 Lieja: 35, 36, 86, 92, 175, 308, 391.  
 Liguria, República: 174.  
 Lima: 198.  
 Limburgo: 175.  
 Limerick (cf. Tratado de Limerick).  
 Lingard, John: 393.  
 Lingen: 182.  
 Linz: 342.  
 Lisboa: 31, 35, 113, 196.  
 Lisola: 45.  
 Listz, F.: 416.  
 Litta, cardenal: 316, 442.  
 Littlemore: 323.  
 Liturgia: 86, 89, 91, 101, 129-131, 137-139, 229, 323, 327, 388, 391, 411, 414, 415.  
 Liverpool, Lord: 316, 318.  
 Locke, John: 19, 22, 26, 28, 375.  
 Löhe, Johann-Konrad: 402.  
 Lombardía: 69, 274, 276, 301, 430.  
 Loménie de Brienne, Mons.: 94, 153, 154, 155.  
 London City Mission: 401.  
 «London Journal»: 20.  
 «London Magazine»: 20.

- London Missionary Society: 419, 421.  
 London Society for Promoting Christianity  
 among Jews: 432.  
 Londres: 22, 35, 64, 186, 188, 189, 192,  
 273, 314, 316, 321, 419, 429, 435, 443.  
 Lorena: 87.  
 Lorenz, Martin: 341.  
 Losana, Mons.: 442, 446.  
 Luis I de Baviera: 333-335, 380-411.  
 Luis XIV: 17, 45, 51, 58, 59, 84, 88, 107,  
 170, 204, 268.  
 Luis XV: 71, 88, 107, 112, 215, 226.  
 Luis XVI: 153-164, 220.  
 Luis XVIII: 169, 274, 279, 292s, 303,  
 332, 396, 430.  
 Luis Felipe: 298, 299s, 389, 423.  
 Luis María Grignon de Montfort, santo:  
 120.  
 Luisiana: 352, 354, 356.  
 Lovaina: 46, 83, 92, 96, 146, 147s, 176,  
 308s, 311, 389, 391.  
 Lowaizeh: 440.  
 Lowenbrück: 406.  
 Lowndes, Isaac: 432.  
 Lucas, Frederick: 321.  
 Lucca: 301.  
 Lucca, Giacomo di: 222.  
 Lucerna: 344.  
 Lunéville: 326.  
 Lutero, luteranos, luteranismo: 36, 59,  
 126, 181, 184, 256, 312, 339, 362, 378,  
 436.  
 Luxemburgo: 94, 146, 147, 312.  
 Lyon: 255, 257, 263, 389, 406, 410, 421.
- Maass, F.: 149.  
 Mabillon, Jean: 118, 121.  
 Macanaz, Rafael: 67, 113.  
 Macaulay: 70.  
 Macchi, nuncio: 290, 403.  
 Maccrata: 391.  
 Madrid: 35, 59, 370.  
 Maestricht: 86, 92, 168.  
 Magdalena-Sofía Barat, santa: 412.  
 Magdeburgo: 185.  
 Maguncia: 96-101, 131, 138, 258, 330,  
 335, 376, 377.  
 Mahmud II: 428, 430.  
 Mai, Angelo: 392.  
 Maillet: 232.  
 Maintenon, Mme. de: 17s, 85.  
 Maistre, Joseph De: 34, 291, 385, 397,  
 404.
- Malabar: 62, 109.  
 Malebranche: 375.  
 Malinas: 85, 92, 171, 308, 310, 403.  
 Malta: 215, 427, 432, 436.  
 Ma'nidas: 219.  
 Manitoba: 365.  
 Manning, Henry: 323.  
 Mansi, Giovanni: 121.  
 Mantua: 80.  
 Manuel III de Saboya: 66.  
 Manz, Georg-Joseph: 380.  
 Mar Behnam: 230.  
 Mar Hindi Zona: 230.  
 Marat: 164.  
 Mandine: 230, 434.  
 Maréchal, Ambroise: 354.  
 Margarita María de Alacoque, santa: 123.  
 María, devoción a: 414s.  
 María Antonieta: 159, 163, 164.  
 María Cristina de España: 303.  
 María de la Encarnación, ursulina: 203.  
 María Estuardo: 27.  
 María Teresa de Austria: 69, 73, 74, 100,  
 114, 115, 132, 140, 141-149.  
 Marianistas: 412.  
 Maricourt: 383.  
 Mariott, Charles: 323.  
 Maristas: 422.  
 Marivaux: 125.  
 Maronitas: 218, 220-224, 229, 234, 428,  
 433, 437, 439s, 446.  
 Marron, Paul-Henri: 260.  
 Marsella: 112, 413.  
 Martini, Carlos Antonio de: 132.  
 Martiniana, cardenal: 251.  
 Martinica: 112, 202.  
 Marx, Karl: 244.  
 Maryland: 206-211, 352-354.  
 Massachusetts: 202, 206, 358.  
 Matar, Agapios: 441.  
 Materialismo: 375.  
 Matilde de Hackeborn, santa: 123.  
 Mattei, cardenal: 79, 82.  
 Maurepas: 227.  
 Maury, cardenal: 269.  
 Maximiliano II, emperador: 141.  
 Maximiliano III José: 133.  
 Maximiliano IV José: 327.  
 Maximiliano Francisco de Austria: 100,  
 101, 132, 142.  
 Maximiliano Manuel de Baviera: 85.  
 Maynooth, seminario de: 313, 319.  
 Mazarino: 43, 44.  
 Mazenod, Mons. de: 412.

- Mazloum, Maximos III: 228, 430, 437, 441-443, 446s.  
 Mazzini, Giuseppe: 287.  
 M'Cauley: 435.  
 Méan, Francisco Antonio de: 36, 308, 310.  
 Mecklenburg-Schwerin, Adolfo Federico de: 404.  
 Medici: 64, 279.  
 Meersburgo, seminario de: 327.  
 Méjico: 198, 352, 362, 366, 370, 371.  
 Meliapur: 424.  
 Melk: 124.  
 Melkitas: 219, 220, 224, 225-229, 430, 431, 437, 441s.  
 Melun, Armand de: 407.  
 Melzi d'Eril, Francesco: 257.  
 Mendelssohn, Félix: 416.  
 Mendelssohn, Moses: 38.  
 Mennonitas: 311.  
 Mercedarios: 196.  
 Mercy: 171.  
 Merkle, Sebastián: 149.  
 Mérode, Henri de: 390, 405.  
 Mesopotamia: 434, 438, 443.  
 Metodismo: 41, 89, 127, 313, 362, 363, 365, 369.  
 Metternich: 134, 148, 276, 277, 278, 284, 331, 335, 338, 341, 342, 385, 387.  
 Meur, Vicente de: 122s.  
 Mezzofanti: 392.  
 Midlands: 186, 314, 316.  
 Migazzi, cardenal: 133.  
 Migne: 384.  
 Migné: 414.  
 Miguel de Portugal, don: 304.  
 Milán: 59, 78, 80, 251, 260, 413.  
 Milde, Mons.: 341.  
 Milley, Claude-François: 122.  
 Milner, John: 316, 393.  
 Milton: 28.  
 Minden: 338.  
 Miollis, general: 267.  
 Miollis, Mons.: 413.  
 Mirabeau: 38, 151, 159.  
 Misión de Francia: 294.  
 Misión de Holanda: 62, 83, 85, 92, 93, 178, 182.  
 Misión del Norte: 66, 184.  
 Misiones, sociedades misioneras: 45, 107, 120, 123, 128, 195-198, 210, 215-219, 225-227, 243, 286, 352, 419-425, 432-439 (cf. América, Paraguay, Ritos chinos, etc.).  
 Misiones extranjerías: 263, 420, 423, 436.  
 Misiones interiores: 119, 294, 403.  
 Mississippi: 199, 362.  
 Missouri: 199.  
 Mística: 40, 86, 116, 121s, 127, 334, 379.  
 Mo'allakah: 437.  
 Módena: 95, 301.  
 Moere, Van der: 391.  
 Mohamed II: 213.  
 Mohilev: 345.  
 Möhler, Johann-Adam: 313, 323, 375, 379, 415.  
 Molina, cardenal: 67.  
 Moltke: 429.  
 Mombello: 80.  
 Monarquía: 30, 107, 163, 172, 241, 258.  
 Monk, María: 358.  
 Mons: 443.  
 Montalembert, Charles de: 300, 383, 386, 387, 406, 416, 417.  
 Montalto: 282.  
 Monte Líbano (cf. Concilio de Monte Líbano).  
 Montes, Lola: 335.  
 Montesquieu: 29, 30, 32, 38, 70.  
 Montgelas, Maximiliano José de: 327, 330, 332, 335.  
 Monticelli: 279.  
 Montmorency, Mathieu de: 404, 406.  
 Montmorency-Laval, François de: 204.  
 Montreal: 364ss.  
 Moral: 17, 21, 26, 38, 119, 135-137; 140, 298, 413, 418.  
 Moralismo: 86, 322.  
 Moravos (cf. Hermanos moravos).  
 More, Hannah: 322.  
 Moreau: 412.  
 Morelos: 367.  
 Mormones: 362.  
 Morse, Samuel: 358.  
 Moscú: 345.  
 Mosul: 219, 230, 231, 438, 443s.  
 Mountain: 364s.  
 Mozart: 125.  
 Muhammad Alí: 427s, 444.  
 Müller, Adam: 341, 404.  
 Mun, Albert de: 407.  
 Munich: 98, 99, 100, 134, 327, 332, 334, 377, 379s, 405.  
 Münster: 131, 141, 183, 325, 330, 337, 377, 402, 405.  
 Murat: 267, 271, 274.  
 Música sagrada: 125, 416.  
 Musky: 236.

- Mussabini, Mons.: 439.  
 Mutschelle, Sebastián: 134, 140.  
 Musschenbrock, van: 18.  
 Muzi, Juan: 369s.
- Nabk: 443.  
 Nablús: 429.  
 Nacional, Iglesia: 96, 129, 131, 132, 141, 143, 326.  
 Nakkar, Matta: 443.  
 Namur: 35, 147, 177.  
 Napoleón: 39, 78-82, 170, 174, 215, 220, 247-271, 274s, 279, 292, 294, 299, 301, 302, 315, 326, 330, 419, 427, 436.  
 Nápoles: 50, 59, 60s, 66, 69, 73, 79, 82, 97, 107, 112s, 118s, 271, 273, 274, 276, 278, 301, 410.  
 Narváez: 304.  
 Nassau: 335s.  
 Native American Association: 359.  
 Navarino, batalla de: 433.  
 Nazarenos: 416.  
 Nazaret: 236, 438.  
 Neale, Léonard: 354.  
 Neander, Johann-August: 378s.  
 Neercassel, Jean van: 85, 93.  
 Neff, Félix: 298.  
 Nélis, Mons. De: 176.  
*Neminem profecto*: 445.  
 Neoclasicismo: 117, 124, 417.  
 Noegüelfo: 287.  
 Nepotismo: 43, 50, 54, 76.  
 Nestorianos: 231, 434s, 438.  
 Neuendettelsau: 402.  
 New-Hampshire: 206.  
 Newman, John-Henry: 128, 320s, 322s, 395, 405, 413s.  
 Newton, Isaac: 23.  
 Nicolai: 38, 134.  
 Nicolás I: 346s, 418.  
 Nicolay, De: 172.  
 Nicolayson, I.: 433, 435.  
 Nicole, Pierre: 86.  
 Niebuhr: 336.  
 Nîmes: 179.  
 Nissibin: 429.  
 Niza: 77.  
 Noailles, Alexis de: 404, 406.  
 Noailles, Louis-Antoine de: 86ss.  
 Nobleza: 20, 29, 36, 117, 182, 291s.  
 Noot, Hein van der: 148.  
*Norddeutsche Missionsgesellschaft*: 419.  
 Norfolk, duque de: 187, 357.
- Normandía: 199.  
*Nouvelles ecclésiastiques*: 89.  
 Novalis: 134.  
 Nueva Brunswick: 365.  
 Nueva Escocia: 199, 365.  
 Nueva Granada: 370s.  
 Nueva Jersey: 206.  
 Nueva York: 206, 209s, 353s, 357, 358, 359.  
 Nueva Zelanda: 419.  
 Nuevo Méjico: 352.
- Oblatos de María Inmaculada: 366, 412.  
 Oceanía: 419, 421s.  
 O'Connell: 317-321, 349.  
 Odescalchi, Benedicto (cf. Inocencio XI).  
 O'Higgins: 369.  
 Oléron: 172, 177.  
 Olmütz: 146.  
 Omar, Daher: 220.  
 Onesti-Braschi, Giulia: 76.  
 Onesti-Braschi, Luigi: 76, 80.  
 Onesti-Braschi, Romoaldo: 76.  
 Ontario: 364.  
 Ontologismo (cf. Rosmini).  
 Opstraet, Johan: 92, 146.  
 Optimismo: 27, 31.  
 Oratorio, oratorianos: 85, 103, 108s, 112, 196, 197, 383.  
 Orden de San Antonio: 444.  
 Orden Teutónica: 44.  
 Oriel, colegio de: 322.  
 Orientalismo: 222.  
 Orleáns, duquesa de: 299.  
 Orleáns, Felipe de: 88.  
 Orsi, Giuseppe: 121.  
 Orsini, Pietro Francesco (cf. Benedicto XIII).  
 Ortodoxa, Iglesia: 91, 94, 213s, 218, 224s, 229, 245, 347, 385, 418, 433, 446.  
 Osnabrück: 184.  
 Oster, Louis-Nicolas: 184.  
 Ostia: 72, 278.  
 Otobeuren: 334.  
 Oud-Bisschoppelijke Clerezie (Iglesia vetero-católica de Utrecht): 47, 73, 92.  
 Ourmia: 434, 438.  
 Ouspenskij, Porphyrios: 439.  
 Overbeck, Federico: 405, 416.  
 Overberg, Bernard: 131, 330, 377, 402, 405.  
 Oxford: 40, 192, 322s, 443.

- Oxford, movimiento de: 323s, 399.  
 Ozanam, Frédéric: 34, 123, 390, 404, 407.
- Pacca, Bartolomeo: 100, 267, 271, 274, 275, 331.  
 Paccanari, Nicolás: 410.  
 Pacheco: 369.  
 Paderborn: 184, 337.  
 Padua: 250.  
 Paine, Thomas: 363.  
 Paz clementina: 83.  
 Palatinado: 99, 133.  
 Palestina: 218.  
 Pamiers: 84.  
 Paolucci, cardenal: 62s.  
 Papa: 43-82, 160, 259, 273-287, 385, 396s.  
 Papin, Denis: 108.  
 Papineau, Louis: 365.  
 Paraguay: 109-112, 196, 368.  
 Paray-le-Monial: 123.  
 Pâris, François de: 40, 89.  
 París, 35, 40, 64, 90, 94, 142, 154, 155, 157, 164, 174, 192, 258s, 268, 269, 284, 290, 389, 406, 416s, 422.  
 París, tratados de (cf. Tratados de París).  
 Parma: 64, 73, 81, 113, 250, 301.  
 Parsons, Levy: 432.  
 Pascal: 23.  
 Pasionistas: 120.  
 Passarowitz: 214.  
 Passau: 332.  
 Passerat: 411.  
 Pastor, von: 54, 66.  
 Pastoral: 83, 86s, 118 (cf. Catequesis).  
 Patriarcas: 445-447 (cf. Maronitas, Melkitas, Iglesia Ortodoxa, Propaganda, etcétera).  
 Patronato real: 67, 113, 196, 368-371, 420, 424.  
 Pablo I: 345, 410, 418, 427.  
 Pablo de la Cruz, santo: 120.  
 Padres del Espíritu Santo: 263.  
 Padres de la Fe: 262, 410.  
 Padres de la Santa Cruz: 366, 412.  
 Padres y Damas de Sión: 383.  
 Pavía: 146.  
 Pavillon, Nicolás: 84.  
 Payne, William: 190.  
 Países Bajos:  
 del Norte: 18, 35, 85, 86, 88s, 125s, 140, 145, 148, 170, 177, 307-312, 420s (cf. Bátava, República; Provincias Unidas);  
 del Sur: 35, 45, 48, 85s, 91-95, 140, 146, 164, 168, 170, 175-176, 188, 193 (cf. Bélgica).  
 Pecci, papa (cf. León XIII).  
 Pedro de Brasil, don: 304.  
 Pedro I de Rusia: 214.  
 Pedro Canisio, santo: 139.  
 Peel, Robert: 318s.  
 Pekín: 108.  
 Penn, William: 41, 209.  
 Pennsylvania: 41, 206, 209ss, 354.  
 Pequeña Iglesia: 255.  
 Pereira: 166.  
 Périer, Casimir: 285.  
 Perkins, J.: 434.  
 Perkins, William: 39s.  
 Perrone: 391.  
 Persia: 218, 434.  
 Perthes, Justus: 334.  
 Perusa: 391.  
 Pestalozzi: 131.  
 Petitpied: 87.  
 Petre, Benjamín: 189, 210.  
 Petre, Robert Lord: 191.  
 Pez, Bernhard: 121.  
 Pez, Hieronymus: 121.  
 Philips, Ambrosio: 405.  
 Piacenza: 64, 376.  
 Piacenza, Paolo di: 234.  
 Piamonte: 257, 278, 385, 405s.  
 Pichegru: 170, 174.  
 Picot, Michel: 406.  
 Picquet, François: 229, 231.  
 Pieracchi: 79.  
 Pietismo: 35, 39-42, 126-128, 312, 334, 339, 378.  
 Pilat, Joseph-Anton: 341.  
 Pío IV: 99.  
 Pío V, santo: 43, 181.  
 Pío VI: 48, 55, 75-82, 99s, 119, 145, 159ss, 164, 169, 171, 230, 247, 250s.  
 Pío VII: 32, 81s, 116, 250-271, 273ss, 277, 279, 283, 292, 315s, 326, 330, 333, 335, 345s, 351, 355, 357, 369s, 276, 397, 400, 410s, 423, 430, 437, 440, 444.  
 Pío VIII: 282, 299, 337, 371, 444.  
 Pío IX: 120, 124, 180, 319, 347, 351, 439, 444.  
 Pío XI: 109.  
 Pistoia (cf. Sínodo de Pistoia).  
 Pitra, Dom: 384.  
 Pitt, William (el joven): 191s, 314.  
 Pitt, William (el viejo): 187.  
 Placet: 36, 132s, 145, 308, 333, 335.



- Plessis, Mons.: 364s.  
 Plunket, William: 317.  
 Polignac, Jules de: 295, 406.  
 Polignac, Melchior de, cardenal: 58.  
*Policanti*: 247, 282.  
 Polonia: 45, 48, 115, 124, 127, 160, 345-347, 392.  
 Pombal: 113.  
 Pomerania: 127.  
 Pompadour, Mme. de: 107, 162.  
 Ponte-Corvo: 50.  
 Ponzio: 71.  
 Popayán: 367.  
 Pope, Alexander: 29, 37, 188.  
 Portalis, Jean-Etienne: 254s, 257.  
 Porto d'Anzio: 279.  
 Port-Royal: 83, 88, 83, 107.  
 Portugal: 37, 45, 67, 73, 95, 97, 107, 110, 112, 119, 195-199, 304, 420, 424.  
 Posen: 337, 338.  
 Posnania: 336.  
 Postdam: 185.  
 Poullard: 221.  
 Poullart des Places, Claude: 120.  
 Poynter: 316, 393.  
 Pracher, Beda: 138.  
 Pradt, Mons.: 386.  
 Praga: 146, 341, 392.  
 Precipiano, Humberto de: 85, 92.  
 Premonstratenses: 83, 145, 311.  
 Prensa: 20, 28, 131, 292, 293, 301, 309, 390.  
 Presbiterianos: 313, 321, 362, 365, 369.  
 Prévost, abate: 125.  
 Prevost, George: 364.  
 Primitivismo: 137.  
 Princethorp: 192.  
 Príncipe Eduardo: 199.  
 Probabilismo (cf. Laxismo).  
 Propagación de la Fe (Sociedad): 406, 421s.  
 Propaganda: 93s, 178, 184, 196, 202, 203s, 210ss, 218s, 222, 225-228, 233, 234, 237, 280, 283, 351, 354, 370, 420, 423s, 438s, 443, 445-447.  
 Protestant, The: 358.  
*Protestant Association*: 358.  
 Protestantismo: 39, 34s, 65, 125-128, 143, 159, 179, 245s, 256s, 290, 295-299, 310, 311s, 333, 336s, 339s, 358-363, 374, 377-379, 400, 401s, 418-420, 431-436.  
 Proudhon: 34, 290.  
 Providencia: 22, 34.  
 Provincias Unidas: 18-20, 30, 36, 37, 44, 45, 61, 65, 126, 179-185 (cf. Países Bajos del Norte).  
 Prusia: 47, 51, 59, 60, 65, 100, 115, 148, 164, 170, 185, 215, 258, 325-332, 336-338, 377, 429, 435.  
 Pugin, August Welby: 415, 417.  
 «Puntualización» de Ems: 98-100, 132, 134.  
 Puritanos: 206, 208.  
 Pusey, Sdward: 323.  
 Pyt, Henri: 298.  
 Qara'li, 'Abdallah: 221.  
 Quarantotti, Mons.: 316.  
 Quebec: 202-205, 210, 364, 365.  
 «Quebec, Acta de»: 202, 205, 211, 363.  
 Quesnel, Pasquier: 85-88, 91, 93, 108, 146, 192.  
 Quesnelianismo: 55, 85, 107.  
 Quietismo: 17, 21, 116, 122, 127, 131  
 Quito: 370.  
 Quonieh: 428.  
 Quotayié: 428.  
 Rabban Hurmuz: 443.  
 Racionalismo: 22, 26, 34, 91, 128, 136, 325, 363, 376, 381, 389, 404.  
 Radet: 267.  
 Rahhawi, Abd'el-Masih al-: 230.  
 Rama: 235.  
 Rancé, Armand de: 118.  
 Ranke: 70, 378.  
*Ranters*: 41.  
 Räs, Andreas: 377.  
 Rastatt (cf. Congreso de Rastatt).  
*Ratio studiorum*: 108.  
 Ratisbona: 101, 279, 326, 332, 334, 380.  
 Ratisbona, acuerdo de: 258, 326s.  
 Ratisbonne: 383.  
 Rautenstrauch, Franz Stephan: 133.  
 Rávena: 281.  
 Razón de Estado: 43, 45.  
 Ré: 172, 177.  
 Rechberg, conde de: 332.  
 Rechid Pachá: 429.  
 Recoletos: 199, 352, 364.  
 Redentoristas: 118, 334, 342, 362, 376, 411.  
 Reforma (cf. Protestantismo).  
 Regalías: 84.  
 Regalismo (cf. España, Galicanismo, Josefianismo, etc.).

- Reichensberger: 417.  
 Reims: 293.  
 Religión natural: 23, 26, 32, 36, 38, 130, 134.  
 Religiosas de San Pablo de Chartres: 411.  
 Remonstrantes: 126, 311.  
 Renania: 96-101, 183, 336.  
 Rendu, Rosalie: 407.  
 República bávara: 170, 174, 177s.  
 Réunion, La: 423.  
 Revivalismo, despertar: 40, 294, 298, 311, 313, 321, 363, 403.  
 Revolución americana: 190, 205, 210s, 352, 363s.  
 Rezzonico, Carlo, papa (cf. Clemente XIII).  
 Rhode Island: 206.  
 Ricci, Lorenzo: 115, 124.  
 Ricci, Matteo: 108.  
 Richard: 382.  
 Richardson: 125.  
 Richelieu, cardenal: 43.  
 Richelieu, duque de: 293.  
 Richer, Edmond: 86, 98.  
 Richerismo: 90, 98, 107.  
 Richmond: 354.  
 Richmond, duque de: 187.  
 Riegger, Paul-Joseph von: 132, 134.  
 Righet, Mons.: 233, 444.  
 Rigorismo: 17, 19, 29, 90, 93, 109, 192, 400, 413.  
 Rímini: 74.  
 Rin: 78.  
 Rio, François: 417.  
*Risorgimento*: 90, 242, 285, 287, 300.  
 Ritos: 68.  
   chinos: 62, 108s, 420.  
   latinos: 233-235, 424.  
   orientales: 233-235, 424.  
 Rivarola, cardenal: 274, 281.  
 Rivet, Mons.: 401.  
 Roberto Belarmino, santo: 72, 99.  
 Robespierre: 34, 90, 151, 165-168, 173.  
 Rococó: 124.  
 Rodt, cardenal: 72.  
 Roger I de Sicilia: 61.  
 Rohan, cardenal de: 153.  
 Rohrbacher: 383.  
 Rojas: 368.  
 Roma: 47, 59s, 76-81, 82, 124, 162, 174, 188, 193, 221, 222, 223, 229, 250, 266s, 271, 277, 279, 280, 281, 285, 320, 327, 383, 391, 400.  
 Romana, República: 81, 174.  
 Romanticismo: 34, 35, 137, 244, 312, 330, 333, 334, 339, 341, 377, 384, 388, 396, 404, 413.  
 Romaña: 174, 250, 284, 285.  
 Roothan: 410, 423, 437.  
 Rose: 436.  
 Rosetta: 236.  
 Rosmini-Serbati, Antonio: 286, 301, 392, 399, 402.  
 Rothenburgo: 335.  
 Rotterdam: 19s, 420.  
 Rousseau, Jean-Jacques: 32, 34s, 37, 39, 42, 73, 121, 125, 132, 134, 167, 388.  
 Rovereto: 392.  
*Royal Society*: 22.  
 Royer-Collard: 292.  
 Ruán: 203s, 389.  
 Rusia: 51, 81, 115, 160, 214, 215, 218, 266, 270, 342, 344-347, 410, 418, 427, 428s, 438.  
 Russell: 319.  
 Ruysch: 18.  
 Ryland, Witzius. *ver.*  
 Ryusburg: 127.  
 Rynwyk: 89.  
 Saboya: 52, 61, 66, 73, 77, 97.  
 Sacchetti, cardenal: 52.  
 Sacerdotes del Sagrado Corazón: 410.  
 Sacramentos: 18, 131, 135, 137, 413  
 Sacripanti, cardenal: 230.  
 Sacro Imperio Romano: 48, 325, 331.  
 Safar, Atanasio: 230.  
 Sagrado Corazón: 123s, 223, 414.  
 Saifi, Eutimio: 226s, 229.  
 Sailer, Johann Michael: 39, 133, 134, 135, 137, 330, 334, 375, 379, 401s, 415, 418.  
 Saint-Gall: 344.  
 Saint-Laurent-sur-Sèvres: 120.  
 Saint-Omer: 188, 191, 352.  
 Saint-Priest: 218.  
 Saint-Simon, Henri de: 34, 244.  
 Sajonia: 98, 184.  
 Salerno: 118.  
 Salvador, El: 370.  
 Salzburgo: 99, 134, 326, 340.  
 Salzmann: 131.  
 Samhiri, Antonio: 443.  
 San Cristóbal: 202.  
 San Florián: 124.  
 San Juan de Acre: 215, 220, 228, 236, 428s.  
 San Luis de los Franceses: 383.

- San Mauro (cf. Benedictinos).  
 San Petersburgo: 347, 392.  
 San Salvador (cf. Concilio de San Salvador).  
 San Sulpicio: 171, 355.  
 San Vicente de Paúl (cf. Conferencias, Hijas de la Caridad).  
 Sani'ah, Dionisio Chokrallah ibn: 230.  
 Santa Marta: 370.  
 Santa Sofía: 213.  
 Santiago: 369.  
 Santo Domingo: 198.  
 Santo Oficio: 274.  
 Santo Sepulcro, Confraternidad del: 225  
 Sarpi, Paolo: 98.  
 Savigny: 334.  
 Savona: 268-270, 271.  
 Scaramelli, Giambattista: 121.  
 Scharfeh: 224.  
 Schbenieh: 224, 230.  
 Schelling: 334, 375.  
 Schiller: 39.  
 Schimmelpenninck: 38.  
 Schlain, Conrad: 124.  
 Schlegel, Friedrich: 341, 404.  
 Schleiermacher, Friedrich: 334, 374, 375, 378s, 399.  
 Schneider, Eulogio: 140.  
 Scholarios, Jorge: 213.  
 Schönborn, Franz Georg von: 96.  
 Schrörs, Heinrich: 149.  
 Schubert, Franz: 416.  
 Schubert, Gottfried H.: 435.  
 Schwyz: 344.  
 Scott, Walter: 417.  
 Sebastiani: 427.  
*Seekers*: 40s.  
 Selim III: 215.  
 Seminarios: 63, 120, 175, 192, 204, 259, 293, 308, 355, 364, 375, 377, 381, 403, 413, 440.  
 Seminarios generales: 133, 146, 147, 148, 342.  
 Semler: 130.  
 Senegal: 423.  
 Senfft-Pilsach, Friedrich von: 404.  
 Sens: 89.  
 Ser Supremo: 26, 159, 166, 167, 173.  
 Seton, Elisabeth: 362, 405.  
 Sève, Soleimán Pachá: 428s.  
 Severoli, nuncio: 258, 278, 340.  
 'S-Gravesande: 18.  
 Seward: 359.  
 Shelley: 187.  
 Shrewsbury, Lord: 187, 405.  
 Sicilia: 61, 62, 66.  
 Sidón: 218, 220s, 222, 226, 237, 430.  
 Siena: 80.  
 Siestrzencewicz, Mons.: 345.  
 Siéyès, Emmanuel-Joseph: 156.  
 Signay, Mons.: 366.  
 Silesia: 66, 116, 140, 143, 185, 336, 337, 338.  
 Silvestre el Chipriota: 226.  
 Sincretismo: 108, 127.  
 Sinigaglia: 279.  
 Sínodos:  
   de Bkerké (cf. Bkerké);  
   de Dordrecht (cf. Dordrecht);  
   de Joun: 277;  
   de Monte Líbano (cf. Concilio de Monte Líbano);  
   de Pistoia: 91, 130, 132;  
   de San Salvador (cf. Concilio de San Salvador);  
   de Utrecht (cf. Utrecht).  
 Sión: 344.  
 Siria: 215, 220, 428-430, 433s, 437, 442, 446.  
 Siriacos: 224, 431.  
 Sistovo: 215.  
 Sixto V: 43, 65.  
 Slingelandt, Simon van: 36.  
 Smith, Eli: 434.  
 Smith, Sidney: 428.  
 Socher: 140.  
 Social, catolicismo: 389s, 406.  
 Socialismo: 34, 290, 389s.  
 Sociedad: 17, 19s, 29, 47, 54, 143, 152s, 157s, 182, 187, 196s, 209, 241-244, 286, 289, 320, 349s, 363, 367, 389, 399.  
 Sociedad del Corazón de Jesús: 410.  
 Society for promoting Christian Knowledge: 435.  
 Socinianos: 41, 126, 186.  
 Sofía Barat, santa (cf. Magdalena-Sofía Barat).  
 Soglia, nuncio: 100.  
 Solesmes: 384, 411, 415.  
 Soleure: 344.  
 Solimán II: 214.  
 Solís, De, cardenal: 74.  
 Somaglia, Giulio-Maria della: 279s, 370.  
*Sonderbund*: 344.  
 Sonnenfels, Joseph von: 132.  
 Sorbona: 32, 46, 83, 87s.  
 Sordi, hermanos: 376.  
 Southgate, Horatio: 434.

- Spalding: 130.  
 Spandau: 185.  
 Spangenberg, Jakob Georg von: 96.  
 Spannagel: 142.  
 «Spectator»: 20.  
 Spener, Philipp-Jakob: 127.  
 Spiegel: 337, 380.  
 Spina, Mons.: 251, 276.  
 Spinoza: 127, 244.  
 Spira: 332.  
 Spittler: 435.  
 Spoleto: 279, 410.  
 Stadion, Friedrich: 134.  
 Staël, Auguste de: 298.  
 Stattler, Benedikt: 133, 137.  
 Staudenmaier: 379.  
 Steele: 20.  
 Steen, Jan: 183.  
 Sttenoven, Cornelius: 94.  
 Stendhal: 282.  
 Stensen, Niels: 184.  
 Sterckx, Engelbert: 309s, 311, 401, 412.  
 Stevenistas: 177.  
 Stevens, Cornelius: 177.  
 Stöger: 147.  
 Stolberg, von: 341, 377, 404s.  
 Strachey, Lytton: 27.  
 Strauss, David Federico: 375, 379.  
 Stubenberg, Joseph von: 330.  
*Sturm und Drang*: 39.  
*Süddeutsche Zeitung*: 336.  
 Suecia: 127, 182, 184, 313.  
 Suiza: 30, 73, 119, 140, 165, 174, 298, 342-344, 411, 420, 435.  
 Sulaka: 231.  
 Sulpicianos: 203-205, 212, 263, 355, 362, 364.  
 Sumner, John: 322.  
 Surinam: 128.  
 Swammerdam: 18.  
 Swedenborg, Emmanuel: 127, 313.  
 Swieten, Gerard van: 132, 141, 144, 183.  
 Swift: 125.  
 Swinburne: 187.  
 Széchenyi: 341.  
  
 Tabaraud: 418.  
*Tablet, The*: 321.  
 Tahití: 419.  
 Talleyrand: 38, 153, 157, 159, 161s, 174, 255.  
 Tallien: 168.  
 Talon, Jean: 203.  
  
 Tanass, Serafin: 226, 229.  
 Tanucci, Bernardo: 66, 119.  
 Taparelli: 376.  
 Tarragona: 303.  
 «Tatler», el: 20.  
 Tchesmé: 215.  
 Tchoukourian, Agop: 430.  
 Tegernsee: 333.  
 Tejada, Ignacio Sánchez de: 370.  
 Tejas: 352.  
 Tencin, cardenal de: 21, 63.  
 Teofilantropía: 90, 173.  
 Teología. 21, 86, 108, 120s, 126, 129-140, 283, 322, 375-393.  
 Teresa, santa: 117.  
 Tersteegen, Gerhard: 127.  
*Test Act*: 186.  
 Theiner, hermanos: 399.  
 Thémines, Mons.: 255.  
 Thénard: 374.  
 «Theologische Quartalschrift»: 379.  
 Throckmorton, Sir: 191.  
 Thugut: 79.  
 Thyssen, Henry: 402.  
**Tindal, Matthew: 26.**  
**Tiro: 279.**  
 Tirol: 146.  
 Tischendorf: 378.  
 Tits, Arnold: 391.  
 Tívoli: 250.  
 Tiyyan, Yussef: 223, 439.  
 Tocqueville, Alexis de: 291, 349.  
 Toland, John: 26.  
 Toledo: 302.  
 Tolentino: 80, 257, 274.  
 Tolerancia: 19, 28s, 38, 130, 143, 154, 177, 180, 182, 184, 186s, 206, 208, 211, 256, 295, 315, 333, 344, 349, 358, 367.  
 Tomismo: 22, 286, 376, 393.  
 Tootell, Hugh: 189.  
 Toronto: 366.  
 Torrigiani, cardenal: 72.  
 Toscana: 36, 52, 64, 73, 130, 301.  
 Tournai: 269.  
 Tournely: 410.  
 Tournon, Charles de: 109.  
 Tradden, Adolph von: 406.  
 Trapenses: 118, 154, 158, 263, 362, 405.  
 Tratado:  
   de Amiens: 427;  
   de Andrinópolis: 428;  
   de Aquisgrán: 69;  
   de Basilea: 78, 325;

- de Campo-Formio: 325;  
 de La Haya (1720): 62;  
 de La Haya (1795): 174;  
 de Limerick: 193;  
 de Nimega: 44;  
 de París (1763): 202, 205;  
 de París (1814): 273;  
 de los Pirineos: 43, 44, 51;  
 de Utrecht (cf. Congreso de Utrecht);  
 de Versalles: 211;  
 de Westfalia: 43, 44, 46, 53, 179, 184,  
 185, 339.  
 Tréveris: 96-100, 337.  
 Triest, Pierre-Joseph: 402.  
 Trioche, Mons.: 439, 444.  
 Trípoli: 218, 220, 221, 226, 237, 433.  
 Troyes: 269.  
 Trusteeísmo: 356s.  
 Tschoudy, Melchior: 432.  
 Tubinga: 377, 379, 402, 415.  
 Turcos: 45, 51, 61, 213.  
 Turgot: 32.  
 Turín: 81, 123, 413.  
 Turquía: 50, 168, 213-238, 427.
- Ubags, Casimir: 391.  
 Ulster: 193.  
 Ultramontanismo: 71, 385, 388, 398, 415,  
 418.  
 Umbría: 284.  
 Uniatas: 218, 220, 225-235, 345, 442-447.  
 Unitarianos: 362.  
 «Univers, L'»: 406.  
 Universidad (cf. Enzeñanza).  
 Unterwald: 344.  
 Urbano VIII: 108, 227.  
 Urbino: 267.  
 Uri: 344.  
 Ursulinas: 358, 423.  
 Uruguay: 110.  
 Utrecht: 36, 47, 73, 89, 9-94, 97, 126, 133,  
 177, 357.
- Valais: 344.  
 Valaquia: 120.  
 Valence: 81, 247.  
 Valenti: 48.  
 Valerga, José: 439, 444.  
 Valjavec, F.: 149.  
 Varlet, Dominique: 94.  
 Varsovia: 119, 346.  
 Veldbruck, Franz Karl von: 36.
- Vendée: 120, 163, 290, 414.  
 Venecia: 52, 58, 61, 71, 82, 95, 215, 247.  
 Vercelli: 251.  
 Ver-Huell: 298.  
 Verona (cf. Congreso de Verona).  
 Versalles: 153, 155.  
 Vestidura eclesiástica: 400.  
 Veuillot, Louis de: 406.  
 Vézelay: 417.  
 Viane, François de: 92.  
 Vicarios apostólicos: 93, 184, 186, 188,  
 191, 192, 202, 203, 210s, 219, 233,  
 308, 312, 314, 316, 320, 352, 365,  
 369ss, 438, 444s.  
 Víctor Amadeo de Saboya: 61.  
 Victoria: 370.  
 Vida de fe: 17, 116-120, 395-425.  
 Viella, vizconde de: 430.  
 Viena: 35, 76, 97, 123s, 132, 134, 141,  
 143, 145, 250, 254, 267, 273, 301, 316,  
 326, 330s, 340-342, 344, 392, 430.  
 Villardel, Francisco: 446.  
 Villèle: 293s.  
 Villeneuve-Bargemont, Alban de: 390.  
 Viollet-le-Duc: 417.  
 Virginia: 206, 208, 210, 351, 354, 357.  
 Visitandinas: 122s, 414, 437.  
 Voetius, Gisbert: 39, 126s.  
 Volney: 17, 34, 73, 220.  
 Voltaire, volteranismo: 17s, 21, 29, 30-  
 32, 34, 37s, 39, 70, 73, 82, 115, 151,  
 290, 292, 382, 388.  
 Vonck, Jan-Frans: 148.  
 Vondel: 183.
- Wadi Natrun: 221.  
 Walmesley: 189.  
 Walpole: 36.  
 Walsh, Robert: 434.  
 Wamboldt: 331.  
 Washington: 359.  
 Washington, George: 38, 358.  
 Waterkein, Henri: 391.  
 Waterloo: 274.  
 Watson, Joshua: 322.  
 Weishaupt, Adam: 134, 327.  
 Wellington: 318.  
 Werkmeister, Leonhard: 138.  
 Werner, Zacharias: 341.  
 Wesley, John: 40s, 128, 321.  
 Wessenberg, Konstanz Ignaz-Heinrich von:  
 138-140, 327, 331.  
 Westfalia: 336.

- Westminster: 323.  
 Wichern, Johann-Henrich: 407.  
 Wieland: 39.  
 Wilberforce: 322s, 405.  
 Wilno: 345, 392.  
 Winchester: 27, 188.  
 Winter, E.: 149.  
 Winter, Guy-Antoine: 138.  
 Wiseman, Nicolás: 283, 302s, 323, 393.  
 Wittelsbach: 36, 133 (cf. Baviera).  
 Wolf, Joseph: 432s.  
 Wolff, Betje: 125.  
 Wolff, Christian: 38.  
 Worcester: 189.  
 Worms: 138.  
 Wupper: 127.  
 Württemberg: 127, 326, 330s, 335s, 377,  
 419.  
 Würtzburgo: 134, 135, 332, 377.
- Yohann el-Helou: 440.
- Zaccharia, Francisco: 121.  
 Zallwein, Gregor: 134.  
 Zeist: 89.  
 Zelada, cardenal: 78.  
 Zelanti: 53, 58, 62s, 74, 247, 267, 277,  
 278, 281, 283s, 316.  
 Zerka: 434.  
 Zeya, Nicolás: 444.  
 Zichy, Julie: 341.  
 Zichy-Ferraris, Mélanie de: 342.  
 Zinspenning, Judith: 127.  
 Zinzendorf, cardenal: 66.  
 Zinzendorf, Nikolaus von: 41s, 127s.  
 Zouk-Mikael: 224.  
 Zug: 344.  
 Zwicker, Daniel: 127.