DOI 10.5216/o.v17i2. 44508

O modernismo italiano entre história e historiografia

Daniela Saresella[*]

Resumo: Na passagem entre os séculos XIX e XX, o mundo católico europeu viveu uma profunda crise: a aversão pela modernidade, que se enraizara nos ambientes eclesiásticos a partir da Revolução Francesa, tinha empobrecido a cultura da Igreja e, com o novo século, muitos intelectuais católicos acharam oportuno enfrentar os desafios da contemporaneidade. Na Itália, o modernismo, além de concentrar-se em questões teológicas e exegetas, assumiu uma conotação social e se caracterizou por um forte interesse pelas condições dos 'últimos'. No início do Novecentos nasciam, de fato, os primeiros grupos de católicos democráticos, em constante diálogo e confronto com o mundo socialista.

Palavras-chave: Instituição eclesiástica; Catolicismo italiano; Modernismo; Modernização; Reformismo religioso.

[*] Docente de História Contemporânea na Universidade de Milão. Sua pesquisa está voltada para o mundo católico do século XX e, em particular para o Modernismo e Romolo Murri, o sacerdote que fundou o primeiro movimento dos católicos democráticos. Escreveu, então, nos anos Sessenta e Setenta, sobre o debate político e teórico entre cristãos e marxistas. É autora das seguintes obras: *Romolo Murri e il movimento socialista 1891-1907*, (Urbino: Quattro Venti, 1994); *Il Modernismo* (Milano: Editrice Bibliografica, 1995); *Cattolicesimo italiano e sfida americana*, (Brescia: Morcelliana, 2001); *Dal Concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento* (Brescia, Morcelliana, 2005); *David Maria Turoldo, Camillo De Piaz e la Corsia dei Servi di Milano* (Brescia: Morcelliana, 2008); *Cattolici a sinistra. Dal modernismo ai giorni nostri* (Roma-Bari: Laterza, 2011); *Tra politica e antipolitica. La nuova «Società civile» e l'esperienza della Rete* (Florence: Le Monnier, 2016). É autora de ensaios publicados nas seguintes revistas: "Journal of History of Ideas", "Church History", "Catholic Historical Review", "Harvard Theological Review".
E-mail: daniela.saresella@unimi.it

The Italian modernism: history and historiography

Abstract: At the turn of the twentieth century, the European catholic world went through a deep crisis: aversion to modernity, deeply rooted in ecclesiastical circles since the French Revolution, had been drying up Church culture. Moreover, with the new century, many catholic intellectuals thought it right to respond to the demands of their age. In Italy, modernism not only dealt with theological and exegetic questions but it also stood out for its social engagement, characterized by a strong interest for the living condition of the "last". At the beginning of the twentieth century, in fact, the first groups of democratic Catholics were born, in constant dialogue and confrontation with the socialist world.

Keywords: Ecclesiastical Institution; Italian Catholicism; Modernism; Modernization, Religious reformism.

Il modernismo Italiano tra storia e storiografia

Sintesi: A cavallo tra Ottocento e Novecento il mondo cattolico europeo visse una profonda crisi: l'avversione contro la modernità che si era radicata negli ambienti ecclesiastici dalla Rivoluzione francese in poi aveva inaridito la cultura della Chiesa, e con il nuovo secolo molti intellettuali cattolici ritennero opportuno aprirsi al confronto con le sfide della contemporaneità. In Italia il modernismo, oltre a concentrarsi su questioni teologiche ed esegetiche, assunse una connotazione sociale, e si caratterizzò per un forte interesse per le condizioni degli "ultimi". All'inizio del Novecento nascevano infatti i primi gruppi di cattolici democratici, in costante dialogo e confronto con il mondo socialista.

Parole chiave: Istituzione Ecclesiastica; Cattolicesimo italiano; Modernismo, modernizzazione, Riformismo religioso.

A Igreja Católica e o mundo moderno

Na passagem entre os séculos XIX e XX, a cultura europeia viveu uma profunda crise, devida à incapacidade de reagir aos desafios provocados por um mundo em transformação: as novas descobertas científicas, que tiveram implicações também no âmbito filosófico e na pesquisa histórica, colocaram em discussão as convicções transmitidas pela tradição eclesiástica. Diante de tais mudanças, duas poderiam ser as opções: elaborar uma visão de mundo oposta às manifestações políticas e culturais da modernidade, tal como foram delineadas após a Revolução Francesa – e como tinham feito, em 1832, Gregório XVI, com a encíclica *Mirari vos* e, em 1864, Pio IX, com a *Quanta cura*, acompanhada pelo *Sillabo* –, ou então iniciar um novo caminho, mais versátil e problemático, em relação ao mundo contemporâneo, como fez Leão XIII.

Em resposta às novidades do século, o papa Pecci propôs a encíclica *Aeterni Patris* (4 de agosto de 1879), na qual declarava o tomismo como a filosofia oficial da Igreja: a decisão suscitou críticas em parte do catolicismo de além-Alpes porque o retorno à escolástica tinha sido desejado ao longo do século XIX pelos jesuítas da revista *Civiltà Cattolica*, contrarrevolucionários veementes e adversários aguerridos a qualquer hipótese de harmonizar a tradição católica com a filosofia contemporânea (MALUSA, 1989).

Porém, muito cedo se deram conta de que o pedido para voltar à filosofia de Tomás de Aquino não tinha, necessariamente, uma acepção negativa: na Alemanha, na França e na Bélgica, foi acompanhado de um despertar dos estudos históricos e da teologia positiva. A exigência, de fato, de restaurar a filosofia de Tomás levou muitos estudiosos a reconsiderarem o pensamento dos filósofos medievais, livrando-o das incrustações e das deformações do tempo e favorecendo, assim, a consolidação do método histórico. Além disso – como já observara Antônio Gramsci –, o tomismo valorizava as capacidades racionais do homem e, então, podia representar uma ponte entre o catolicismo e o positivismo (GRAMSCI, 1975, p. 367).

Assim, nos últimos anos do século XIX, após as demandas que provinham da cultura protestante e racionalista e da nova sensibilidade histórica, movidas pela crítica romântica, alguns católicos do norte da Europa tinham se empenhado na aplicação do método histórico-crítico às ciências teológicas. As novas descobertas no âmbito paleontológico e antropológico, ligadas ao desenvolvimento científico da segunda metade do século XIX, propunham, na verdade, reconstruções que contrastavam com aquelas das Escrituras e, logo, se impunha a necessidade de compreender os textos sagrados em relação às épocas em que tinham sido escritos. Essa linha de pesquisas teve início na Alemanha, nas faculdades teológicas de Strasburgo, Munique e Tubing, onde o confronto com a cultura protestante era o mais cerrado. Posteriormente, os estudos teológicos positivistas se difundiram na Bélgica, graças, sobretudo, a Désiré Mercier, que, em 1882, se tornara o titular da primeira cátedra de filosofia tomista na Université de Louvain. Em 1889, Mercier fundou o Institut Supérieur de Philosophie, com o objetivo de reconsiderar o tomismo à luz das demandas contemporâneas, convencido da necessidade de reivindicar a autonomia da filosofia em relação à fé. Na França, o neotomismo tinha encontrado um dos maiores intérpretes em monsenhor Maurice Le Sage

d'Hauteroche d'Hulst, diretor do Institut Catholique de Paris, defensor da necessidade de harmonizar o tomismo com as ciências experimentais, em um espírito de confronto com a filosofia moderna. Entre os expoentes mais importantes do neotomismo, é preciso lembrar o dominicano Marie Joseph Lagrange, que fundou, em Jerusalém, a École Pratique d'Étude Biblique e que, sucessivamente, tornou-se diretor da *Revue Biblique Internationale*.

Na Itália, o renascer do tomismo não teve características inovadoras e se resumiu a uma acrítica e formal repetição de fórmulas passadas e à reprodução do mito do passado medieval. Tal atitude devia-se ao atraso econômico, político e cultural da península, mas também ao perdurar da 'questão romana'[1], que levara os católicos a endurecerem suas posições e a recusarem contatos com aquele mundo moderno, em nome do qual se tinha dado a afronta, em 1870, da conquista de Roma. O jesuíta Louis Billot, especialmente, professor na Universidade Gregoriana de Roma, era o exemplo de uma mentalidade impermeável às exigências da história. Duros, em relação ao jesuíta, foram os juízos do sacerdote e estudioso Ernesto Buonaiuti: "como todos os teólogos escolásticos atrasados", Billot teria, "através de uma mumificada esquematização dialética, perdido completamente o fluido das realidades carismáticas e das comunicações espirituais"[2] (BUONAIUTI, 1964, p. 80).

Análoga consideração se podia formular em relação ao cardeal Orazio Mazzella, que também era professor da Universidade Gregoriana e, sucessivamente, prefeito da Congregação dos Estudos, cuja obra *Praelectiones* foi julgada pela crítica "deficiente nos dados da ciência e da filologia"[3] (ALLEVI, 1952, p.365). Mazzella se distinguiu pela sua polêmica em relação a Mercier e ao esquema da Université de Louvain. Segundo ele, o filósofo belga dava muita atenção ao ensino das ciências e deixava espaço excessivo à liberdade de pesquisa. Mazzella, além disso, se mostrava desconfiado sobre a decisão da escola de Louvain de ensinar em francês (e não em latim), julgando que isso pudesse alterar o significado dos termos, com perigo para a ortodoxia e a doutrina (KEVIS, 1994).

Nos seminários italianos, o ensino da escolástica era caracterizado por um excessivo formalismo, e os cursos resultavam por ser, em grande parte, de nível deficiente; nos ensinamentos dedicados às Sagradas Escrituras, "achava-se realmente a descoberto, isto é, faltavam tanto os textos quanto os professores. E isso justo no momento em que as Escrituras atraíam a atenção dos exegetas, dos historiadores, dos filólogos, particularmente no mundo protestante".[4] A organização dos seminários oitocentistas, na Itália, previa um clero formado na escola dos grandes escolásticos, geralmente sem os meios intelectuais necessários para alcançar uma autonomia cultural. Particularmente, a aquisição do tomismo levou à marginalização da filosofia de Agostinho e de todos os teólogos que não seguissem o pensamento do Aquinate, que, apesar disso, tantas deixas e demandas tinham dado ao pensamento cristão. Isso acontecia justamente enquanto, no âmbito da cultura leiga, estava, pelo contrário, se afirmando a propensão a um emergente pluralismo especulativo (GUASCO, 1971, p.12-18; FRANTAPPIÈ, 1999, p. 595-627)[5].

Giorgio La Piana, jovem e brilhante sacerdote siciliano que, em 1897, começou os seus estudos na Escola Teológica de Monreale[6], descrevia assim o seu percurso de estudos: "O programa de trabalho implicava uma concentração em três ramos da Teologia Cristã: Teologia Dogmática, Teologia Moral e Direito Canônico." A teologia dogmática consistia em analisar

questões relativas à *Summa teológica*, de Tomás; a teologia moral era baseada nas teorias de Alfonso de Liguori, e o direito canônico era baseado no *Jus canonicum*, adotado pela Cúria Romana. Notava, crítico, La Piana:

> A coisa mais importante a observar naquela escola era a completa falta de assuntos históricos no programa. Não havia ideia sobre história eclesiástica, e quando eu perguntei por que, a única resposta que eu pude obter era que isso era uma deficiência temporária que seria corrigida muito em breve[7].

Fica claro o mal-estar do jovem, que julgava insuficiente tal estruturação: "Eu tinha um interesse especial em estudos históricos que se estendem desde o período medieval até os tempos modernos. Os acontecimentos que acompanharam o *Risorgimento d'Italia* e a realização de sua unidade política foram objetos de uma extensa investigação que me levou a diferentes conclusões"[8]. Sendo a interpretação predominante daqueles fatos históricos, nos círculos católicos, absolutamente negativa – "eles eram representativos de doutrinas e práticas ateístas e irreligiosas"[9] –, "pode-se entender por que o Diretor de Estudos do seminário hesitou em introduzir o estudo da História na Escola Teológica"[10]. A maior parte dos estudantes era indiferente à falta de ensinamentos históricos, "mas um número menor deles, que tinham sido proficientes como estudantes no Liceu, tornou-se plenamente consciente da atitude desastrosa e hostil. Eles tentaram preencher a lacuna lendo por sua própria iniciativa sem a orientação de seus irmãos idosos conservadores"[11] (George La Piana Papers, *Education and vocation*).

O sacerdote Romolo Murri, em uma reconstrução muito posterior a seus anos de formação, também considerava os católicos oitocentistas "fora da história": "entre eles e esta se interpunha um mundo fantástico de ídolos, de mitos, de lugares-comuns envelhecidos e gastos, que lhes impedia de ter uma clara visão da realidade na qual deveriam ter se movido"[12] (MURRI, 1945, p.19). Foi provavelmente pela necessidade de entender mais a fundo a sociedade moderna que ele, seminarista da Gregoriana fechada, decidiu frequentar os cursos da Università Sapienza di Roma: "em novembro de 1893 me inscrevi na faculdade de letras da Università. Mudança total de cena. Enquanto, no meu tomismo, tudo era teoria, em um céu puro de formas e conceitos, aqui tudo é história: história grega e romana; história das literaturas clássicas, da linguagem, da arte, da política"[13] (MURRI, 1939, p. VIII). Murri decidiu, assim, preterir os estudos filosóficos voltados para temas metafísicos e seguir o curso de filosofia da história oferecido por Antonio Labriola, que se concentrou no materialismo histórico de Karl Marx.

O desafio do "modernismo"

As demandas provenientes da cultura moderna tinham, então, levado uma geração a prospectar a necessidade de adequar a cultura católica à contemporaneidade: dessa exigência nasceu a "crise modernista", que atingiu uma parte do mundo intelectual católico na França, na Bélgica, na Alemanha, na Inglaterra e na Itália[14].

O termo "modernismo" foi inicialmente utilizado pelas publicações de estreita observância clerical para condenar aquele variado grupo de intelectuais católicos que, na passagem entre os dois séculos, procuraram elaborar novas perspectivas culturais. Assim escrevia Arnaldo Cervasato, expoente do modernismo italiano, na sua introdução ao livro de George Tyrrell *Il Papa e il modernismo*: "'modernismo' significa insistência sobre a modernidade como princípio, quer dizer, o reconhecimento, por parte da religião, dos direitos do pensamento moderno, da necessidade de uma síntese não necessariamente entre o velho e o novo, mas entre aquilo que, mediante a análise crítica, é julgado bom, no velho e no novo" (CERVASATO, 1912, p. IX-X)[15].

A Instituição romana não se dizia totalmente contrária às novidades que se tinham afirmado nos últimos tempos no mundo das ciências; mas, depois da sucessão de Pio X a Leão XIII, em agosto de 1903 (LA BELLA, 2003; DIEGUEZ, PAGANO, 2006; ROMANATO, 2014), iniciou-se uma dura crítica em relação aos modernistas que começavam a estudar e analisar a história da Igreja, os dogmas e os cultos com o mesmo método com o qual se avaliam as ciências naturais. Entre os modernistas, as respostas dadas às demandas provenientes da cultura leiga não foram unívocas, tanto é que se tratou de um movimento "complexo e articulado a ser colhido nos seus elementos histórico-culturais, mais que em [de] um sistema preciso de doutrinas definíveis com fórmulas filosófico-teológicas"[16] (RAPONI; ZAMBARBIERI, 1981, p. 210).

No pensamento desses intelectuais, podiam-se encontrar diferentes sugestões – positivistas, mas também idealistas e pragmáticas –, ainda que não faltassem elementos unificadores: a tentativa de reformar a Igreja foi compartilhada, de renovar a sua cultura, abrindo os estudos filosóficos e teológicos aos novos métodos críticos introduzidos pela ciência histórica. Ernesto Bonaiuti referia-se a um "esforço sincero e vigoroso, ainda que ingênuo e sonhador, de renovar, em pleno século XX, a miragem das primeiras experiências cristãs" e de "dar novamente fluidez e vitalidade às formas exaustas do eclesiasticismo oficial". Os modernistas começavam a extrair, "das diferentes tendências da especulação contemporânea, uma representação mais potente e mais objetiva da experiência religiosa", para criar os pressupostos de "uma adesão límpida e mais pura à Mensagem inovadora da pregação neotestamentária"[17] (BUONAIUTI, 1943, p. 17-18). Comum a todos os protagonistas do modernismo, de Tyrrell a Loisy, a Houtin, a Murri, a Minocchi, foi o sentimento expresso por Newman: "O grande mestre interior que nos instrui nas coisas religiosas é a nossa consciência"[18] (CERVASATO, 1912, p. XIV).[19]

Além desse lado ligado a problemáticas especulativas, houve outro âmbito a que os modernistas se dedicaram: o sacerdote Romolo Murri, com base em uma interpretação "radical" da *Rerum novarum*, mostrou-se sensível às exigências que provinham das massas trabalhadoras em uma sociedade, como a italiana, que estava dando os primeiros passos para a industrialização. Lorenzo Bedeschi, entre os primeiros estudiosos da crise modernista, considera oportuno distinguir entre uma corrente modernista moderada e uma radical: a primeira, "que se encerra diante da salvaguarda da transcendência segundo a formulação do magistério eclesiástico, com a tendência a um trabalho de correção e de renovação do caráter técnico-científico"; a segunda, "que leva até o fim as premissas ético-culturais do sentir religioso, prescindindo das categorias transcendentalistas ou reveladas" e que se resolve na exaltação da experiência objetiva e na recuperação do sentimento de fé[20] (BEDESCHI, 1975, p. 26).

A dimensão europeia da crise

Bedeschi quis, também, ressaltar como tinham sido as mudanças estruturais que a Europa de final do século XIX estava vivendo, que induziram a mais grave "crise' do catolicismo contemporâneo. Segundo ele, o modernismo teria representado a tentativa de "transferir a experiência de fé de um contexto pré-capitalista àquele industrial", mais que o êxito de "intricadas relações entre fato religioso e sociedade"[21] (BEDESCHI, 1975, p.31-32). Não foi, portanto, por acaso que o movimento de reforma religiosa fosse inicialmente radicado nos países economicamente mais desenvolvidos. Nos Estados Unidos se difundira, nos últimos decênios de 1800, uma tendência entre os católicos chamada de "americanismo": convencidos da possibilidade de mitigar a rigidez não só da doutrina mas também do dogma, esses fiéis foram condenados por Leão XIII na carta *Testem benevolentiae*, endereçada ao cardeal Gibbons, arcebispo de Baltimore, em 22 de janeiro de 1899, em que se reiterava que as verdades dogmáticas eram de exclusiva competência da Igreja. A reflexão dos católicos americanos, que fazia eco a alguns temas do catolicismo liberal europeu do início do século XIX, se transferiu rapidamente para a Europa, dando vida à "crise modernista" (FOGARTY, 1974; SARESELLA, 2001, p. 21-116).

Na França, o modernismo foi marcado pelo alto nível da especulação intelectual, e nele podem-se distinguir três tendências: a moderada, que tinha como objetivo a atualização da teologia tradicional (Battifol, Lagrange); a radical, que estremecia nas bases a conceitualização católica (Loisy, Le Roy); e a racionalista, que quis superar o pertencimento católico (Houtin) (POULAT, 1971, p. 135-137). Não podem ser esquecidos Maurice Blondel e Lucien Laberthonnière; o primeiro, que na sua obra *L'azione*, de 1893, tinha criticado o intelectualismo da filosofia escolástica e defendido o valor da subjetividade humana; o segundo, diretor da revista *Annales de Philosophie Chrétienne*, que, seguindo o procedimento kantiano, quis derivar a ciência das exigências fundamentais da religião, chegava, assim, ao "método da imanência", na convicção de que a verdade religiosa pertenceria ao homem somente se este tivesse operado para criá-la em si mesmo.

Na Alemanha, o catolicismo sempre teve que se confrontar com a cultura protestante, propensa à aquisição da crítica histórica e filosófica, mais que à aplicação dos critérios positivos à exegese bíblica; assim – notava Bonaiuti – mesmo "a produção científica dos católicos alemães, em fato de crítica bíblica e de história do cristianismo, mantinha-se em um nível sensivelmente mais alto daquele em que se encerra, quase invariavelmente, a produção católica em todos os outros países"[22] (BONAIUTI, 1943, p. 222). O que aconteceu, sobretudo, nas universidades católicas, nas quais ensinavam historiadores como Hermann Schell, Albert Ehrhard e Joseph Schnitzer, animados mais por um espírito liberal que modernista, e defensores da autonomia da pesquisa científica. Na Grã-Bretanha, o modernismo se caracterizou por uma dimensão mística e foi personificado pelo jesuíta George Tyrell e, sucessivamente, pela sua aluna Maude Dominica Petre. Para Tyrrell, foi fundamental a leitura dos escritos do cardeal John Henry Newman, que em 1845 tinha escrito o livro *Essay on the development of Christian*

doctrine, em que tinha defendido o primado da consciência, em relação à hierarquia romana, e proposto o diálogo com as outras confissões cristãs.

O modernismo italiano

Em 1929, Jean Rivière, no ensaio *Le modernisme dans l'Église*, negou a originalidade do modernismo italiano, que foi considerado devedor das reflexões e dos estudos do catolicismo de além-Alpes (RIVIÈRE, 1929, p. 89-90). Claro que não se pode negar que os modernistas italianos tenham sofrido o fascínio de intelectuais como von Hügel, Loisy e Tyrrell, mas a historiografia contemporânea – que se desenvolveu, na Itália e na Europa, no período sucessivo ao Concílio Vaticano II – concorda em reavaliar a experiência italiana. Pietro Scoppola considera que "o ensinamento de Tyrrell sobre o fundamento da autoridade da Igreja e o valor da liberdade na vida religiosa" encontrara recepção fácil na Itália porque o terreno já tinha sido preparado pelo catolicismo liberal do início do século XIX, que tinha colocado com ênfase o problema do primado da consciência[23]. Tal patrimônio tinha sido mantido vivo pela revista *Rassegna Nazionale* (SCOPPOLA, 1963, p. 48).

Na realidade, o caso da revista se torna representativo sobre o quanto era indefinido o conceito de renovação religiosa naqueles anos. *Rassegna Nazionale*, que ainda no fim do século era emblema da reivindicação da liberdade religiosa, mostrou-se, pelo contrário, impermeável ao novo interesse pelas questões sociais que tinha nascido no mundo católico após a publicação da *Rerum novarum* (PELLEGRINO CONFESSORE, 1971). Como se sabe, a encíclica de Leão XIII representou uma significativa novidade porque, pela primeira vez, a Igreja se ocupou dos problemas dos trabalhadores, ainda que tenha deixado indefinida a questão sobre as organizações de representação: se deveriam ser interclassistas, como tinham sido as corporações medievais, ou, pelo contrário, compostas somente de operários e trabalhadores braçais. Mas um grupo de jovens católicos, guiados por Romolo Murri, achava que não era possível propor, no alvorecer do novo século, as corporações medievais. Murri escrevia:

> E só por isso eles desconfiam da ação que tem por meio e por escopo somente o povo, porque sentem, com a intuição de seu fim, que esta é uma ação renovadora: por isso amam falar de classes e de corporações e de outras coisas que foram; porque o passado sendo, mais ou menos, aplicado ao presente é um anacronismo, é igualmente uma força de conservação; por isso, na Itália, nem conceberam nem ansiaram outra ação política que aquela para a qual só os católicos das classes superiores estavam prontos a tomar parte[24] (MURRI, 1899, p.1).

Defendendo o sindicato formado somente por proletários, Murri se viu, assim, a partilhar com o movimento socialista a ideia de que o mundo do trabalho fosse o local prioritário da luta de classes.

De resto, segundo muitos historiadores, também a aceitação dos desafios sociais movidos pela transformação da economia italiana, no sentido capitalista, representava um

modo para adequar a tradição católica à modernidade, e, então, o radicalismo político de Murri e a sua colaboração com o Partido Socialista representaram um exemplo de reformismo religioso. Aliás, para a Itália, se fala até de um modernismo "social e político", que conjugou um forte interesse pelas liberdades individuais e pela questão social, em um duro *j'accuse* contra o liberalismo econômico que estava se afirmando no país. Murri, diferentemente dos seus colegas intransigentes, não considerava que os problemas da Itália derivassem da crise moral e do consequente abandono dos princípios da tradição católica (dos quais a Tomada de Roma tinha sido emblema), mas sim da contradição a ser identificada no âmbito especificamente econômico, social e político.

É de 1905 a surpreendente e provocatória proposta ao líder socialista Filippo Turati para que o movimento democrático cristão, fundado por Murri, e o Partido Socialista chegassem a consensos sobre um programa político. Murri não subvalorizava as diversidades, sobretudo a propósito da interpretação dos fatos religiosos, existentes entre os dois movimentos, mas considerava que fossem possíveis lutas comuns para a atuação daquele "programa mínimo" que, proposto pelo PSI, ele tinha, há anos, declarado partilhar. O sacerdote da região das Marcas defendia que as afinidades políticas existentes entre católicos democratas e socialistas não fossem menos importantes que a dimensão religiosa que aproximava católicos democratas e clérigos moderados: colocava, assim, em discussão que a mensagem de Cristo pudesse e devesse ser interpretada do ponto de vista social e político em um único modo. Além disso, Murri, atento conhecedor dos textos de Marx e dos epígonos do marxismo, provocado pelas reflexões de Antonio Labriola e de Benedetto Croce, propôs a distinção entre materialismo histórico e materialismo dialético, considerando poder acolher o instrumento de análise da sociedade contemporânea fornecido pelo primeiro e abrindo, assim, a estrada para um confronto entre a filosofia marxista e o mundo católico (MURRI, 1905, p. 305-306).

A esperança de consensos foi redimensionada pela resposta de Turati, o qual respondia com soberba ironia, reiterando a diversidade entre movimento socialista e movimento católico. Turati, então, acusava os católicos de não apoiar as greves, de querer o repouso aos domingos para impor a participação na missa, de "falar de proletariado, mas de defender os conservadores"[25] (TURATI, 1905, p. 315-316). A proposta de Murri, então, caiu no vazio, mas é interessante ressaltar, como defendeu o filósofo socialista Giuseppe Rensi em uma carta a Murri, que a proposta constituía o reconhecimento que, para Murri, "não era o critério religião, mas somente o critério questões sociais, econômicas etc. (terrenas, para dizer em uma palavra) que podia, sim, formar a base de um partido político"[26] (carta de Giuseppe Rensi a Romolo Murri, 1905). Murri, enfim, reivindicava a distinção entre o âmbito religioso e o âmbito secular mais que a necessidade de uma concepção leiga da política.

O grupo de fiéis que se reunia em torno de Murri queria pôr fim ao abstencionismo eleitoral e começava a apresentar à Itália o próprio programa, popular, mas alternativo àquele socialista. A política de Pio X era, pelo contrário, diferente porque implicava a saída dos católicos do isolamento: não com um partido próprio e sim com uma aliança entre clericais e conservadores. Tal programa era explicitado, pela primeira vez, nas eleições de 1904, quando os católicos, autorizados tacitamente pela Santa Sé, direcionaram os seus votos para os candidatos conservadores. Uma vez perdida a esperança de poder mobilizar todo o

movimento católico para o interior de seu projeto, Murri pensou em conduzir uma batalha de minoria contra o clérico-moderatismo e, em novembro de 1905, fundou, em Bolonha, a Liga Democrática Nacional, entrando, de fato, em confronto com a linha da hierarquia eclesiástica (GIOVANNINI, 1981, p. 304-309; GIOVANNINI, 1968).

A Liga nascia em contraposição à linha conservadora de Pio X e criticava os clericais pela incapacidade deles de criar um programa social e econômico capaz de ir ao encontro das necessidades das massas. Preocupada com a necessidade de diferenciar-se em relação às correntes socialistas, das quais começava a redimensionar a influência no mundo camponês, a Liga rejeitava a propriedade coletiva e a gestão das indústrias pelos trabalhadores, mas defendia a expropriação pacífica da propriedade fundiária, quando esta não atendia a sua função social (ROSSINI, 1956, p. X). Colocando como finalidade para si a defesa dos interesses dos trabalhadores e a sua educação política, a Liga concebia, de qualquer forma, a possibilidade para os sócios de participarem dos sindicatos socialistas, considerando importante o princípio de unidade e não confessionalidade das organizações sindicais (SCOPPOLA, 1966, p.123). Assim, alguns dos aderentes fizeram contatos como expoentes do socialismo reformista e buscaram acordos com base na comum aversão ao clérico-moderatismo (VERCESI, 1910, p. 33-34). Em um sistema político espremido entre os dois blocos, aquele radical socialista e aquele clérigo moderado, a LDN demonstrou, sempre, preferir como interlocutor o mundo progressista, esperando poder redimensionar o anticlericalismo do Extremo.

A organização se moveu em dois planos, o político e o religioso: no plano político, com a intenção de uma profunda renovação; no plano religioso, com o objetivo, defendido de modo particular por Tommaso Gallarati Scotti (RAPONI, 1971; DE GIORGI, RAPONI, 1994; CHIAPPONI, PINO, 2014), de reivindicar a liberdade de consciência dos católicos. A reação de Pio X a tais novidades foi duríssima e, na encíclica *Pieni l'animo*, negou que os católicos pudessem reivindicar a independência no âmbito político e social e proibiu aos sacerdotes de filiarem-se a partidos. A Liga, isolada no mundo católico e não compreendida nem mesmo por aquele progressista, muito marcado por um preconceito anticlericalista, não teve grandes espaços de ação na Itália *giolittiana* ([Bonaiuti], "A propósito das 'Cartas de um padre modernista'", p. 379-382; BOTTI, 2010, p. 77-91).

Por causa das posições assumidas, Murri, em 14 de abril de 1907, por vontade de Pio X, foi suspenso *a divinis* e, em setembro daquele mesmo ano, o pensamento do padre da região das Marcas foi aproximado, na encíclica *Pascendi dominici gregis*, àquele dos modernistas. Em março de 1909, foi excomungado *ad personam* por ter aceitado a candidatura a deputado, do lado do Partido Radical (BOTTI, 1996, p.34-35; D'ANGELO, 2007).

No primeiro decênio do século XIX, em Roma, teve lugar a experiência do "grupo radical romano" (*Fonti e documenti*, 1972; BEDESCHI, 1978), do qual o personagem mais significativo foi Ernesto Buonaiuti (PARENTE, 1971; ZAMBARBIERI, 1979; GUERRI, 2001; CERRATO, 1991, p. 58-68; CERRATO, 2010, p. 99-135; CHIAPPETTI, 2012), expoente do movimento modernista e defensor da exigência de se voltar aos valores do cristianismo das origens, por ele, historiador da Igreja, atentamente estudado (BUONAIUTI, 1907). Na *Rivista Storico-critica dele Scienze Teologiche*, publicada em 1905, ele exaltava a interpretação escatológica das origens cristãs, e tal abordagem o levou a defender uma "semelhança perfeita" entre a mensagem cristã e as

esperanças do socialismo moderno (ZAMBARBIERI, 1998, p. 324-481; CERRATO, 2010b, p. 45-76); analogamente, no fascículo publicado em Roma, em 1908, *Perché siamo socialisti e cristiani*, lia-se: "Nós dizemos aos nossos companheiros de fé religiosa: sejam plenamente cristãos e sereis socialistas e anticlericais. E aos nossos companheiros de fé social: sejam plenamente socialistas e sereis cristãos"[27] ([Buonaiuti], *Perché siamo socialisti e cristiani*, 1908, p.28).

Buonaiuti foi um dos fundadores da revista *Nova et Vetera*, publicada em Roma, em 1908, por iniciativa de um grupo de fiéis, entre os quais Manlio Mario Rossi, Nicola Turchi e John Hagan (CERRATO, 2009, p. 311-334). O periódico deveria ter representado, segundo Buonaiuti, um lugar de encontro e de diálogo aberto a todas as correntes inovadoras do cristianismo contemporâneo, isto é, àqueles que levavam a sério o destino das massas trabalhadoras (NESTI, 1974, p. 50-51). A propósito da proximidade entre cristianismo e socialismo, na revista se ressaltava como ambos tivessem como objetivo uma distribuição de bens mais igualitária e a realização de um mundo terreno em que houvesse lugar também para a alegria. Porém, é preciso destacar que na revista, George Tyrrell, o mais importante expoente do modernismo inglês, não deixou de manifestar o seu distanciamento de tais teorias, e que também o grupo da revista *Il Rinnovamento*, dirigida pelos aristocratas Tommaso Gallarati Scotti, Alessandro Casati e Stefano Jacini, começou a manifestar a própria perplexidade sobre a identificação entre cristianismo primitivo e socialismo (POMBENI, 1977, p. 23). Poucos meses depois da publicação da *Pascendi*, de forma anônima, publicou *Il programma dei modernisti* e, em 1908, *Lettere di un prete modernista*, em que reafirmava as suas convicções (SCOPPOLA, 1963, p. 261-262).

O pensamento de Buonaiuti foi compartilhado por alguns jovens da Liga Democrática Nacional, defensores de uma inovadora hipótese socialista e da necessidade de operar contemporaneamente por uma renovação política e religiosa. Dois deles, Felice Perroni e Guglielmo Quadrotta, colaboradores, também, da *Nova et Vetera*, chegaram a pedir, em julho de 1908, com uma carta publicada no *Avanti*!, a filiação ao Partido Socialista, por causa de sua fé (PERRONI; QUADROTTA, 1908). O pedido foi rejeitado pelo partido de Turati, ainda marcado por uma cultura positivista e que não achava possível conjugar a fé religiosa com um projeto político de transformação social (TURATI, 1908, p. 227-228).

Felice Perroni e Guglielmo Quadrotta, diferentemente de Murri, que tinha se limitado a propor alianças eleitorais com os socialistas, defendiam a sua confiança no programa do socialismo e declaravam aceitar os seus métodos de reivindicação proletária. Os dois jovens consideravam necessário reformar radicalmente as instituições econômicas e políticas, de modo que todo homem fosse colocado em condições de expor os próprios recursos espirituais e, lembrando o preceito cristão do amor e da esperança de um Reino de Deus na terra, estavam convencidos de que a experiência cristã havia sido, na história, a força estimuladora do progresso social. Assim, julgavam que a adesão ao socialismo se tornava o fim necessário e natural de sua fé religiosa.[28]

Foi Buonaiuti a colocar em evidência as diferenças entre a perspectiva política de Perroni e Quadrotta e aquela de Murri, salientando como o expoente democrata-cristão, que sempre tinha criticado o socialismo e se colocado em competição com aquele projeto político e social, resultava pouco crível na sua tentativa de aproximação do partido. Diferente era a atitude dos jovens romanos, que reivindicavam a diversidade dos princípios do seu socialismo,

não na finalidade; eles "reclamam a grande esperança no Reino de Deus na terra, que cada época, comovida, da história fez sobressaltar e renovou a massa do cristianismo eclesiástico, como um novo fermento; reconhecem o aspecto social do fato religioso"[29] (VINCI, 1908).

Se é verdade que o Partido Socialista lhes negou a possibilidade de se filiarem, é interessante, porém, notar que a solicitação abriu um debate dentro da organização e que a favor se expressaram os socialistas Ivanoe Bonomi e Giuseppe Rensi. Particularmente Bonomi, já crítico sobre a maioria do partido, negou que o movimento socialista tivesse que estar totalmente no "curso do marxismo" e julgava que não fosse oportuno rejeitar os cristãos que, mesmo de diferentes pressupostos culturais, aderiam àquela perspectiva política (BONOMI, 1908).

O filósofo Rensi, por sua vez, considerava que o único "fundamento eterno do socialismo" fosse o espiritual, julgado superior a "qualquer vicissitude de doutrina e a qualquer confusão científica"; segundo ele, professar uma confissão religiosa, a menos que se aderisse a uma concepção autoritária e papista, não podia ser considerada em contradição com a adesão ao socialismo[30] (RENSI, 1908, p. 52-53). Na revista *Critica Sociale*, surgiu, ainda, um artigo de Domenico Spadoni, em que se reconhecia que da pregação de Cristo irradiava "um espírito de fraternidade igualitária, que conjugado ao máximo desprezo pela riqueza, levava, por consequência natural, ao comunismo"[31] (SPADONI, 1908, p. 365-367).

Conexões entre o socialismo e o cristianismo eram defendidas também por Angelo Crispi, que fora colaborador da revista socialista *Critica Sociale* e que, sucessivamente, chegou à convicção de que uma real reforma da sociedade deveria contemplar uma renovação dos espíritos; assim, aderira a uma religião renovada e próxima às posições modernistas (SARESELLA, 2007, p. 297-320). Escrevia Crespi: "Comecei a distinguir entre a degeneração do fenômeno religioso e a sua essência tal como manifestada na genialidade religiosa e senti que ela é uma força imensa, capaz de um imenso bem no mundo"[32] (CRESPI, 1908; DE SANCTIS, 2010, p. 47-49).

Na Itália, não se firmou somente um "modernismo político", mas, na esteira do novo método histórico-crítico, professado por Loizy, com influência de Duchesne e do barão Friedrich Von Hügel, um aristocrata cosmopolita que operou como "agente de ligação" entre os vários protagonistas da crise modernista, se consolidou uma corrente de jovens estudiosos: entre estes, os mais importantes foram padre Giovanni Semeria, estudioso das origens cristãs e próximo à filosofia da ação de Blondel e ao pensamento de Newman; Umberto Fracassini, reitor do seminário de Perugia, destituído do seu cargo pouco depois da eleição de Pio X; Genocchi, conhecedor de línguas orientais e, desde 1897, superior da casa de Roma dos missionários do Sagrado Coração. Outro nome de destaque foi, sem dúvida, o de Salvatore Minocchi, fundador, em 1902, em Florença, da revista *Studi Religiosi. Rivista Critica e Storica Promotrice della Cultura Religiosa in Italia.*

A repressão

Para reprimir as novas tendências que estavam se difundindo entre os intelectuais católicos, especialmente nos seminários, a Cúria romana organizou, sobretudo entre os anos de 1904 e 1909, visitas apostólicas às dioceses e aos seminários[33]. A atenção era dirigida aos jovens em formação e aos professores, acusados, geralmente, de ler revistas "modernistas", de serem seguidores de Murri, de Buonaiuti ou de Semeria e de expressar "ideias arriscadas que, entre os jovens, foram impulsionadas mais além, de modernismo, de reforma necessária da Igreja, sobre a justiça da condenação do admirado Loisy."[34]

São muitos os testemunhos das dificuldades que viviam, na Itália, os católicos renovadores: Antônio Fogazzaro, em uma carta escrita ao bispo de Cremona, Geremia Bonomelli, em 13 de novembro de 1906, fazia menção a "um certo espírito oculto de inquisição secreta que se tornou espionagem secreta. Seguem-se os passos das pessoas suspeitas, vigiam-se as casas"[35] (MARCORA, 1968, p. 92, tradução nossa). E Giovanni Semeria escrevia a Tommaso Gallarati Scotti: "Estou e estamos sendo vigiados e estão acontecendo coisas inacreditáveis"[36] (Milano, Biblioteca Ambrosiana, Carta de Semeria a Gallarati Scotti, tradução nossa). Por outro lado, Giovanni Genocchi constatava que todos que iam encontrá-lo na Universidade La Sapienza de Roma eram identificados para o Vaticano (CERESI, 1934, p. 299-323).

Até a encíclica de Pio X *Pascendi Dominici gregis* (8 de setembro de 1907), a tendência conservadora, mesmo predominante na Igreja italiana, não impediu que existissem outras formas de catolicidade. Depois da promulgação, tudo mudou porque no documento papal eram condenadas as teorias do desenvolvimento científico, incompatíveis com as convicções da Igreja: na filosofia, foi banido o imanentismo; na teologia, o criticismo e o subjetivismo e, no âmbito bíblico, a evolução religioso-histórica e a aplicação da crítica positiva. Do ponto de vista disciplinar, a encíclica obrigava os bispos a tirarem a docência dos sacerdotes suspeitos de querer conciliar filosofia moderna e fé (LEMIUS, 1907). Assim La Piana descrevia o impacto que a encíclica tinha tido no mundo católico:

> Pio X condenou os modernistas, como então vieram a ser chamados, e excomungou os rebeldes. Eles sabiam que a esperança de todos os progressos em sua carreira estava perdida. Aqueles que se rebelaram foram privados de todos os direitos e excluídos do sacerdócio. Eles foram forçados a lutar por sua vida em alguma preocupação secular. Uns poucos, muito poucos, permaneceram na Igreja, mas continuaram seu trabalho sob várias formas, mantendo, no entanto, a aparência da ortodoxia (George La Piana Papers, Modernism).[37]

A Cúria romana, o Santo Ofício – o organismo que desde 1908 substituiu a Inquisição –, a Secretaria de Estado se mostraram comprometidos em reprimir qualquer reação à encíclica. Diferentes foram as atitudes que tiveram os protagonistas do movimento modernista: Salvatore Minocchi decidiu suspender a publicação de *Studi Religiosi*, a primeira revista italiana de exegese bíblica (MINOCCHI, 1974, p. 92-100). A revista *Rinnovamento* se mostrou reativa e, em um artigo, repreendeu a encíclica, que não distinguira entre as diversas correntes filosóficas dos católicos inovadores ("Em torno do modernismo," *Rinnovamento*, 1908, p. 364-376). Tyrrell criticou a arbitrária identificação feita pela *Pascendi* entre catolicismo e filosofia

escolástica, mas, sobretudo, ressaltou como a nova orientação papal impediu a retomada da espiritualidade católica no mundo contemporâneo (TYRRELL, 1908, cf. *Autobiography and life of George Tyrrell*, 1912). Em março de 1908, Loisy, sem querer submeter-se às indicações de Pio X, foi excomungado. Murri, confrontado por suas posições tomistas, declarou que a condenação da encíclica não se referia a ele, suscitando, por isso, os protestos de Buonaiuti (LOSITO, 2011, p. 237-245; ARNOLD, 2008, p. 245-263).

Para defender as ideias professadas pelo movimento da reforma religiosa, Buonaiuti decidiu escrever o livreto *Programma dei modernisti*, em que reivindicava a necessidade de suprir o hiato entre as asserções da teologia oficial e a pesquisa histórica, através de um reexame dos valores essenciais do cristianismo (*Programma dei modernisti*, 1908). O padre romano voltou ao tema na autobiografia, publicada em 1945, em que defendeu que a *Pascendi* tivesse sido "na história das manifestações públicas do pontificado romano um dos gestos cujas repercussões *tinham* sido mais vastas e destruidoras". De fato, "a encíclica passou como um vento devastador naquela messe desdobrada nos campos da espiritualidade nacional e a ressecou rapidamente"[38] (BUONAIUTI, 1964, p. 91-92, tradução nossa). O sacerdote romano confessava o terror que o tinha tomado na perspectiva de um êxodo oficial da Igreja, êxodo que o teria deixado "abandonado no vértice vertiginoso de um mundo leigo, já vazio de qualquer consistência espiritual e de qualquer verdadeira identidade cristã"[39] (BUONAIUTI, 1964, p. 62).

Conclusões

A excomunhão de 1907 tornou evidente que a Instituição eclesiástica não fora capaz de compreender que o modernismo representava uma tentativa de renovação, "uma resposta da espiritualidade católica à nova ofensiva do pensamento leigo", que, primeiro com o positivismo, depois com o idealismo, o pragmatismo e o espiritualismo, tinha iniciado uma batalha contra "o obscurantismo clerical"[40] (ASOR ROSA, 1975, p. 1211, tradução nossa).

Com a Primeira Guerra Mundial, o clima político e religioso mudou, e as experiências radicais que tinham caracterizado algumas minorias cristãs no início do século XIX foram concluídas. Isso provocou traumas entre os fiéis e muitos deles, que estavam mais favoráveis a uma renovação da Instituição eclesiástica, abandonaram a Igreja. Murri, já excomungado, depois da Grande Guerra se aproximou do fascismo, iludindo-se de que o projeto de Mussolini pudesse realizar algumas das esperanças que professara na juventude. Casado e com filhos, tornou-se jornalista no quotidiano bolonhês *Il Resto del Carlino*: contra ele foi violenta a hostilidade das hierarquias eclesiásticas, ainda que, em novembro de 1943, poucos meses antes da morte, Pio XII tenha revogado a sua excomunhão. Perroni e Quadrotta permaneceram fiéis a seus princípios de liberdade e se opuseram ao fascismo, aderindo, em 1942, ao projeto da União Nacional de Giovanni Amendola[41]. Quadrotta, jornalista e editor, e membro desde o fim dos anos 20 da Ação Católica, no segundo pós-guerra, se dedicou ao partido da Democracia Cristã.

Interessante foi o percurso de Buonaiuti[42], que, em 1915, tornou-se professor de História do Cristianismo na Universidade La Sapienza de Roma. Contra ele o ataque da Cúria romana foi feroz: as suas obras foram colocadas no índice de livros proibidos e, em 1925, foi atingido

pela excomunhão por ter tomado parte na defesa do movimento modernista. Uma norma do Concordato, assinado em 1929, entre o Estado italiano e a Santa Sé, e desejada pelo cardeal Pietro Gasparri (secretário de Estado de Pio XII) justamente para atingir Buonaiuti, previa que um sacerdote excomungado não poderia ensinar nas universidades italianas. Destituído, primeiramente do ensino, e depois demitido em 1931, logo depois da sua determinação de não jurar fidelidade ao regime fascista, Buonaiuti viveu uma vida de dificuldades, até a sua morte em abril de 1946.

Giorgio La Piana, que tinha partilhado com Buonaiuti, no início do século XIX, a paixão pela pesquisa histórica e religiosa, e que como muitos "modernistas" tinha sido obrigado a deixar a Itália pelo clima que se tinha criado durante o pontificado de Pio X, escreveu, sobre o amigo, que permaneceu sempre coerente com as ideias professadas na juventude: "Quando foi afastado da Igreja, encontrou consolo na ideia de que sua expulsão decretada pelo poder eclesiástico não tinha valor aos olhos de Deus. Até o final Buonaiuti se considerava um membro da Igreja de Deus e um instrumento escolhido pelo Espírito para comunicar a Lei Divina" (Giorge La Piana Papers, *Modernism*, tradução nossa)[43].

Notas

1 Em 1870, as tropas do Estado italiano ocuparam Roma. Isso foi o início de um confronto entre o Estado e a Igreja na Itália que, de fato, concluiu-se em 1929, com a assinatura do tratado entre Mussolini e Pio XI.

2 "come tutti i teologi scolastici in ritardo", "attraverso una mummificata schematizzazione dialettica, perduto completamente il fluido delle realtà carismatiche e delle comunicazioni spirituali".

3 "deficiente nei dati della scienza e della filologia".

4 "ci si trovava veramente allo scoperto, mancavano cioè sia i testi che gli insegnanti. E ciò proprio nel momento in cui la Scrittura attirava l'attenzione degli esegeti, degli storici, dei filologi, particolarmente nel mondo protestante".

5 Sobre a cultura católica no período de Leão XIII (cfr. PRUDHOMME, 1997, p.29-48; LEVILLAIN; TICCHI, 2006; FANTAPPIÈ, 2008. p.463-503; ZAMBARBIERI, 2008).

6 La Piana, exponente do modernismo, em 1913 decidiu abandonar a Itália, onde era difícil para os "livres-pensadores" encontrar espaços no mundo da cultura religiosa. No ano acadêmico de 1918-1919, ofereceu o seu primeiro curso de Church History, na Divinity School de Harvard, onde ensinou até 1947. Nos anos 60, escreveu uma autobiografia – nunca publicada – redigida em inglês, da qual se faz essa citação (cf. SARESELLA, 2016).

7 "The most important thing to notice in that school was the complete lack of historical subjects in the program. There was not idea of Ecclesiastical history, and when I asked why, the only answer we could get was that it was a temporary deficiency to be remedied very soon."

8 "I had had a special interest in historical studies extending from the Medieval period to modern times. The events which accompanied the Risorgimento of Italy and its achievement of political unity were the subject of extensive research reaching different conclusions."

9 "they were representative of atheistic, irreligious doctrines and practices".

10 "it can be understood why the Director of Studies in the seminar hesitated in introducing the study of History in the Theological School".

11 "but a smaller number of them who had been proficient as students in the Lyceum became fully aware of the disastrous and the hostile attitude; they tried to fill the gap by reading on their own initiative without the guidance of their conservative elderly brothers".

12 "fra essi e questa si frapponeva un mondo fantastico di idoli, di miti, di luoghi comuni invecchiati e consumati, che impediva loro di avere una chiara visione della realtà nella quale avrebbero dovuto muoversi".

13 "nel novembre del 1893 mi iscrissi alla facoltà di lettere della R. Università. Totale mutamento di scena. Mentre, nel mio tomismo, tutto era teoria, in un cielo puro di forme e concetti, qui tutto era storia: storia greca e romana, storia delle letterature classiche, del linguaggio, dell'arte, della politica".

14 Sobre o modernismo existe uma ampla bibliografia. No que se refere à área francesa, é fundamental, também, o estudo de Poulat, 1962; Colin, 1997; Goichot, 2002. Em inglês, Vidler, 1970. Mais recentemente as obras de Schultenover, 1993; Jodock, 2000; Botti; Cerrato, 2000; Cesarini, 2008; Wolf; Schepers, 2009; Verucci, 2010; Arnold; Vian, 2010; Vaccaro; Vergottini, 2010; Vian, 2015, p. 203-231.

15 O livro, organizado por Cervasato, reúne alguns ensaios escritos por Tyrrell – "'modernismo' significa insistenza sulla modernità come principio, vale a dire il riconoscimento, da parte della religione, dei diritti del pensiero moderno, del bisogno di una sintesi non indistintamente tra il vecchio e il nuovo, ma fra quello che mediante l'analisi critica è giudicato buono nel vecchio e nel nuovo".

16 "complesso e articolato da cogliere nei suoi elementi storico-culturali, piuttosto che [di] un sistema preciso di dottrine definibili con formule filosofiche-teologiche".

17 "sforzo sincero e vigoroso, anche se ingenuo e sognatore, di rinnovare in pieno secolo ventesimo il miraggio delle prime speranze cristiane", "ridare snellezza e vitalità alle forme esauste dell'ecclesiasticismo ufficiale","dalle differenti tendenze della speculazione contemporanea una rappresentazione più potente e più oggettiva dell'esperienza religiosa","un'adesione limpida e più pura al Messaggio innovatore della predicazione neotestamentaria".

18 "Il grande maestro interiore che ci ammaestra in cose religiose è la nostra coscienza."

19 Cf. Weaver, 1985.

20 "che si arresta davanti alla salvaguardia della trascendenza secondo la formulazione del magistero ecclesiastico con la tendenza ad un lavoro di correzione e di ammodernamento di carattere tecnico-scientifico", "che porta fino in fondo le premesse etico culturali del sentire religioso prescindendo dalle categorie trascendentalistiche o rivelate".

21 "trasferire l'esperienza di fede da un contesto precapitalistico a quello industriale","aggrovigliati intrecci tra fatto religioso e società".

22 "la produzione scientifica dei cattolici tedeschi, in fatto di critica biblica e di storia del cristianesimo si manteneva ad un livello sensibilmente più alto di quello in cui si arresta quasi invariabilmente la produzione cattolica in tutti gli altri paesi".

23 "l'insegnamento di Tyrrell sul fondamento dell'autorità della Chiesa e il valore della libertà nella vita religiosa "trovarono facile ricezione in Italia perché il terreno era già stato preparato dal cattolicesimo liberale dell'inizio dell'Ottocento, che aveva posto con forza il problema del primato della coscienza".

24 "E per questo solo loro diffidano dell'azione che ha per mezzo e per scopo solamente il popolo, perché sentono, con il loro fine intuito, che questa è azione rinnovatrice: per questo amano parlare di classi e di corporazioni e di altre cose che sono state, perché il passato essendo più o meno, applicato al presente un anacronismo, è insieme una forza di conservazione; per questo, in Italia, non hanno né concepito né vagheggiato altra azione politica che quella alla quale solo i cattolici delle classi superiori erano pronti a prendere parte."

25 "parlare di proletariato ma di sostenere i conservatori".

26 "non era il criterio-religione, bensì il criterio-questioni sociali, economiche ecc. (terrene in una parola) che solo poteva formare il cemento di un partito politico".

27 "Noi diciamo ai nostri compagni di fede religiosa: siate pienamente cristiani e sarete socialisti e anticlericali. E ai nostri compagni di fede sociale: siate pienamente socialisti e sarete cristiani".

28 Sobre o debate quanto à carta de Perroni e Quadrotta, cf.: Socialismo e religione, 1911. Para uma reconstrução histórica, cf. De Sanctis (organizador), 2010.

29 "rievocano la grande speranza del regno di Dio sulla terra, che in ogni commossa epoca della storia fece trasalire e rinnovò la massa del cristianesimo ecclesiastico, come un nuovo lievito; riconoscono l'aspetto sociale del fatto religioso".

30 "fondamento eterno del socialismo", "ogni vicissitudine di dottrina e ad ogni confusione scientifica".

31 "uno spirito di fraternità egualitaria, che congiunto al massimo disprezzo della ricchezza, portava per naturale conseguenza al comunismo".

32 "Cominciai a distinguere tra la degenerazione del fenomeno religioso e la sua essenza quale manifestatasi nella genialità religiosa e sentii che esso è una forza immensa, capace d'immenso bene nel mondo."

33 A visita periódica das dioceses e dos seminários de uma região, confiada geralmente a um prelado da Cúria, a um bispo diocesano ou então a um superior do seminário, inseria-se na práxis administrativa normal. Mas, nos anos da crise modernista, o visitante apostólico fez, na verdade, o papel de inquisidor, indagando sobre as orientações teológicas dos professores do seminário e os métodos educativos e disciplinares adotados (GUASCO, 2002, p. 59-66).

34 "idee arrischiate, che dai giovani furono spinte più oltre, di modernismo, di riforma necessaria della Chiesa, sulla giustizia della condanna dell'ammirato Loisy". (George La Piana Papers, Modernism, cf. VIAN, 1998, p. 312).

35 "un certo occulto spirito di inquisizione segreta divenuto spionaggio segreto. Si seguono i passi delle persone sospette, si vegliano le case".

36 "Sono e siamo spiati, e stanno accadendo cose incredibili"

37 "Pius X condemned the modernists, as then came to be called, and excommunicated the rebels. They knew that the hope all advancement in their career was lost. Those who rebelled were deprived of all rights and excluded from the priesthood. They were forced to struggle for their living in some secular concern. A few, very few, remained in the Church but continued their work under various forms, keeping, however, the appearance of orthodoxy".

38 "nella storia delle manifestazioni pubbliche del pontificato romano uno dei gesti le cui ripercussioni erano state più vaste e rovinose", "l'enciclica passò come un vento devastatore su quella messe spiegata sui campi della spiritualità nazionale e la essiccò rapidamente".

39 "abbandonato al risucchio vertiginoso di un mondo laico, vuoto ormai di qualsiasi consistenza spirituale e di qualsiasi vera identità cristiana".

40 "una risposta della spiritualità cattolica alla nuova offensiva del pensiero laico", "l'oscurantismo clericale".

41 A União Nacional era um partido antifascista que foi fundado por Amendola, na sequência do delito de Giacomo Matteotti, por parte de grupos fascistas. A ele aderiram personalidades de diferentes correntes políticas e culturais. Em novembro de 1926, a União Nacional foi dissolvida pelo regime, como todos os outros partidos antifascistas.

42 Buonaiuti publicou, em 1945, uma autobiografia intitulada Il pellegrino di Roma (Roma: Darsena).

43 "When he was pushed outside the Church, he found consolation in the ea that his expulsion decreed by the ecclesiastical power had no value in the sight of God. Up to end Buonaiuti considered himself a member of the Church of God and an instrument chosen by Spirit to communicate the Divine law."

Fontes

Cambridge, Harvard Divinity School, Andover-Harvard Theological Library, George La Piana Papers, bMS 104. **Education and vocation, including Monreale period.**

Cambridge, Harvard Divinity School, Andover-Harvard Theological Library, George La Piana Papers, bMS 104. **Modernism.**

FONTI E DOCUMENTI. I. 1(1972).

L'OSSERVATORE CATTOLICO (1-2-3 aprile, 1899).

Milano, Biblioteca Ambrosiana, Archivio Gallarati Scotti, Serie III, Carteggi, cart. 1, f. 14, lettera di Semeria a Gallarati Scotti.

PROGRAMMA DEI MODERNISTI. Torino. Bocca. 1908.

Urbino, Archivio Romolo Murri, box. 8. 12 novembre 1905, lettera di Giuseppe Rensi a Romolo Murri.

Referências

ALLEVI, Luigi. Mezzo secolo di teologia dogmatica e apologetica in Italia. **La Scuola Cattolica**, v. 80, 1952, p. 365-385.

Buonaiuti, Ernesto. A proposito delle 'lettere di un prete modernista. **Nova et Vetera.** I, n. 11-12, p. 379-382, 1908.

ARNOLD, Claus. Antimodernismo e magistero romano: la redazione della 'Pascendi'. **Rivista di Storia del Cristianesimo**, n. 5, 2008, p. 245-263.

_____.; VIAN, Giovanni (Ed.). **La condanna del modernismo**. Documenti interpretazioni, conseguenze. Roma: Viella. 2010.

ASOR ROSA, Alberto. **Storia d'Italia**. Dall'Unità ad oggi. Torino.: Einaudi. 1975, v. VI/II .

BEDESCHI, Lorenzo. **Interpretazione e sviluppo del modernismo cattolico**. Roma: Bompiani, 1975.

_____. Il processo del Sant'Uffizio contro i modernisti romani. **Fonti e Documenti,** v. 6, n. 7, 1978. p. 7-24.

BONOMI, Ivanoe. Possono i socialisti cristiani iscriversi nel nostro partito?. **Avanti!**, 17 jul. 1908.

BOTTI, Alfonso. **Romolo Murri e l'anticlericalismo negli anni de "La Voce".** Urbino: Quattro Venti, 1996.

_____. Rinnovamento religioso e riforma della Chiesa sulle pagine di "Nova et vetera". In: BENEDETTI, Marina, SARESELLA, Daniela. **La riforma della Chiesa nelle riviste religiose di inizio Novecento.** Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 2010. p. 77-91.

BOTTI, Alfonso; CERRATO, Rocco (Ed.). **Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione.** Urbino: Quattro Venti, 2000.

BUONAIUTI, Ernesto. **Lo gnosticismo.** Storia di antiche lotte religiose. Roma: Ferrari, 1907.

_____. **Il modernismo cattolico**. Modena: Guanda, 1943.

_____. **Il pellegrino di Roma**. Bari: Laterza, 1964.

_____. **Perché siamo socialisti e cristiani**. Roma: Libreria Editrice Romana, 1908.

CERESI, Vincenzo. **Padre Genocchi**. Roma: Poliglotta Vaticana, 1934.

CERRATO, Rocco. E. Buonaiuti e l'essenza del cristianesimo. **Filosofia e Teologia**, n. 1, 1991, p. 58-68.

_____. "Nova et vetera", una rivista modernista a Roma. **Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche,** n. 16, 2009, p. 311-334.

_____. Filosofia e teologia nella crisi modernista. In: NICOLETTI, Michele; WEISS, Otto (Ed.). **Il modernismo in Italia e in Germania nel contesto europeo.** Bologna: Il Mulino, 2010a. p. 99-135.

_____. La 'Rivista storico critica delle scienze teologiche' e il progresso della ricerca contemporanea. In: BENEDETTI, Marina; SARESELLA, Daniela. **La riforma della Chiesa nelle riviste religiose di inizio Novecento**. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 2010b. p. 45-76.

CERVASATO, Arnaldo. *Introduzione*. In: TYRRELL, George. **Il papa e il modernismo**. Roma: Edizioni Enrico Voghera, 1912. p. I-XV.

CESARINI, Dante. **Tra storia e mistica**. Studi e documenti sul modernismo cattolico. Assisi: Cittadella, 2008.

CHIAPPETTI, Fabrizio. **La formazione di un prete modernista**. Ernesto Buonaiuti e "Il Rinnovamento". Urbino: Quattro Venti, 2012.

CHIAPPONI, Paola; PINO, Francesca (Ed.). **Tommaso Gallarati Scotti e la città di Milano.** Milano: Cisalpino, 2014.

COLIN, Pierre. **L'audace et le soupçon**. La crise moderniste dans le catholicisme français. Paris: Desclée de Brouwer, 1997.

CRESPI, Angelo. **Le vie della fede**. Roma: Libreria Editrice Romana, 1908.

D'ANGELO, Lucio. **Il radicalismo sociale di Romolo Murri (1912-1920).** Milano: Angeli, 2007.

DE GIORGI, Fulvio; RAPONI, Nicola (Ed.). **Rinnovamento religioso e impegno civile in Tommaso Gallarati Scotti.** Milano: Vita e Pensiero, 1994.

DIEGUEZ, Alejandro; PAGANO, Sergio (Ed.). **Le carte del "Sacro Tavolo".** Aspetti del Pontificato di Pio X dai documenti del suo archivio privato. Città del Vaticano, 2006.

FANTAPPIÈ, Carlo. La riforma dei seminari tra Stato e Chiesa (1859-1917). In: PAZZAGLIA, Luciano (Ed.). **Cattolici, educazione e trasformazioni socio-culturali in Italia tra Ottocento e Novecento**. Brescia: La Scuola, 1999. p. 595-627.

_____. **Chiesa romana e modernità giuridica.** L'edificazione del sistema canonistico (1563-1903). Milano: Giuffrè, 2008, v. I. p. 463-503.

FOGARTY, Gerald. **The Vatican and the Americanist crisis:** Denis J.O Connell, America Agent in Rome (1885-1903), Roma: Università Gregoriana Editrice, 1974.

GIOVANNINI, Claudio**. Politica e religione nel pensiero della Lega Democratica Nazionale (1905-1915)**. Roma: Cinque Lune. 1968.

_____, La Lega democratica nazionale. In: **Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980.** Direttori F. Traniello, G. Campanini. I/2: I fatti e le idee. Torino: Marietti, 1981. p. 304-309.

GOICHOT, Émile. **Alfred Loisy e ses amis**. Paris: Les édition du cerf, 2002

GRAMSCI, Antonio. **Note sul Machiavelli**. Roma: Editori Riuniti, 1975.

GUASCO, Maurilio. **Fermenti nei seminari del primo Novecento.** Bologna: Dehoniane, 1971.

_____. **La formazione del clero**. Milano: Jaca Book, 2002.

GUERRI, Giordano Bruno. **Eretico e profeta** - Ernesto Buonaiuti, un prete contro la Chiesa. Milão: Mondadori, 2001.

INTORNO AL MODERNISMO. **Rinnovamento**, n. 2, p. 364-376, 1908.

JODOCK, Darrel (Ed.). **Catholicism contending with Modernity**: Roman catholic modernism and anti-modernism in historical contexts. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

KEVIS, Leo. **The Louvain faculty of Theology in Nineteenth Century.** Louven: Annua Nuntia Lovaniensia, 1994.

LA BELLA, Gianni. **Pio X e il suo tempo**. Bologna: Il Mulino, 2003.

LEMIUS, Jean Baptiste. **Catéchisme sur le modernism:** d'apres l'Enciclique Pascendi Dominici gregis de S. S. Pie X. Paris: Librairie Saint Paul, 1907.

LEVILLAIN, Philippe; TICCHI, Jean-Marc (Ed.). **Le pontificat de Léon XIII renassances de Saint-Siège?.** Roma: École Française de Rome, 2006

LOSITO, Giacomo. Il modernismo e la sua repressione. In: **Cristiani d'Italia**. Chiese, società, Stato 1861-2011. Roma: Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2011.

MALUSA, Luciano. **Neotomismo e intransigentismo cattolico**. Milano: Istituto Propaganda Libraria, 1989.

MARCORA, Carlo. **Corrispondenze Fogazzaro-Bonimelli**. Milano: Vita e Pensiero, 1968.

MINOCCHI, Salvatore. **Memorie di un modernista**. Firenze: Vallecchi, 1974.

MURRI, Romolo. Partiti ed accordi. **Cultura sociale**, n. 187. p. 305-306, 1905.

_____. **La Democrazia cristiana**. Roma: Cosmopolita, 1945.

_____. **Alla ricerca di te stesso**. Milano: Bompiani, 1939.

_____; SERENAMENTE, Felice; QUADROTTA, Guglielmo. Possono i socialisti cristiani iscriversi nel nostro partito? Lettera di Perroni e Quadrotta. **Avanti!**, 7 jul. 1908.

NESTI, Arnaldo. **Gesù socialista:** una tradizione popolare italiana (1880-1920).Torino: Claudiana, 1974.

PARENTE, Fausto. **Ernesto Buonaiuti**. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1971.

PELLEGRINO CONFESSORE, Ornella. **Conservatorismo politico e riformismo religioso:** la "Rassegna nazionale" dal 1898 al 1908. Bologna: Il Mulino, 1971.

POMBENI, Paolo. **Socialismo e cristianesimo (1815-1975).** Brescia: Queriniana. 1977.

POULAT, Émile. **Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste**. Paris: Casterman. 1962.

_____, Modernisme. In: **Encyclopaedia universalis**. Paris: Editeur à Paris, 1971, v. XI. p. 135-137.

PRUDHOMME, Claude. Léon XIII et le Curie romaine à l'époque de Rerim Novarum. In: **Rerum Novarum**. Écriture, contenu et réception d'une encyclique. Roma : École Française de Rome, 1997. p. 29-48

RAPONI, Nicola. **Tommaso Gallarati Scotti tra politica e cultura**. Milano: Vita e Pensiero, 1971.

_____; ZAMBARBIERI, Annibale. Il modernismo. In: **Dizionario storico del movimento cattolico in Italia**. Casale Monferrato: Marietti, 1981.

RENSI, Giuseppe. Socialismo e cristianesimo. **Critica Sociale**, v. 23, n. 22-23, p. 52-53, 1908.

RIVIÉRE, Jean. **Le modernisme dans l'Église**. Paris: Letouzey et Ané, 1929.

ROMANATO, Gianpaolo. **Pio X**. Alle origini del cattolicesimo contemporaneo. Torino: Lindau, 2014.

ROSSINI, Giuseppe. **Introduzione.** In: DONATI, Giuseppe. **Scritti politici**. A cura di Giuseppe Rossini. Roma: Cinque Lune. 1956.

SANCTIS, Alberto de (Ed.). **Un dibattito politico su religione e socialismo (1908-1910).** Firenze: Centro Editoriale Toscano, 2010.

SARESELLA, Daniela. **Cattolicesimo italiano e sfida americana**. Brescia: Morcelliana. 2001.

_____, Angelo Crespi collaboratore di "Coenobium" e la crisi religiosa di inizio Novecento. In: PANZERA, Fabrizio; SARESELLA, Daniela (Ed.). **Spiritualità e utopia: la rivista "Coenobium".** Milano: Cisalpino. 2007.

_____, Giorgio La Piana and the religious crisis in Italy at the beginning of the twentieth century. **Harvard Theological Review**. 2016 (no prelo).

SCHULTENOVER, David. **A view from Rome**. On the eve of the Modernist Crisis. New York: Ferdham University Press, 1993.

SCOPPOLA, Pietro. **Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia**. Bologna: Il Mulino. 1963.

_____. **Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea**. Bologna: Il Mulino, 1966.

SOCIALISMO E RELIGIONE. Roma: Libreria Editrice Romana, 1911.

SPADONI, Domenico. Dal cristianesimo al socialismo. **Critica Sociale**, v. 23, n. 22-23, p. 365-367, 1908.

TURATI, Filippo. La risposta dell'onorevole Turati. **Critica Sociale,** v.15, n. 20, 1905, p. 315-316.

_____, Possono i socialisti cristiani iscriversi nel nostro partito?. **Critica Sociale**, v. 15, n. 15,1908, p. 227-228, TYRRELL, George. **Medievalism**. A reply to cardinal Mercier. London: Logmans, Green and Co. 1908.

_____. **Autobiography and life of George Tyrrell**. Londres: Edward Arnold, 1912.

VACCARO, Luciano; VERGOTTINI, Marco (Ed.). **Modernismo**. Un secolo dopo. Brescia: Morcelliana, 2010.

VERCESI, Ernesto. **Democrazia cristiana in Italia**. Milano: Tipografia e Libreria dell'Unione, 1910.

VIAN, Giovanni. **La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società.** Le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio XII. Roma: Herder, 1998.

_____, La Chiesa e le rivoluzioni industriali: il confronto con il moderno dalla fine dell'Ottocento al primo Novecento. In: VIAN, Giovanni (Ed.). **Storia del cristianesimo**, v.. IV: L'età contemporanea. Roma: Carocci, 2015. p. 203-231.

VIDLER, Alec. **A variety of Catholic modernism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

VINCI, Paolo (Buonaiuti, Ernesto). Polemiche. Socialismo cristiano. **Nova et Vetera**, v. 11,n. 1, 1908, p. 88-89A.

WEAVER, Mary Jo (Ed.). **Newman and the modernists**. Lanham: University Press of America, 1985.

WOLF, Hubert; SCHEPERS, Judith (Ed.). In: **Wilder zügelloser Jagd nach Neuem**. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, Paderborn. Verlag: Ferdinand Schöningh, 2009.

ZAMBARBIERI, Annibale. **Il cattolicesimo tra crisi e rinnovamento**. Ernesto Buonaiuti ed Enrico Rosa nella prima fase della polemica modernista. Brescia: Morcelliana, 1979.

_____, La ricerca e la disciplina. Ernesto Buonaiuti e la condanna della "Rivista storico critica delle scienze teologiche". In: GUASCO, Maurilio; MONTICONE, Alberto (Ed.). **Fede e libertà**. Scritti in onore di p. Giacomo Martina. Brescia: Morcelliana, 1998.

_____ (Ed.). **I cattolici e lo Stato liberale nell'età di Leone XIII**. Veneza: Istituto Veneto di Scienze. Lettere e Arti, 2008.

RECEBIDO EM 14 DE DEZEMBRO DE 2016
ACEITO EM 12 DE ABRIL DE 2017