

RELIGIÓN, LAICIDAD Y SOCIEDAD
EN LA HISTORIA CONTEMPORÁNEA
DE ESPAÑA, ITALIA Y FRANCIA

PUBLICACIONES
DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS
MADRID
COLECCIÓN DEL
INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN SOBRE
LIBERALISMO, KRAUSISMO Y MASONERÍA

DIRECTOR:

PEDRO ÁLVAREZ LÁZARO

CODIRECTORA:

DELIA MANZANERO FERNÁNDEZ

N.º 25

PEDIDOS:

PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS
Universidad Comillas, 5
28049 Madrid
Tel.: 91 734 39 50 - Fax: 91 734 45 70
C.e.: edit@comillas.edu

PEDRO ALVAREZ LÁZARO,
ANDREA CIAMPANI, FERNANDO GARCÍA SANZ
(editores)

RELIGIÓN, LAICIDAD
Y SOCIEDAD EN LA HISTORIA
CONTEMPORÁNEA
DE ESPAÑA, ITALIA Y FRANCIA



2017

Servicio de Biblioteca. Universidad Pontificia Comillas de Madrid

RELIGIÓN, laicidad y sociedad en la historia contemporánea de España, Italia y Francia / Pedro Álvarez Lázaro, Andrea Ciampani, Fernando García Sanz (editores). -- Madrid : Universidad Pontificia Comillas, 2017.

423 p. -- (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid. Colección del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería ; 25)

Se recogen las ponencias presentadas en el Seminario sobre Religión, laicidad y sociedad en la historia contemporánea de España, Italia y Francia celebrado durante el curso 2015-2016 organizado por la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma-CSIC, en colaboración con la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, la Universidad LUMSA de Roma, l'Ecole Française de Rome y el Centro Español de Estudios Eclesiásticos. D.L. M 22937-2017. -- ISBN 978-84-8468-702-3

1. Iglesia y Estado. 2. Laicismo. 3. Iglesia y mundo. 4. Liberalismo. 5. Pensamiento religioso. 6. España. 7. Italia. 8. Francia. 9. S. XIX-XX. I. Álvarez Lázaro, Pedro F. (1949-). II. Ciampani, Andrea. III. García Sanz, Fernando (1949-)

Esta editorial es miembro de la Unión de Editoriales Universitarias Españolas UNE, lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional.



UNIÓN DE EDITORIALES
UNIVERSITARIAS ESPAÑOLAS

© 2017 DE LOS AUTORES

© 2017 UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

ISBN: 978-84-8468-702-3

Depósito Legal: M-22937-2017

Diseño de cubierta: BELÉN RECIO GODOY

Compuesto y maquetado por Rico Adrados, S.L.
Abad Maluenda, 13-15 bajo • 09005 Burgos

Impreso por Rico Adrados, S.L.

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por las leyes, que establecen penas de prisión y multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran total o parcialmente el texto de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluso fotocopia, grabación magnética, óptica o informática, o cualquier sistema de almacenamiento de información o sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Universidad Pontificia Comillas.

ÍNDICE

RELACIÓN DE AUTORES	11
INTRODUCCIÓN. En torno a la secularización de la Europa meridional en la Edad Contemporánea: España, Italia y Francia	25
I. CLAVES POLÍTICO-IDEOLÓGICAS DE LA CUESTIÓN RELIGIOSA EN LOS TEXTOS CONSTITUCIONALES Y EN LOS CONCORDATOS	31
Las claves político-ideológicas de la cuestión religiosa en la España contemporánea, por <i>Manuel Álvarez Tardío</i> ..	33
I profili politico-ideologici della questione religiosa nei testi costituzionali e nei concordati – Il caso italiano, por <i>Settimio Carmignani Caridi</i>	49
Une séparation « absolue »? Quelques traits de la laïcité en France, por <i>Jean-Marc Ticchi</i>	67
II. EL DIFÍCIL CAMINO DE LA SECULARIZACIÓN DE LA ENSEÑANZA	83
El proceloso camino de la secularización de la enseñanza en la España contemporánea, por <i>Manuel Puelles Benítez</i> .	85
Da «religione di stato» a «religione istruita». Il caso italiano dell'insegnamento della religione, por <i>Giuseppe Tognon</i>	101
Le difficile chemin de la sécularisation dans l'enseignement en France, por <i>Michel Soëtard</i>	121

III.	EL SECULAR DEBATE ENTRE CIENCIA Y RELIGIÓN	139
	La Babel católica, por <i>José Manuel Vázquez-Romero</i>	141
	Il secolare dibattito tra scienza e religione in Italia, por <i>Luciano Malusa</i>	163
	1965, l'apothéose de Teilhard de Chardin?, por <i>Mercé Prats</i>	183
IV.	LAS REDES TRANSNACIONALES DE MILITANCIA SECULARIZADORA	201
	Redes de secularización en España, 1868-1931, por <i>Luis Martín</i>	203
	Las élites y las redes secularizadoras en Europa entre los siglos XIX y XX: el caso de la masonería, por <i>Fulvio Conti</i>	219
	Réseaux et congrès internationaux de la Libre Pensée. Panorama chronologique: 1880-2016, por <i>Jacqueline Lalouette</i>	235
V.	RELIGIÓN, LAICIDAD E IDEA DE NACIÓN	253
	Catolicismo y nacionalismos en España, por <i>Andrés de Blas</i>	255
	Chiesa, Nazione e Stato: il percorso del tardo risorgimen- to politico dei cattolici italiani, por <i>Andrea Ciampani</i>	267
	La Nation, l'École et la Révolution française (XVIII ^{ème} siècle-XXI ^{ème} siècle), por <i>Jean-Charles Buttier</i>	285
VI.	LA SACRALIZACIÓN DE LAS REALIDADES SECULARES Y LA POLITIZA- CIÓN DE LA RELIGIÓN	301
	Religión y política en el régimen franquista: de “una mili- tante antimodernidad” al <i>aggiornamento</i> , por <i>Giuliana Di Febo</i>	303
	La religione politica fascista e l'angoscia di Pio XI, por <i>Emilio Gentile</i>	319
	Cultes et rituels laics du Nationalisme français au temps des Ligues (des années 1880-1936), por <i>Olivier Dard</i>	337

VII. LOS DISTINTOS CAUCES HISTÓRICOS DE LA PRESENCIA DE LOS CATÓLICOS EN LA VIDA PÚBLICA	351
Política, movilización social y catolicismo en España (1898-1923), por <i>Fernando del Rey Reguillo</i>	353
La presenza dei cattolici nella vita pubblica: l'Italia, por <i>Renato Moro</i>	373
Les catholiques français, les politiques de la vie et la re-définition de la sphère politique en France (1980-2015), por <i>Denis Pelletier</i>	395
ÍNDICE ONOMÁSTICO	411

RELACIÓN DE AUTORES

Manuel ÁLVAREZ TARDÍO es profesor titular de Historia del Pensamiento Político y los Movimientos Sociales y Políticos de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid. Especialista en historia política de la España del siglo XX, ha publicado numerosos artículos de investigación y varios libros sobre la cuestión religiosa, el anticlericalismo, la transición a la democracia, la evolución de la política conservadora o la violencia política. Su primera monografía, que recibió el Premio Nicolás Pérez Serrano, vio la luz con el título *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República Española* (2002). Ha realizado estancias de investigación en las universidades de Tufts (Boston, USA), París IV (Francia) y Madison-Wisconsin (USA). Recientemente ha coeditado, junto con Fernando del Rey, *The Spanish Second Republic Revisited. From Democratic Hopes to Civil War (1931-1936)* (2012).

Andrés DE BLAS GUERRERO es catedrático de Teoría del Estado y Director del Departamento de Ciencia Política y de la Administración de la UNED. Miembro de los consejos de redacción, dirección o asesoramiento de prestigiosas revistas de derecho y ciencia política, ha sido también profesor invitado por las universidades de Princeton (USA), Tulou-

se-le Mirail (Francia) y la Institución Cañada-Blanch de la London School of Economics and Political Science (Reino Unido). Su trabajo de investigación, centrado fundamentalmente en la teoría del Estado y en la historia del nacionalismo en España, ha dado como fruto diferentes tratados y monografías. Entre sus libros pueden destacarse: *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas* (1984); *Sobre el nacionalismo español* (1989); *Tradición republicana y nacionalismo español* (1991); *Nacionalismos y naciones en Europa* (1994); *Escritos sobre nacionalismo* (2008); y *Joaquín Costa y la modernización de España* (2011); y editada con A. Morales y J. P. Fusi, *Historia de la nación y el nacionalismo español* (2013). En 2003 el Consejo de Ministros le concedió la Medalla de la Orden del Mérito Constitucional.

Jean-Charles BUTTIER es doctor en Historia por la Universidad Paris 1 (Institut d'histoire de la Révolution française) y autor de una rigurosa tesis sobre los catecismos políticos publicados en Francia desde la Revolución francesa hasta la Primera Guerra Mundial. Profesor certificado de Geografía e Historia y de Educación Cívica, ha impartido docencia en la enseñanza secundaria francesa de 2000 a 2015. Entre sus contribuciones científicas más recientes destaca la dirección, con Caroline Fayolle, del monográfico de la revista electrónica *La Révolution française* titulado *Pédagogies, utopies, révolutions (1789-1848)* (nº 4/2013), y el trabajo « Catéchismes politiques et politisation des paysans (1789-1914) », publicado en Julien Bouchet y Côme Simien (dir.), *Les passeurs d'idées politiques nouvelles au village. De la Révolution française aux années 1930* (2015). Desde septiembre de 2015 es colaborador científico del proyecto FNS nº 152808 *Géographie, éducation publique et pédagogie libertaire en Suisse et en Europe (19^{ème}-20^{ème} siècles)*, desarrollado en la Université de Genève (Section des Sciences de l'Éducation) y dirigido por el profesor Charles Heimberg.

Settimio CARMIGNANI CARIDI es abogado casacionista y profesor agregado de la Universidad Tor Vergata de Roma. Licenciado en Jurisprudencia por la Universidad La Sapienza y en Derecho Canónico y Eclesiástico por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, se doctoró y entró como investigador en Derecho Canónico y Eclesiástico en la Tor Vergata. Trabajó como asistente del Estudio y como asistente del presidente de la Corte constitucional italiana. Es profesor invitado en la Pontificia Universidad Santo Thomas de Aquino y en la Gregoriana, colaborando simultáneamente con la Scuola di Alta Formazione in Diritto Canonico, Ecclesiastico e Vaticano della LUMSA. Ha publicado importantes trabajos científicos en cuestiones propias de derecho canónico, derecho eclesiástico y derecho vaticano. Ha sido secretario general de la *Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo* y Secretario del Comité docente del Centro Universitario Cattolico della Conferenza Episcopale Italiana.

Andrea CIAMPANI es catedrático de Historia Contemporánea en la Libera Università Maria Ss. Assunta (LUMSA). Tras obtener su doctorado en la Universidad de Roma Tre, disfrutó de becas de estudio postdoctorales en el Deutsches Historisches Institut y en la Katholieke Universiteit Leuven. Posteriormente ganó el concurso de investigador en Historia de las Relaciones Internacionales en la Universidad de Padova. Es Presidente de la red internacional *European élites in 19th Century. The access to the decision-making political, social and economic*. Es miembro del Consejo de presidencia del Istituto per la Storia del Risorgimento y responsable de la coordinación de sus Grupos externos; y miembro ordinario de la Società Romana di Storia Patria. Entre sus numerosas contribuciones científicas, publicadas en inglés, francés, alemán, rumano y polaco, puede destacarse su obra *Cattolici e liberali durante la trasformazione dei partiti. La "questione di Roma" tra politica nazionale*

e progetti vaticani (1876-1883) (2000); y entre sus trabajos más recientes destaca la dirección de los volúmenes *L'Unità d'Italia in Europa* (2013), y con R. TOLOMEO *Identità nazionali e élites europee transnazionali* (2015).

Fulvio CONTI es catedrático Historia Contemporánea de la Universidad de Florencia. Ha sido profesor invitado en París en 2011 (École Normale Supérieure), en 2013 (École des Hautes Etudes en Sciences Sociales) y en 2015 (Sciences Po). Actualmente es investigador asociado del Centre de la Méditerranée Moderne et Contemporaine de la Universidad de Niza "Sophia Antipolis" y del Grupo Sociétés, Religions, Laïcités del CNRS-EPHE de París. Es codirector de *Memoria e Ricerca, rivista di storia contemporanea* y, junto con el profesor Pierre-Yves Beaurepaire, de la colección Franc-Maçonneries, de la editorial Classiques Garnier de París. Además ostenta la responsabilidad de Consejero científico del *Dizionario Biografico degli Italiani*. Entre sus libros más recientes cabe destacar: *Storia della massoneria italiana. Dal Risorgimento al fascismo* (2003); *Massoneria e religioni civili. Cultura laica e liturgie politiche fra XVIII e XX secolo* (2008); *Firenze massonica. Il libro matricola della Loggia Concordia, 1861-1921* (2012); y *La massoneria italiana da Giolitti a Mussolini. Il gran maestro Domizio Torrigiani* (2014).

Olivier DARD es catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad Paris-Sorbonne (Paris IV), miembro de la Unidad Mixta de Investigación (UMR) "Sorbonne-Identités, relations internationales et civilisations de l'Europe" del CNRS y responsable del área 2 (epistemología del político) del LABEX « Ecrire une histoire nouvelle de l'Europe » (EHNE). Especialista en Historia Política, sus líneas de investigación se han orientado en cuatro direcciones principales: historia de las élites políticas y económicas vistas desde la perspectiva de contenidos, redes y recepciones;

historia de las doctrinas de las políticas públicas; historia de las corrientes o movimientos de las derechas radicales; e historia de la corrupción. Entre sus publicaciones pueden destacarse las siguientes: *La synarchie. Le mythe du complot permanent* (1998; reedición corregida y aumentada, 2012); *Le rendez-vous manqué des relèves des années 30* (2002); *Voyage au cœur de l'OAS* (2005; reedición corregida y aumentada, 2011); *Bertrand de Jouvenel*, (2008); y *Charles Maurras. Le maître et l'action* (2013). Ha dirigido o co-dirigido una treintena de obras colectivas, ha sido invitado a dictar conferencias en las universidades de Saarlandes, Ottawa y Sherbrooke, entre otras, y ha participado como ponente invitado en un centenar de congresos y encuentros científicos nacionales e internacionales.

Giuliana DI FEBO ha sido catedrática de Historia de España de la Universidad Roma Tre hasta su jubilación. Sus estudios se han vertebrado principalmente en dos áreas de investigación: las relaciones de género (protagonismo femenino en la IIª República, la Guerra Civil española y la dictadura franquista); y la interacción entre religión y política, centrándose en la comparación entre fascismo y franquismo. Sobre estos temas ha publicado, entre otras obras, los siguientes libros: *Resistencia y movimiento de mujeres en España. 1936-1976* (1979; ed. italiana 1976); *La Santa de la Raza. Un culto barroco en la España franquista* (1988; ed. italiana 1988); *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista* (2002; 2ª ed., 2012); junto a J. Tusell y E. Gentile (eds.), *Fascismo y franquismo cara a cara. Una perspectiva histórica* (2004); con R. Moro (eds.), *Fascismo e franchismo: relazioni, immagini, rappresentazioni* (2005); con C. Molinero (eds.), *Nou Estat, nova política, nou ordre social. Feixisme y franquisme en una perspectiva comparada* (2005); y con S. Juliá, *El franquismo. Una introducción* (2012; edic. italiana 2003). Es miembro del Consejo Asesor del Centre d'Estudes sur les Epoques Fran-

quista i Democràtica (CEFID) y socio de honor del Grupo de Estudios sobre la Historia Contemporánea de Extremadura (GEHCEX). Forma parte del Consejo científico de varias revistas españolas e italianas.

Emilio GENTILE es catedrático emérito de la Universidad La Sapienza de Roma. Ha sido profesor visitante en diversas universidades de Australia, Estados Unidos y Francia. En 2003 recibió de la Universidad de Berna el Premio “Hans Sigrist” por sus estudios sobre las religiones políticas. Es uno de los mayores especialistas actuales sobre el fascismo, el totalitarismo, el nacionalismo, la sacralización de la política y la religión civil americana. Ha publicado numerosos y trascendentales libros, la mayor parte de ellos traducidos a las principales lenguas y reeditados varias veces. Entre sus obras son de destacar: *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista* (1993); *Le religioni della politica. Fra democrazia e totalitarismo* (2001); *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore* (2006); *L'apocalisse della modernità. La Grande Guerra per l'uomo nuovo* (2007), *Contro Cesare. Cristianesimo e totalitarismo nell'epoca dei fascismi* (2010). En español, además de las obras citadas en su colaboración al presente libro, ha publicado: *La vía italiana al totalitarismo. Partido y estado en el régimen fascista* (2005); y *El fascismo y la marcha sobre Roma. El nacimiento de un régimen* (2014).

Jacqueline LALOUETTE es catedrática emérita de la Universidad de Lille 3 y miembro honorario del Institut Universitaire de France. Tras su doctorado de Estado, consagrado a la historia del libre pensamiento en Francia, ha investigado copiosamente sobre anticlericalismo, laicidad y separación de las Iglesias del Estado. Entre sus obras destaca su monumental tratado *La Libre Pensée en France. 1848-1940* (1997), pero también es obra referencia obligada su libro

La séparation des Églises et de l'État. Genèse et développement d'une idée. 1789-1905 (2005). Sus últimos trabajos tratan del significado de los días feriados en Francia (*Jours de fête. Jours fériés et fêtes légales dans la France contemporaine*, 2010); y sobre Jean Jaurès (*Jean Jaurès. L'assassinat, la gloire, le souvenir*, 2014). Actualmente está investigando sobre la "representación" de los grandes personajes en el estatuario público.

Luciano MALUSA fue catedrático de Historia de Filosofía en la Universidad de Verona desde el año 1987, y tres años más tarde ocupó la cátedra de la misma especialidad en la Universidad de Génova. En 2007 pasó a enseñar las disciplinas propias del área de la Historia del Cristianismo y la Iglesia. Sus investigaciones se han centrado fundamentalmente en pensamiento cristiano del siglo XIX, con especial referencia al movimiento tomista y al catolicismo Liberal (en concreto a Rosmini y Gioberti). Finalmente se ha ocupado de la actividad desplegada por las Congregaciones romanas del Índice y del Santo Oficio sobre la filosofía y la teología de los grandes pensadores italianos. Ha publicado, en colaboración con sus alumnos, las actas de las condenas a la obra *Delle Cinque piaghe della Santa Chiesa (Las cinco llagas de la Santa Iglesia)* de Rosmini (1849), de las cuarenta proposiciones rosminianas con Decreto *Post Obitum* (1887) y de todos los escritos de Gioberti con el decreto del Santo Oficio de 14 de enero de 1852. Actualmente se dedica a investigar el "proceso posterior" a Rosmini de 1851-1854, que terminó con la absolución del pensador, y prepara la nueva edición de su correspondencia.

Luis P. MARTÍN es catedrático de Historia y Civilización Española Contemporánea de la Universidad de Pau et des Pays de l'Adour (Francia) e investigador asociado del Centre de la Méditerranée Moderne et Contemporaine de la Universidad de Nice Sophia Antipolis. Sus estudios sobre la maso-

nería española representan su principal labor de investigación, pudiendo considerársele como uno de los grandes renovadores de la masonología actual al analizar el mundo de las logias desde la perspectiva de la sociología histórica o de las culturas políticas. Entre sus publicaciones más recientes cabe destacar las siguientes: *Los Arquitectos de la República. Los masones y la política en España, 1900-1931* (2007); *Logias y masones de Castilla y León. Siglos XIX y XX* (2010); *La République en Méditerranée. Espaces, diffusions et cultures républicaines en France, Italie et Espagne, XVIIIe-XXe siècles* (con Jean-Paul Pellegrinetti y Jérémy Guedj) (2012); «Pacifisme et cultures de paix en Méditerranée», *Cahiers de la Méditerranée* (2015); y *Mobilités républicaines en Méditerranée (XVIIIe-XXe siècles). Itinéraires, modèles et coopérations* (en prensa).

Renato MORO es catedrático de Historia Contemporánea en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Roma Tre. Sus intereses de investigación se centran principalmente en la relación entre política y religión en el siglo XX: cultura política de las élites intelectuales católicas en la década de 1930 y 1940 y el proceso de formación de la nueva clase dominante en Italia; la relación entre el catolicismo italiano (e internacional) y el fascismo; el impacto de la modernización en las masas, vinculando los fenómenos políticos con la dimensión religiosa (nacionalismo, religiones políticas, anti-semitismo, anti-protestantismo). Entre los libros de los que es autor, editor o coeditor cabe destacar *La Chiesa e lo sterminio degli ebrei* (2002; reeditado en 2004); *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiesa e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)* (2004); *Fascismo e franchismo. Relazioni, immagini, rappresentazioni* (2005); *Guerra e pace nell'Italia del Novecento. Politica estera, cultura politica e correnti dell'opinione pubblica* (2006); y *Una vita, un paese. Aldo Moro e l'Italia del novecento* (2014). Es miembro del Comité científico de numerosas revistas internacionales, del Conse-

jo de dirección del CIVITAS-Fard y del Consejo asesor del “Centro de historia de la paz” del Departamento de Historia de la Universidad de Sheffield. Forma parte del grupo de los historiadores nombrados por el Senado italiano para editar los diarios del Primer ministro Amintore Fanfani, del Comité científico para el Museo italiano de la Shoah y del Consejo científico de la Fondazione FUCI (Roma).

Denis PELLETIER ha sido catedrático de Historia Contemporánea en la Universidad Lumière-Lyon II hasta 2005 y director de Estudios del área de «Historia y Sociología del Catolicismo contemporáneo» en l’Ecole Pratique des Hautes Études (EPHE). Entre 2011-2013 ocupó el cargo de Presidente de esta última y prestigiosísima institución de alta investigación. Igualmente fue Administrador General de la HESAM (Comunidad de universidades de París). Su indagación científica se ha centrado en las áreas de “Historia del catolicismo contemporáneo”, “Historia de la relación entre las religiones y las sociedades en el siglo XX” e “Historia intelectual e historia cultural”. En consecuencia, sus numerosos y valiosos trabajos tratan sobre la Historia política, cultural y religiosa de Francia y Europa contemporáneas. Entre ellos son de destacar su libro *La crise catholique. Religion, société, politique en France, 1965-1978* (2002); y en codirección con Jean-Louis Schlegel, la impresionante obra colectiva *A la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours* (2012). Consejero editorial de importantes revistas francesas e internacionales, es también miembro del Comité científico del Istituto per le Scienze Religiose (Bologna).

Mercè PRATS es miembro del Centre d’Études et de Recherches en Histoire Culturelle de París. Realiza su tesis doctoral, bajo la dirección de Frédéric Gugelot, en la Universidad de Reims sobre el tema *Teilhard de Chardin posthume, réception, adoption et travestissement du teilhardisme au*

cœur des «trente glorieuses» en France (1955-1968). Simultáneamente es profesora en el Centre National d'Arts et Métiers y encargada de cursos de historia contemporánea en la Universidad de Reims. Entre otros trabajos y publicaciones, merece destacarse su ensayo «Pierre Hadot, histoire d'une conversion philosophique». La Université Libre de Bruxelles publicó otro importante artículo suyo, «La mort de Teilhard, l'avenir d'une œuvre», escrito con ocasión de los sesenta años de la desaparición del jesuita paleontólogo.

Manuel PUELLES BENÍTEZ es catedrático emérito de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), donde hasta su jubilación desempeñó la cátedra de Política de la Educación. En 1964 ingresó en el cuerpo superior de Administradores Civiles del Estado y, posteriormente, desempeñó diversos cargos de responsabilidad en el Ministerio de Educación, como el de secretario general técnico y director general de Coordinación y Alta Inspección (enero 1982-octubre 1986). Ha sido también vicepresidente del Consejo Escolar del Estado (1991-1997), consultor de la UNESCO, asesor de la reforma educativa de 1990 como miembro del grupo de personalidades relevantes, asesor de la OEI, decano de la Facultad de Educación de la UNED y miembro de varios consejos editoriales de revistas de educación. Ha publicado numerosos artículos y libros, destacando especialmente: *Educación e ideología en la España contemporánea* (1999; 5ª edición, 2010); *Estado y educación en la España liberal (1809-1857)* (2004); *Problemas actuales de política educativa* (2006); *Modernidad, republicanism y democracia: Una historia de la educación en España, 1898-2008* (2009); y *Política, legislación y educación* (2016).

Fernando DEL REY REGUILLO es catedrático de Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales y Políticos en la

Facultad de Ciencias Políticas y Sociología (Universidad Complutense de Madrid). Especialista en la historia política de España y Europa en el período 1870-1945, sus líneas de investigación se han centrado en las relaciones entre la política y los intereses económicos, el asociacionismo empresarial, el conservadurismo autoritario, historia de los movimientos sociales, la Segunda República española y la violencia política. Entre sus publicaciones destacan los siguientes libros de su autoría o coautoría editados en los últimos años: *Propietarios y patronos. La política de las organizaciones económicas en la España de la Restauración (1914-1923)* (1992); *La defensa armada contra la revolución. Una historia de las guardias cívicas en la España del siglo XX* (1995); *El poder de los empresarios. Política e intereses económicos en la España contemporánea (1875-2000)* (2002), que fue finalista del Premio Nacional de Historia en 2003 y posteriormente publicado en inglés en 2007 por la editorial Berghahn Books de New York-Oxford; y *Paisanos en lucha. Exclusión política y violencia en la Segunda República española* (2008).

Michel SOËTAR es catedrático honorario de la Université Catholique de l'Ouest de Angers (Francia), donde ha desempeñado las cátedras de Filosofía de la educación y de Historia del pensamiento educativo. Es un consumado especialista del pedagogo suizo J. H. Pestalozzi (1746-1827), al cual ha consagrado numerosos estudios, traducciones y últimamente una penetrante biografía: *Pestalozzi; un pédagogue suisse – Biographie intérieure*, Slatkine, 2016. Como incansable estudioso del nacimiento y evolución del pensamiento educativo de la modernidad, continúa sus trabajos sobre J. J. Rousseau y sobre la historia del pensamiento pedagógico, particularmente sobre el movimiento de la Educación nueva a partir del *Emilio*. Es presidente del Consejo científico del Centre de Documentation et de Recherche Pestalozzi d'Yverdon, co-dirige la revista internacional *Rassegna*

di Pedagogia y pertenece al consejo científico de varias revistas europeas. En el plano de la filosofía de la educación, se ocupa fundamentalmente en situar el concepto moderno de pedagogía entre las exigencias de las “ciencias de la educación” y su desbordamiento en la construcción de una autonomía de la persona.

Jean-Marc TICCHI es miembro asociado al Centre d'études en sciences sociales du religieux de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (CéSor – EHESS). Doctor en Historia por la Universidad de Paris Ouest La Défense, por su más de medio centenar de publicaciones científicas se ha consolidado como un reconocido especialista en cuestiones relativas a la actividad diplomática de la Santa Sede desde el Congreso de Viena, a la devoción al Papa, particularmente en el campo de las devociones italianas en los siglos XVIII, XIX y XX, y a los intercambios religiosos entre Francia e Italia. Entre su extensa producción puede destacarse su voluminoso libro *Le voyage de Pie VII a Paris pour le sacre de Napoléon (1804 1805): religion, politique et diplomatie* (2013). Sobre la base de sus pesquisas acerca del papel desempeñado por la Santa Sede en la solución pacífica de las controversias internacionales (1878-1922) y sobre la actividad diplomática de la Santa Sede en la época contemporánea, está preparando una biografía del cardenal Rampolla (1843-1913), Secretario de Estado de la Santa Sede 1.887-1903, e intenta poner de relieve las preocupaciones de la diplomacia vaticana en la era de las Naciones Unidas.

Giuseppe TOGNON es catedrático de Historia y Filosofía de la educación de la Universidad LUMSA de Roma. Se graduó y se especializó en Filosofía en la Scuola Normale Superiore de Pisa, y completó su especialización en Francia y en Alemania. Ha ejercido su magisterio docente en las universidades de Venecia, Aosta, Pisa, Roma y París.

En el primer gobierno de Romano Prodi (1996-1998) fue Secretario de Estado de Universidades e Investigación, encargándose de revisar la normativa existente sobre la formación inicial del profesorado. Desde 2008 preside la fundación trentina “Alcide De Gasperi” y forma parte del comité directivo de varias revistas internacionales. Es autor de numerosos estudios sobre la historia del renacimiento y de la cultura moderna temprana (Pico della Mirandola, Descartes, Leibniz...), sobre la transmisión del saber en la edad contemporánea, así como sobre política escolar y universitaria, historia del movimiento católico y filosofía de la educación. Entre sus obras más recientes pueden destacarse: *Estetica. Filosofia dell'educare* (2014) y *La democrazia del merito* (2016; traducción francesa, 2016).

José Manuel VÁZQUEZ ROMERO es profesor titular en la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Miembro fundador del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería de dicha universidad, en la actualidad dirige el grupo de investigación del mismo nombre. Su trayectoria científica concierne preferentemente al estudio de la krausología española, habiendo dirigido varios proyectos de investigación del plan nacional I+D relativos a ese ámbito. Entre sus reconocidas publicaciones pueden destacarse los siguientes libros: *Tradicional y moderados ante la difusión de la filosofía krausista en España* (1998); en colaboración con el Prof. Enrique M. Ureña, *Giner de los Ríos y los krausistas alemanes. Correspondencia inédita* (2003); en codirección con el Prof. Pedro Álvarez Lázaro, *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza* (2005); y como editor en solitario, *Francisco Giner de los Ríos. Actualidad de un pensador krausista* (2009).

INTRODUCCIÓN

En torno a la secularización de la Europa meridional en la Edad Contemporánea: España, Italia y Francia

Durante la Edad Contemporánea las relaciones entre la Iglesia católica y los Estados liberal-constitucionales se caracterizaron frecuentemente por entrañar enérgicas tensiones, generalmente determinadas por los recorridos que las instituciones religiosas y civiles siguieron para afrontar los procesos evolutivos, a menudo interrelacionados, surgidos de las revoluciones industrial y política. La fuerte aceleración de tal evolución, que desde finales del siglo XVIII abarcó el “largo” siglo XIX, tuvo un particular impacto en la historia de la Europa mediterránea. La marcha histórica de España, Italia y Francia durante los últimos dos siglos fue ciertamente delineada, aunque con perfiles y momentos diferentes, por la evolución de la identidad religiosa, y del catolicismo nacional en particular, dentro de la modernidad política y social, así como por la conformación de un articulado camino hacia la secularización.

Por ello, un estudio estructurado en clave comparada de los tres países, que mantienen estrechas relaciones de vecindad pero experimentan procesos históricos interdependientes, fa-

vorece una renovada y más profunda reflexión sobre la historia de la cuestión religiosa en la sociedad europea, hoy todavía más compleja por el crecimiento de la presencia musulmana junto a las confesiones cristianas. En efecto, son muchos los aspectos que pueden considerarse a la hora de hacer una comparación profunda de los casos español, italiano y francés. Los actores políticos y sociales ofrecen un cuadro más complejo de lo imaginado por aquellos que contemplan la historia como un escenario de lucha entre bloques monolíticos e ideológicamente contrapuestos. Indagar y hacer emerger la pluralidad de dinámicas y de interdependencias que caracterizan instituciones civiles, organizaciones eclesiales y asociaciones sociales, tanto desde el punto de vista interno como del relacional, significa abandonar cómodas representaciones historiográficas para arribar a una mayor y mejor comprensión de la realidad histórica.

Teniendo en cuenta esta perspectiva comparativista, la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma-CSIC, en colaboración con la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, la Universidad LUMSA de Roma, l'Ecole Française de Rome y el Centro Español de Estudios Eclesiásticos, organizó el pasado curso académico 2015-2016 un ambicioso seminario sobre Religión, laicidad y sociedad en la Historia contemporánea de España, Italia y Francia. Su propósito fue abordar a lo largo de siete sesiones monográficas otros tantos temas cruciales en la historia de los tres países, concernientes a la convivencia, no siempre sencilla, entre Iglesia, Estado y Sociedad. Las ponencias, que se publican en la presente obra, corrieron a cargo de un grupo internacional formado por 21 consumados especialistas italianos, españoles y franceses que presentaron cada una de las siete temáticas abordadas desde sus respectivas ópticas nacionales.

La fabricación y el desarrollo del pensamiento constitucional, que conforma el núcleo de la elaboración reflexiva y sistemática de las relaciones entre el Estado moderno y la Iglesia, se puede situar en este ámbito de investigación comparada. Los textos constitucionales de los siglos XIX y XX vigentes en los tres

países mediterráneos expresan de forma clara la confrontación del pensamiento político liberal-democrático, y su voluntad de afirmar impulsos secularizadores, con el sentimiento religioso del catolicismo –y de otras confesiones–. Simultáneamente en estos países, tradicionalmente católicos, el sistema concordatario ha hecho posible la alternancia de momentos de fuerte y recurrente conflictividad con algunos períodos de tregua y de convergencia entre Iglesia y Estado, estos últimos ocasiones de *facto* para la recuperación por parte de la Iglesia de espacios públicos, o bien convirtiéndose para legitimarse determinados regímenes políticos –y a menudo lo uno y lo otro–.

La educación, por otra parte, ha sido sin duda uno de los ámbitos sociales en el que mejor se puede constatar la orientación secularizadora de los Estados europeos, emergiendo la vindicación de la laicidad de la escuela como una de sus más vivaces y controvertidas manifestaciones. Desde el nacimiento de los sistemas educativos nacionales, el Estado en Italia, España y Francia, bajo el peso de los respectivos sistemas concordatarios y del propio desarrollo histórico, ha asumido distintas y, a veces, antagónicas posiciones en el largo proceso de laicización de la instrucción, cuyos debates se prestan a una reflexión fecunda e iluminadora. En efecto, las recurrentes confrontaciones representadas por dinámicas de opuestos, como igualdad contra libertad, o laicidad contra laicismo, entre otros, reavivan las brasas de pasadas polémicas y enfrentamientos ideológicos. Así sucede a menudo en la discusión sobre la enseñanza de la religión en la escuela.

Estas controversias se han alimentado a lo largo del tiempo con la afirmación de particulares culturas filosóficas y científicas dentro de los diversos contextos nacionales europeos. Las polémicas en torno al creacionismo, relanzadas durante el reciente aniversario de la publicación de *El origen de las especies* de Charles Darwin, testimonian la permanencia de complejas tensiones culturales entre “ciencia” y “religión” en las sociedades secularizadas. En Italia, Francia y España, desde los primeros decenios del siglo XIX, ciertos procesos culturales

de larga duración se renovaron en presencia de nuevos conflictos entre clero y élites liberales. En las zonas geopolíticas con raíces católicas más profundas, las controversias sobre las relaciones entre fe y razón, ya fuera en ámbito académico o en las revistas de pensamiento, fueron particularmente agitadas, a veces incluso agresivas, desarrollándose en múltiples direcciones en los últimos dos siglos. Las redes de sociabilidad política, los púlpitos y la prensa de todas las orientaciones se encargaron de alimentarlas, creando corrientes de pensamiento muy diversas: todo ello constituye sin duda un campo abierto a una fecunda reflexión historiográfica para quien quiera indagar sobre la identidad europea.

No es posible, por otro lado, comprender el proceso de secularización sin tener en cuenta las acciones de numerosas asociaciones, independientes de las Iglesias y de los Estados, que crearon extensas redes transnacionales de sociabilidad política laicista. En el curso de un proceso que ha visto alternarse aceleraciones y ralentizaciones, estos grupos difundieron a través de la sociedad civil una mentalidad laicizante que caracterizó largos tramos de la modernidad durante los últimos siglos. Las instituciones de tales redes internacionales han asumido formas diversas, comprendiendo obediencias masónicas, federaciones de librepensamiento, ligas por los “Derechos humanos”, por la “Educación y la Instrucción”, por la “Paz”. A pesar de que tales asociaciones perseguían diferentes finalidades, entre sus miembros eran frecuentes los casos de dobles y triples afiliaciones y, a menudo, unas reforzaban las iniciativas que organizaban las otras. En Italia, España y Francia la militancia anticlerical y laicista fue tan combativa y agresiva como enraizada y vinculante había sido la relación de los tres países con la Iglesia y con la religión católica.

Un particular terreno de confrontación entre estas reivindicaciones de identidades colectivas en Francia, Italia y España fue, en consecuencia, la elaboración de una idea de nación en la edad del liberalismo emergente. En la delineación de las aspiraciones nacionales confluían dos factores principales: por

un lado, era evidente en algunos grupos dirigentes la exigencia de afianzar en el discurso público las tradiciones culturales y religiosas radicadas en el pueblo; por otro lado, el cultivo de la ambición de introducir caracteres innovadores en la construcción de la representación nacional. En tales dinámicas, que atraviesan tanto las formaciones conservadoras como las progresistas o revolucionarias, la relación entre religión y laicidad ocupó un puesto fundamental en el diseño de estrategias sociales y políticas del *State-building*. La secularización de la sociedad, y la cada vez mayor intervención del Estado en el diseño de una identidad nacional, modificaron los escenarios y suscitaron ulteriores dinamismos, tanto en los ambientes proclives a la moderación política como en los más inclinados hacia una (más o menos radical) transformación social.

Se comprende, por tanto, cómo en esta dialéctica asumió un papel relevante la relación entre religión y acción política. En España, Italia y Francia esta relación estuvo también influenciada por el carácter fuertemente intervencionista que el Estado asumió en la sociedad civil y, en ocasiones, hasta en la esfera privada de los ciudadanos, con resultados bien distintos en los sistemas democráticos o dictatoriales. En tales contextos, gracias también a los modernos sistemas de movilización de las masas, desempeñaron un papel central, sin embargo, las dinámicas fácilmente reconocibles de sacralización de las realidades seculares y, en dirección opuesta, de politización de la religión. El análisis comparado de este problema fundamental ha dado lugar a un rico filón de debate historiográfico que queda todavía abierto a importantes aproximaciones interpretativas.

Así pues, retomar la reflexión sobre la presencia de los católicos en la vida pública en el ámbito de la creciente secularización producida en la Europa meridional con la constitución de los Estados modernos, marcada por la confrontación vigorosa y frecuente entre catolicismo y laicismo, resulta importante todavía a pesar de la amplia literatura científica producida hasta ahora. A lo largo del tiempo, la contribución de los católicos a la vida pública en Italia, Francia y España ha asumido un

significado histórico muy diferente; el análisis comparado, por tanto, puede ofrecernos aportaciones importantes sobre la respuesta católica a los intentos de secularización, más allá de las iniciativas promovidas desde la jerarquía.

De todas formas, emerge, dentro del movido escenario histórico que nos dibujan los estudiosos, la reiterada apelación con la que en los últimos siglos, y sobre todo durante el desarrollo de las modernas democracias, la Iglesia católica exhorta con renovados argumentos a los fieles laicos a participar «en la “política”, es decir en la acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural destinada a promover orgánicamente e institucionalmente el bien común» (Congregación para la Doctrina de la Fe, 24 de noviembre de 2002).

El análisis histórico de las contribuciones presentes en las páginas que siguen afronta, pues, un importante abanico de temáticas contenidas dentro de lo que a menudo en la historiografía contemporánea se define como “cuestión religiosa”. La riqueza de las reflexiones que se aportan en el presente volumen es fruto de la consciente voluntad de recoger las indicaciones de la reciente investigación y de introducir ulteriores elementos de profundización. En cualquier caso, la obra testimonia la exigencia de considerar en perspectiva europea y comparada el amplio espectro de la relación entre religión y laicidad, que nos permita una mayor y más fecunda valoración del actual rumbo de nuestra sociedad europea.

PEDRO ALVAREZ LÁZARO

Universidad Pontificia Comillas de Madrid

ANDREA CIAMPANI

Universidad LUMSA de Roma

FERNANDO GARCÍA SANZ

Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma-CSIC

I.

**CLAVES POLÍTICO-IDEOLÓGICAS
DE LA CUESTIÓN RELIGIOSA
EN LOS TEXTOS CONSTITUCIONALES
Y EN LOS CONCORDATOS**

LAS CLAVES POLÍTICO-IDEOLÓGICAS DE LA CUESTIÓN RELIGIOSA EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA

MANUEL ÁLVAREZ TARDÍO

Universidad Rey Juan Carlos de Madrid

RESUMEN: *Este trabajo aborda una de las cuestiones más complejas de la historia política de la España contemporánea: la relación entre la Iglesia católica y el Estado, y el impacto que esa cuestión tuvo en la evolución de las Constituciones, así como en la configuración de los marcos de competencia ideológica. El texto sostiene que sólo es posible comprender la historia de las relaciones Iglesia-Estado en España desde una perspectiva amplia y consciente de la evolución temporal. En este trabajo se plantean algunas consideraciones para contribuir a una mejor comprensión de la complejidad y riqueza de matices que presenta la llamada cuestión religiosa en el debate político español desde el inicio de la revolución liberal hasta el final de la dictadura de Franco y el comienzo de la actual democracia.*

ABSTRACT: *This work deals with one of the most complex questions in contemporary Spanish political history: the relationship between the Catholic Church and the State and the impact that this question has had on the evolution of the Constitutions and the configuration of ideological frameworks. This text argues that it is only pos-*

sible to understand the history of Church-State relations in Spain from a broad perspective that is sensitive to the evolution over time. This work proposes a number of considerations to contribute to an improved understanding of the complexity and richness of the nuances that arise from the so-called religious question in Spanish political debate, from the start of the liberal revolution up to the end of the Franco dictatorship and the beginnings of modern democracy.

I.

Los textos constitucionales de la historia del liberalismo español del siglo XIX reconocieron a la Iglesia católica como la única iglesia oficial del Estado. Ninguno se apartó de esa senda. No lo hizo la Constitución de 1812, pese a ser la que inauguró la España liberal y suponer, en otros muchos aspectos, el comienzo de un tiempo radicalmente nuevo. La de 1837 no contenía una declaración expresa de confesionalidad como su predecesora, pero fijaba que el Estado siguiera manteniendo el culto y los ministros de la Iglesia católica. La de 1869 reconoció por vez primera la libertad de cultos en público y en privado, dejando a un lado la cuestión de la confesionalidad, pero obligando al Estado a mantener a la Iglesia católica. Poco después, fracasada la I República, la nueva Constitución de 1876 recuperó la confesionalidad del Estado aunque reconoció una libertad de conciencia limitada. Significativamente, incluso el Estatuto de Bayona de 1808, fundamento del reinado efímero de José Bonaparte, en plena invasión napoleónica de la península, había declarado la confesionalidad católica del Estado¹.

La ruptura clara con esa tradición constitucional llegó ya en el siglo XX, aunque el texto constitucional de 1869, tras la re-

¹ J. M. LABOA, *Iglesia y religión en las Constituciones españolas*, Madrid, Encuentro, 1981; M. REVUELTA GONZÁLEZ, "La confesionalidad del Estado en España", en AAVV, *Iglesia, Sociedad y Estado en España, Francia e Italia*, Alicante, Instituto de Cultural Juan-Gil Albert, 1991, pp. 373-398.

volución que acabó con el reinado de Isabel II, se puede considerar un primer paso fundamental. Fue con la Constitución de 1931, la de la Segunda República. Ocurrió entonces, a comienzos de los años treinta, no por casualidad, sino porque los fundadores del régimen republicano creyeron que la libertad era imposible en España si no se procedía, primero, a separar la Iglesia del Estado. Los grupos de las izquierdas republicanas y el Partido Socialista, protagonistas del cambio, estaban convencidos de que no bastaba con separar ambas esferas sino que, después de décadas de control católico de las conciencias, la única posibilidad de modernizar el país pasaba por recuperar rápidamente el tiempo perdido; para eso creyeron necesario adoptar medidas que propiciaran la secularización de la sociedad y disminuyeran el peso del catolicismo².

Después de la experiencia de la Segunda República y tras tres años de guerra civil, la Iglesia católica quedó a la vez como víctima y vencedora. Víctima porque casi siete mil religiosos fueron asesinados durante el ejercicio de violencia que se vivió en la retaguardia del bando republicano y porque sus propiedades y bienes fueron objeto de la ira incendiaria y saqueadora de los grupos revolucionarios que identificaban el catolicismo con el fascismo. Y vencedora porque su apoyo a la causa nacional la colocó en una posición privilegiada de cara a la reconstrucción del Estado y la configuración ideológica y moral de la nueva dictadura de Franco. Con todo, hasta bien avanzada la Segunda Guerra Mundial, la rivalidad entre católicos y falangistas estuvo al orden del día y la Iglesia tardó en afianzar su protagonismo en los terrenos educativo, moral y cultural. Aunque finalmente lo hizo y su aportación a una configuración “nacionalcatólica” del régimen de Franco fue muy relevante. En ese sentido, son muy significativos los términos en los que se redactó el Concordato entre el Estado español y el Vaticano en 1953. Dando un vuelco radical a la situación

² M. ÁLVAREZ TARDÍO, *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República española (1931-1936)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

anterior a la guerra civil y arrojando décadas de liberalismo al cubo de la basura, el texto afirmó que: “La religión católica, apostólica, romana, sigue siendo la única de la nación española y gozará de los derechos y prerrogativas que le corresponden en conformidad con la Ley Divina y el Derecho Canónico”.

Sin embargo, al tratarse de una dictadura tan longeva, como fue la de Franco, la Iglesia católica, como otras instituciones y grupos, no permaneció en una posición inalterada durante tres décadas; al contrario, experimentó cambios notables en ese período. El catolicismo fue, hasta la muerte del dictador, una señal de identidad capital para el régimen, una especie de argamasa que servía para proporcionar unidad y disimular esa composición ideológica tan heterogénea del franquismo. Pero también, desde mediados de los años sesenta, la Iglesia posconciliar empezó a experimentar cambios que implicaban una mayor presencia social y un cierto alejamiento institucional, dentro de los vientos de cambio que soplaban desde el exterior y que provocaron fracturas dentro del catolicismo español. Además, desde finales de los sesenta empezaron a organizarse nuevos grupos políticos de corte democristiano, en línea con la evolución del catolicismo político europeo de posguerra³. Todo esto contribuyó a que durante la Transición a la democracia, ya en la segunda mitad de los años setenta, la posición de los católicos y de su Iglesia, y especialmente en torno a la cuestión de la confesionalidad, fuera más pragmática y menos enemiga de los principios liberales que hasta entonces había condenado rotundamente.

Tres años después de muerto el dictador y habiéndose celebrado ya unas elecciones generales libres, las Cortes españolas elegidas en 1977 aprobaron una nueva Constitución, que los ciudadanos ratificaron, por amplísima mayoría, en referéndum

³ F. MONTERO, *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, Madrid, Encuentro, 2009; J. TUSELL, *Franco y los católicos: la política interior española entre 1945 y 1957*, Madrid, Alianza, 1985. Para el contexto europeo. véase: S. N. KALYVAS, *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Nueva York, Cornell University Press, 1996; y J. MAYEUR, *Des Partis Catholiques à la Démocratie chrétienne*, Paris, Armand Colin, 1980.

el 6 de diciembre de 1978. Esa Constitución fue construida a partir del principio de la reconciliación nacional y permitió, después de laboriosas negociaciones, superar muchas heridas históricas. Puesto que una democracia que quisiera durar requería de una Constitución pactada, que no se convirtiera nuevamente en un arma arrojadiza en la lucha electoral, el resultado fue un híbrido de gran valor: por un lado, la Constitución de 1978 nació de un deseo expreso de no repetir las Constituciones de partido y, por tanto, evitar un texto que agradara a una mitad de España frente a la otra, asunto en el que catolicismo y laicismo tenían un papel protagonista; por otro, tuvo como clarísimo contramodelo la Constitución republicana de 1931, no porque se rechazara la libertad de cultos que reconoció aquella, sino porque se intentó evitar que la separación de Iglesia-Estado se tradujera en un instrumento para colocar en situación de excepcionalidad a los católicos españoles y a su Iglesia⁴.

Así pues, la actual Constitución española de 1978 logró resolver lo que había sido una “división histórica básica”⁵, motivo de conflictos ideológicos y disputas históricas exacerbadas. Esto se consiguió mediante una fórmula que algunos republicanos de los años treinta (los que formaban la llamada derecha republicana), habían reclamado con insistencia, pero finalmente sin éxito, esto es, combinando una declaración expresa de no confesionalidad del Estado con un reconocimiento especial de la Iglesia católica. La carta magna de 1978 estableció la separación de la Iglesia y el Estado y reconoció, en la línea de todas las constituciones europeas de posguerra, plenas libertades fundamentales en materia de conciencia, educación y asociación. Con todo, el contexto era muy diferente al de los años treinta, aunque sólo fuera porque la vinculación real de muchos españoles con el catolicismo era mucho menor y

⁴ M. ÁLVAREZ TARDÍO, *El camino a la democracia en España. 1931 y 1978*, Madrid, Gota a Gota, 2005.

⁵ S. M. LIPSET, “Algunos requisitos sociales de la democracia: desarrollo económico y legitimidad política.”, en AA.VV., *Diez textos básicos de Ciencia Política*, Barcelona, 1992.

porque con el desarrollo económico y la gestación de un Estado del bienestar desde mediados de los sesenta, el papel de la educación pública había crecido al mismo ritmo que había descendido la importancia social y cultural de las órdenes religiosas. La Constitución de 1978 venía precedida de un indiscutible proceso de secularización que, en cierta manera, había contribuido a desactivar parte de las viejas inquinas contra el catolicismo, aunque no del todo⁶.

II.

Un rasgo específico de la relación entre catolicismo y política en la historia contemporánea de España es que la pugna entre las autoridades religiosas y el poder civil no se cerró hasta muy tarde y pervivió durante buena parte del siglo XX⁷. Se podría decir, incluso, que ni siquiera se cerró de forma definitiva en 1978, como ponen de relieve los conflictos surgidos después de esa fecha y, más recientemente, en los tres primeros lustros del nuevo siglo XXI a propósito de la instrucción religiosa en las escuelas públicas, la legalización del matrimonio entre homosexuales o la siempre espinosa cuestión del aborto. Si por un lado los católicos, en el ejercicio de los derechos de manifestación y expresión que les reconoce la Constitución de 1978, se han enfrentado públicamente a aquellas decisiones políticas que consideraban contrarias a los principios de organización social que se derivan de su fe, también han reaparecido, aunque de forma minoritaria, algunas conductas de anticlericalismo radical.

Ciertamente, pocos problemas en la historia contemporánea española han jugado un papel tan importante como la comple-

⁶ J. J. LINZ, "El legado de Franco y la democracia", en *Obras Escogidas*, Madrid, CEPC, 2013, vol. 6, pp. 587-626; V. PÉREZ DÍAZ, *La primacía de la sociedad civil*, Madrid, Alianza, 1993.

⁷ S. G. PAYNE, *El catolicismo español*, Barcelona, Planeta, 2006.

ja relación entre política y religión. Al igual que en otros países europeos, léase Italia, Bélgica, Francia, Alemania o Austria, la relación entre catolicismo y liberalismo ha sido tortuosa, pues los católicos no sólo han rechazado el individualismo liberal durante décadas sino que han sido beligerantes en la defensa de una idea de sociedad cerrada, ajustada a patrones sociales y culturales incompatibles con el pluralismo de valores propio de las sociedades modernas⁸. Con todo, el problema no se redujo solo al encaje político y jurídico de la Iglesia en un país mayoritariamente católico; lo fundamental, desde el punto de vista institucional, es que todo eso se convirtió desde bien temprano, desde la invasión napoleónica y los inicios de la revolución liberal, allá por 1808, en una “cuestión religiosa”, es decir, un elemento más del debate ideológico, una señal de identidad en la pugna entre unos y otros.

La historiografía española ha avanzado notablemente en el estudio de las relaciones Iglesia-Estado y la “cuestión religiosa” desde la década de 1970 hasta hoy. Sin embargo, no siempre ha escapado a la tentación de simplificar demasiado un problema muy complejo, quizás porque algunos historiadores han mirado hacia atrás con prejuicios ideológicos implícitos que nublaban su capacidad de análisis, especialmente proyectando al estudio de la España liberal del siglo XIX las categorías de la confrontación entre catolicismo y laicismo de los tiempos de la Segunda República, ya en el siglo XX. Frente a esto, ha sido mucho más productivo un planteamiento alejado del maniqueísmo propio del combate ideológico anterior a la Guerra Civil, un relato y un análisis consciente de las múltiples y complejas historias de la cuestión religiosa en la España contemporánea, atendiendo a cada uno de sus períodos, protagonistas y contextos.

Es mucho y notable el conocimiento que la historiografía española ha acumulado en lo referido al análisis de las rela-

⁸ M. ÁLVAREZ TARDÍO, “Dieu et liberté: la alternativa del catolicismo liberal en el ochocientos”, *Historia y Política*, vol. 3, 2000, pp. 7-30.

ciones Iglesia-Estado desde 1808 hasta finales del siglo XX. Ejemplos clásicos de ese avance son los trabajos de Juan María Laboa, José Manuel Cuenca, José Andrés-Gallego, Quintín Aldea, William Callahan, Cristóbal Robles o Frances Lannon, entre otros⁹. Además, se ha profundizado en el estudio de cuestiones paralelas tales como: el impacto de la cuestión religiosa en la configuración ideológica de los partidos, las raíces e implicaciones del anticlericalismo, la evolución de la jerarquía eclesiástica, la proyección social de la acción católica, etc. Teniendo muy presente todo esto, cabe señalar algunas líneas (o interrogantes) a propósito de un debate sosegado sobre cómo abordar y conocer mejor las claves político-ideológicas de la cuestión religiosa en la España contemporánea.

Primero, la superación del Antiguo Régimen y la llegada del liberalismo moderno durante la primera mitad del XIX alteraron las relaciones entre Iglesia y Estado de forma radical, incluso aunque las reacciones absolutistas pudieran sugerir lo contrario. Además, según avanzó esa centuria no sólo cambiaron las relaciones institucionales o los marcos jurídicos sino la misma relación entre religión y sociedad, incluidos aspectos de la religiosidad popular. En ese contexto de cambios sustantivos, a veces irregulares, también surgió con fuerza un anticlericalismo que tuvo algunas manifestaciones radicales y violentas, aunque sobre todo fue importante por el modo en que caló poco a poco en las identidades ideológicas del liberalismo más exaltado. Esto, además, en un contexto en el que buena parte

⁹ Q. ALDEA VAQUERO y E. CARDENAS, *Manual de Historia de la Iglesia*, tomo 10: "La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina", Barcelona, Herder, 1987; C. ROBLES MUÑOZ, *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*, Madrid, CSIC, 1988; W. J. CALLAHAN, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Nerea, 2007; J. ANDRÉS-GALLEGO y A. M. PAZOS, *La Iglesia en la España contemporánea*, vol. 1, Madrid, Encuentro, 1999; F. LANNON, *Privilegio, persecución y profecía: la Iglesia Católica en España*, Madrid, Alianza, 1990; J. M. CUENCA TORIBIO, *Las relaciones Iglesia-Estado en la España contemporánea*, Madrid, Rialp, 1986; J. M. LABOA, *Iglesia y religión...o.c.*

del catolicismo español respaldó la reacción carlista contra la consolidación de un orden constitucional liberal¹⁰.

Segundo, las múltiples aristas de la enrevesada cuestión religiosa durante la construcción del Estado liberal español son incomprensibles si no tenemos en cuenta que una parte del liberalismo español se horrorizó con las implicaciones desestabilizadoras para el imperio de la ley de toda política revolucionaria. Así, desde el punto de vista del liberalismo moderado una política de decidida acción revolucionaria en materia de Iglesia-Estado era un obstáculo para estabilizar el régimen representativo, y esto por varios motivos: porque España era un país con una población católica muy numerosa; porque muchos de esos católicos y de sus pastores habían apoyado la reacción carlista (es decir, la opción antiliberal); y porque muchos liberales eran católicos¹¹.

Tercero, el análisis del conflicto entre religión y política, tanto en ese siglo de transformaciones liberales como, más tarde, en el de la llegada de la democracia, es inseparable de una perspectiva que lo considere más allá del terreno exclusivamente jurídico-político, pues fueron décadas de una lenta, pero inexorable, transformación social y cultural de gran complejidad; una transformación que si bien se produjo a veces de forma ajena a los cambios políticos, era muy sensible, por otro, a las medidas que el poder público pudiera adoptar, especialmente en el terreno de prohibir o permitir la competencia en educación y fe.

Cuarto, el mantenimiento de la confesionalidad del Estado en las numerosas Constituciones de la historia del liberalismo

¹⁰ F. MARTÍ GILBERT, *Iglesia y Estado en el reinado de Fernando VII*, Pamplona, EUNSA, 1994; E. LA PARRA LÓPEZ y M. SUÁREZ CORTINA, *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.

¹¹ M. REVUELTA GONZÁLEZ, *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX*, Madrid, CSIC, 1973; V. CÁRCCEL ORTÍ, *Política eclesial de los gobiernos liberales españoles (1830-1840)*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1975; E. LA PARRA, *El primer liberalismo español y la Iglesia. Las Cortes de Cádiz*, Alicante, Instituto Juan Gil-Albert, 1985; L. DIEZ DEL CORRAL, *El liberalismo doctrinario*, Madrid, IEP, 1945.

español, no debiera ocultar la consideración de otros aspectos relevantes y aparentemente paradójicos. De un lado, los liberales mantuvieron una política de control regalista de la Iglesia (posiblemente porque pensaban que más valía tenerla controlada y, hasta cierto punto, domesticada, en un país donde muchos habían demostrado que estaban dispuestos a tomar las armas para defender posiciones antiliberales), lo que significa que pese a lo que pueda parecer, la relación entre los políticos liberales y los obispos no fue muy placentera. De otro, como en otros países europeos, el avance en el reconocimiento de la tolerancia de otros cultos no fue algo exento de enormes polémicas y retrocesos; no en vano, en la patria del liberalismo lockeano, Gran Bretaña, la derogación de la discriminación jurídica y educativa de los católicos avanzó muy lentamente¹². Y finalmente, buena parte de la política religiosa de los liberales, fueran más moderados o más exaltados, se explica como resultado de una visión transaccional en la que pesaba mucho la necesidad de fortalecer el régimen liberal sin poner a la Iglesia y a todos los católicos en su contra. Así, influyó mucho el apoyo católico al carlismo e incluso, hasta el concordato de 1851, la resistencia de la Santa Sede a negociar y reconocer un régimen constitucional¹³.

Quinto, la estabilización que se consiguió en 1876 y que duró hasta 1923 sólo se entiende si se explican todos los matices de la política liberal en esos años. No basta con decir que se volvió a constitucionalizar la confesionalidad del Estado y que la Iglesia disfrutó de privilegios crecientes. La cuestión fue más compleja y requiere por lo menos de varias vertientes de análisis: primero, las elites dinásticas, fueran las conservadoras o las liberales, mantuvieran una política no tan confesional como puede parecer a primera vista, como prueba las muchas veces

¹² Sobre los católicos en Gran Bretaña, véase el “Estudio Preliminar” de M. ÁLVAREZ TARDÍO, en *Lord Acton, Ensayos sobre la libertad, el poder y la religión*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

¹³ S. G. PAYNE, *El catolicismo...o.c.*, pp. 120-125; J. PÉREZ ALHAMA, *La Iglesia y el Estado español. Estudio histórico-jurídico a través del Concordato de 1851*, Madrid, CEC, 1967.

que la prensa católica o sus obispos se manifestaron contra el liberalismo monárquico; segundo, aunque no hubo reconocimiento de la libertad de culto en público, visto en perspectiva el liberalismo salió ganando más que la Iglesia, porque consiguió debilitar el carlismo, impidió la formación de un partido católico fuerte, mantuvo el control regalista sobre la jerarquía eclesiástica, tomó medidas que poco a poco debilitarían el monopolio católico en la educación, abrió las puertas para otros cultos en privado, reforzó la libertad de expresión y creció la crítica mediática a la Iglesia. Otra cosa diferente es que, como otras asociaciones, la Iglesia aprovechó el mismo régimen constitucional de libertades que *a priori* despreciaba, para impulsar un crecimiento y una reorganización que la permitieron recuperar terreno y salir poco a poco de la crisis interna de la segunda mitad del XIX: algunas órdenes se expandieron desde finales del ochocientos, creció la presencia de la iniciativa religiosa en la educación secundaria, surgieron nuevos sindicatos agrícolas católicos, etc.¹⁴.

Sexto, ya en el siglo XX, durante el reinado de Alfonso XIII, fue decisiva la ruptura que supuso la dictadura del general Primo de Rivera a partir de 1923. Fueron esos años hasta 1930 los que sirvieron para reforzar una imagen de total identificación de monarquía y catolicismo que luego se manifestó, con consecuencias demoledoras, durante los años treinta, pero que distorsionó la verdadera dimensión de la política dinástica anterior respecto de las relaciones Iglesia-Estado¹⁵.

¹⁴ W. J. CALLAHAN, *Iglesia, poder y sociedad... o. c.*, pp. 23-24; J. ANDRÉS-GALLEGO, *La política religiosa en España, 1889-1913*, Madrid, Editora Nacional, 1975; D. BENAVIDES, *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración (1875-1931)*, Madrid, Editora Nacional, 1978. Como balance general sobre la Restauración, véase L. ARRANZ, "La Restauración (1875-1902): el triunfo del liberalismo integrador. Cánovas y Silvela", en J. M. MARCO, (coord.), *Genealogía del liberalismo español, 1759-1931*, Madrid, FAES, 1998. También J. TUSELL y F. PORTERO, *Antonio Cánovas y el sistema político de la Restauración*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1988.

¹⁵ F. MARTÍ GILBERT, *La política religiosa de la Restauración (1875-1931)*, Madrid, Rialp, 1991; J. L. RUIZ SÁNCHEZ, *Política e Iglesia durante la Restauración. La Liga Católica de Sevilla (1901-1923)*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 1994; V. CÁR-

Séptimo, para entender las claves ideológicas de la cuestión religiosa en el XX es importante tener en cuenta que, a partir de finales de los años veinte y sobre todo desde 1930 en adelante, los republicanos de izquierdas y los socialistas usaron el anticlericalismo como un cemento para mantener unido y firme su movimiento político y social contra el liberalismo monárquico. Entre ellos compartían poco en términos ideológicos, por lo que la crítica al liberalismo histórico como un agente “vendido” a los intereses católicos sirvió para cimentar la alianza prorrepública tras la dictadura de Primo de Rivera. Republicanos de izquierdas y socialistas construyeron un discurso político de movilización en el que ocupaba un lugar destacado la cuestión religiosa: la revolución liberal había fracasado en España por no ser suficientemente radical y llegar a la raíz de los problemas; esto, dijeron, se podía apreciar muy bien en el caso de la relación entre Iglesia y Monarquía: los liberales habían permitido que la Iglesia se convirtiera, por la confesionalidad del Estado monárquico, en un “antiEstado” que utilizaba los recursos públicos para mantener privilegios y perpetuar la opresión moral y cultural. Este argumento resultó esencial para justificar, meses más tarde, una política religiosa como la que se desarrolló a partir de 1931, primero en la Constitución republicana de diciembre de ese año y más tarde en la legislación posterior que culminó con la aprobación de una nueva ley de confesiones y congregaciones religiosas en la primavera de 1933. Para republicanos de izquierdas y socialistas lo fundamental, de acuerdo con su diagnóstico del atraso español y la responsabilidad del catolicismo en el mismo, era evitar a toda costa caer en los mismos errores de la línea transaccional del liberalismo histórico. Para ellos la República era la oportunidad de romper y propiciar una política de “revolución religiosa”, es decir, de utilización del Estado como máquina de secularización de las conciencias y de desmantelamiento de los privilegios de la Iglesia¹⁶.

CEL ORTÍ, “Iglesia y Estado durante la dictadura de Primo de Rivera”, en *Revista Española de Derecho Canónico*, nº 45, 1998, 209-248.

¹⁶ M. ÁLVAREZ TARDÍO, “Cultura política, exclusión y violencia en el republicanismo radical-socialista en España, 1929-1933”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 148,

Octavo, esa identificación (ideológica) entre República y anticlericalismo estuvo en la raíz de muchos de los problemas que impidieron la integración de un partido conservador católico en la República. Porque animó a buena parte de los católicos y de su Iglesia a ver en la Constitución republicana de 1931 un instrumento de opresión y no de seguridad jurídica, de tal forma que para ellos hacer política se convirtió en sinónimo de revisar o superar esa Constitución. El mensaje que les trasladaron socialistas y republicanos fue el siguiente: para ser ciudadano de pleno derecho había que dejar de ser católico o bien limitar esa condición a una profesión de fe en el ámbito estrictamente privado. Esta era una postura que no compartían ni los republicanos centristas del Partido Radical de Alejandro Lerroux ni los republicanos conservadores de Niceto Alcalá Zamora o Miguel Maura, pero finalmente el criterio de estos grupos no resultó decisivo. Los católicos vieron la Constitución republicana no como una ley que separaba la Iglesia del Estado sino como una declaración de partido que les colocaba en situación de excepcionalidad permanente. Y no porque fueran, como a veces se dice, antirrepublicanos por naturaleza; de hecho, cabe recordar que el que fuera Presidente de la República durante más de cuatro años, casi el total de la vida de la República antes de la guerra, Niceto Alcalá Zamora, fue el primero en denunciar el trato dado a la Iglesia católica en la Constitución y el primero, también, en defender la reforma de esta última¹⁷.

Noveno, la guerra civil, como en tantos otros aspectos de la historia española, significó un punto de ruptura brutal. Ruptura con esa tradición liberal que, pausada pero decididamente, había ido abriendo los espacios para una plena libertad de conciencia y un aumento de la competencia en

2010, pp. 11-23; M. ÁLVAREZ TARDÍO y R. VILLA GARCÍA, *El precio de la exclusión. La política durante la Segunda República*, Madrid, Encuentro, 2010.

¹⁷ M. ÁLVAREZ TARDÍO, *Anticlericalismo y libertad de conciencia... o. c.*, pp. 133-196; N. ALCALÁ-ZAMORA, *Los defectos de la Constitución de 1931 y tres años de experiencia constitucional*, Madrid, Civitas Ediciones, 1981.

educación y cultura. Y ruptura, también, en el sentido de exacerbar las diferencias entre la España católica y la España secularizada, hasta el punto de polarizar a sectores de la sociedad que antes no lo habían estado. La guerra no fue el resultado de los problemas de la República; el conflicto no se explica, sin más, lo que pasó antes del 18 de julio de 1936. Sin embargo, la explosión de violencia contra los religiosos que se produjo en la segunda mitad de 1936, ya en guerra, no estaba totalmente desligada de lo acontecido en los años anteriores en los campos ideológico, social y cultural. En la primavera de 1936 hubo ya un despliegue de violencia contra las propiedades de la Iglesia muy grave. Pero lo fundamental, en términos de análisis de la raíces del conflicto que explotó después del golpe de Estado, es el hecho de que un discurso anticlerical profundamente excluyente, que incluso legitimaba la violencia, había aparecido mucho antes. Con estos datos se contextualiza mejor que una mayoría de los católicos y de su iglesia, si bien no habían hecho campaña violenta contra la República antes de 1936 y habían apoyado a un partido político conservador de ideario posibilista y legalista, terminaron apoyando al bando franquista durante la guerra e incluso aceptando, a partir de 1937, que ésta tenía un componente de cruzada religiosa¹⁸.

Décimo, con estos antecedentes no resulta inexplicable que, después de la guerra civil, la dictadura franquista, si bien al principio estuvo muy influida por el ideario falangista y adoptó algunos elementos de la simbología fascista, pronto se convirtió en una dictadura de corte militar-tradicional, en la que la defensa a ultranza y en exclusiva de la religión católica fue algo netamente característico de todas sus instituciones. Un catolicismo tan acentuado se mezcló provechosamente con

¹⁸ M. ÁLVAREZ TARDÍO, "The Impact of Political Violence During the Spanish General Election of 1936", *Journal of Contemporary History*, nº 48:3 (2013), 463-485; A. MORENO MONTERO, *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939*, Madrid, BAC, 2004; J. TUSELL, *La Iglesia durante la Guerra Civil*, Madrid, Cambio 16, 1986.

un marcado anticomunismo para legitimar el régimen a partir de 1945. De este modo, además de las fuertes tendencias tradicionalistas del catolicismo español, el enorme conflicto político, social y cultural desplegado durante la República, mas luego la persecución sufrida por los religiosos durante la guerra, dieron como resultado una acentuación de la militancia antiliberal y antidemocrática de los católicos y su Iglesia, para disgusto de los católicos más moderados. El conflicto de los años treinta y la dureza de la guerra achicaron los espacios donde podía habitar una Iglesia más moderna, menos dependiente del Estado y más dispuesta a competir en un espacio de libertad. Todo lo contrario, tras el final de la Segunda Guerra Mundial, el hermanamiento de dictadura y catolicismo se tradujo en un Estado más confesional que nunca y una Iglesia alejada de las corrientes de la modernidad¹⁹.

Por último, a estos breves apuntes cabe añadir la importantísima evolución que se produjo en los protagonistas de este conflicto y en la relación entre catolicismo y política, especialmente desde los años sesenta en adelante. Cambiaron poco a poco muchos aspectos tanto en el catolicismo internacional como en la propia Iglesia española, que al final de la dictadura ya no estaba en una simbiosis perfecta con el régimen franquista. El peso de los cambios sociales y culturales y una modificación de la doctrina sobre la modernidad y las libertades individuales produjeron, poco a poco, cambios en la posición pública de los religiosos y de muchos católicos, contribuyendo a alejar a la Iglesia progresivamente de una postura inequívocamente inmovilista. Junto con eso, para comprender el contexto posterior de la transición a la democracia y el modo en que sí

¹⁹ S. G. PAYNE, *El catolicismo español*, Barcelona, Planeta, 2006, p. 227; P. MARTÍN DE SANTA OLALLA, *De la victoria al concordato: las relaciones Iglesia-Estado durante el "primer franquismo" (1939-1953)*, Barcelona, Laertes, 2003; A. LAZO, *La Iglesia, la Falange y el fascismo*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998; J. A. PAREJO, "Los pecadores de la Falange y el cardenal Segura. Una historia desde abajo y desde el detalle", en J. L. RUIZ SÁNCHEZ, *La Iglesia en Andalucía durante la guerra civil y el primer franquismo*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2014, pp. 127-154.

pudo lograrse un acuerdo en materia de Iglesia y Estado en 1978, también debe de tenerse en cuenta que hubo cambios en la otra orilla del problema. En los tres lustros anteriores a la muerte del dictador, se modificó progresivamente la perspectiva desde la que buena parte de las oposición de izquierdas, especialmente en los comunistas, protagonistas indispensables en ese período, empezaron a ver la cuestión religiosa. A todo esto, cambios en la relación del catolicismo con la modernidad liberal y cambios en la posición de las izquierdas respecto de la anterior ideología anticlerical, se sumó una profunda transformación de la sociedad española, fruto de alteraciones económicas y sociales rápidas y decisivas, pero también de transformaciones culturales influidas por la evolución de otras sociedades europeas, con el resultado no solo de una sociedad menos tensionada en torno a la cuestión de la confesionalidad o el laicismo, sino sobre todo una sociedad más alejada de la vivencia de la religión como un factor decisivo para su comportamiento político.

I PROFILI POLITICO-IDEOLOGICI DELLA QUESTIONE RELIGIOSA NEI TESTI COSTITUZIONALI E NEI CONCORDATI – IL CASO ITALIANO

SETTIMIO CARMIGNANI CARIDI

Universidad Tor Vergata de Roma

RESUMEN: *La cuestión religiosa en Italia ha estado condicionada por diversos factores: por el modo en el que se consolidó la unidad nacional, por la presencia del poder temporal pontificio y posteriormente la Cuestión Romana, por la larga ausencia de los católicos de la vida política y por la sucesiva ambigüedad de sus relaciones con el régimen fascista. Un punto de equilibrio se consiguió con la Constitución republicana, que tuvo como base los Acuerdos de Letrán y se abrió a relaciones pactadas con otras confesiones religiosas. Su aplicación concreta estuvo influenciada en sus inicios por la persistencia de un indudable carácter confesional desde el punto de vista ideológico y psicológico, oscilando el péndulo en sentido contrario posteriormente. La revisión de los concordatos y la actuación de mecanismos de entendimiento con las confesiones minoritarias dieron lugar a la creación de un sistema de estado laico, no hostil al sentimiento religioso y colaborador con las diferentes confesiones religiosas.*

ABSTRACT: *The religious question in Italy has been conditioned by a number of factors: by the way in which national unity was con-*

solidated, by the presence of pontifical power and, previously, the Roman Question due to the lengthy absence of Catholics from political life and the subsequent ambiguities of relations with the Fascist regime. A point of balance was reached with the Republican Constitution, which was based on the Lateran Treaty and opened up relations with other religious faiths. Its real application was influenced by the persistence of a religious character from the ideological and psychological perspective, with the pendulum subsequently swinging to the other side. The review of the concordats and the functioning of the mechanisms of understanding with minority religions gave rise to the creation of a secular state system that was not hostile to religious sentiment and was collaborative with the different religious faiths.

1. La radice storica del percorso costituzionale italiano

Per poter comprendere adeguatamente il primo gradino nella ricostruzione del percorso costituzionale italiano, lo *Statuto Albertino*, è opportuno sondare quale fosse la posizione della religione (specie cattolica) nella penisola italiana al 1860¹. Sarebbe impossibile – al di là di un mero e generico rinvio ad un più o meno accentuato confessionismo – descrivere detta posizione nella normativa di dettaglio e per ogni singolo Stato preunitario. Ma per alcuni elementi eclatanti di differenziazione, prendo a mo' di cartina tornasole un singolo profilo (quello penale) ed una unica fattispecie: l'oltraggio all'Eucarestia e le sue sanzioni².

Partendo dal Sud della Penisola (*Regno delle Due Sicilie*), si deve prendere atto che qui alla vigilia dell'avventura garibaldi-

¹ In questa sede non è certo possibile citare la vasta produzione ecclesiastica italiana (e, almeno per i profili legati alla Questione Romana, ampia parte di quelle francese e spagnola) degli ultimi 160 anni; mi limiterò, dunque, a citare alcune fonti e pochissimi contributi scientifici.

² E' appena il caso di ricordare come in pressoché tutti gli Stati preunitari, l'unica confessione tutelata penalmente – in qualche caso l'unica *tout court* ad essere presa in considerazione – fosse quella cattolica.

na l'art. 93 del codice penale borbonico recitava: "Chiunque, colla stessa empia intenzione" ossia quella di cui all'articolo precedente "far insulto alla religione cattolica", unica religione dello Stato ed il cui rispetto era un "dovere" – "incendierà disperderà o distruggerà il SS. Corpo di G.C. sarà punito con la morte col laccio sulle forche, accompagnato dal quarto grado di pubblico esempio"³. Salendo nello Stato Pontificio, l'art. 80 del Regolamento Penale Gregoriano diceva, in modo analogo: "Chi ruba la sagra pisside, o l'ostensorio colle ostie consacrate, disperdendole, è punito colla morte di esemplarità"⁴. La pena di morte ("semplice") era prevista negli Stati Estensi⁵, mentre il mite e liberale Granducato di Toscana⁶ si "limitava" a preve-

³ Vedi, *Codice per il Regno delle Due Sicilie. Parte II. Leggi Penali*, Napoli, Real Tipografia, 1819, p. 24. La pena di morte con il "quarto grado di pubblico esempio" era la massima sanzione prevista nell'ordinamento borbonico, ed era applicata a questa fattispecie ed all'attentato alla Persona del Sovrano (art. 120). Consisteva nel "trasporto del condannato nel luogo della esecuzione, a piedi nudi, vestito di nero, con velo nero che gli ricopra il volto, e trascinato su una tavola con piccole ruote al di sotto e con cartello in petto in cui sia scritto a lettere cubitali: l'uomo empio". Quindi tanto grave e blasfemo era il reato che il condannato non doveva contaminare il suolo della Patria camminandoci sopra ("picciole ruote"), ed acuta dottrina ha sottolineato come il condannato non dovesse essere neppure visto; M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Éditions Gallimard, 1975, trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1976 (ristampa 1999), p. 17.

⁴ Vedi in C. CARAMELLI, *Commentario al regolamento penale gregoriano*, Macerata, Mancini, 1844, p. 161.

⁵ Art. 102. "Chiunque ardirà conculcare, manomettere o disperdere le Ostie consagrate, o in altro modo sacrilego oltraggiare in via di fatto le Specie Sagramentali sarà punito di morte"; *Codice Criminale e di Procedura Criminale per gli Stati Estensi*, Modena, Soliani, 1855.

⁶ Che però non era affatto tenero nei confronti degli appartenenti a Confessioni religiose diverse dalla cattolica, specie se non stranieri, come nel famoso *Caso Madiari* che vide condannare due anziani coniugi per aver discusso in casa propria con alcuni vicini esprimendo posizioni protestanti; *Giudizio della Suprema Corte di Cassazione nella causa dei coniugi Francesco e Rosa Madiari condannati per proselitismo dalla Corte Regia di Firenze*, Firenze, Niccolai, 1852. Per comprendere l'immenso eco e sdegno provocato in tutto il mondo protestante, CH. DICKENS, *An interview with the Madiari*, in *Collection of British authors*, vol. 248, *Household words by Charles Dickens*, vol. XVI, pp. 360 ss. Su questo caso anche G. MARTINA,

dere per questa fattispecie la pena dell'ergastolo⁷ e nel Ducato di Parma venivano comminati i lavori forzati a vita⁸. Nel Regno di Sardegna, che faceva i conti – come vedremo subito – con la legittima presenza di una pluralità di Culti, non mi risulta ci fosse norma sovrapponibile, quindi si applicava la norma generica dell'art. 184⁹... che prevedeva un minimo di sei mesi di carcere ed una multa massima di lire mille!

Quindi nella penisola italiana il confessionismo comune a tutti gli Stati si articolava in una forbice assai estesa di concrete posizioni, e di conseguenza assai ampio era il ventaglio di opzioni adottate in materia di tutela penale del fenomeno della religione.

2. Il Regno d'Italia

Per il neonato Regno d'Italia venne mantenuto come testo costituzionale lo Statuto concesso da Re Carlo Alberto nel 1848 al Regno di Sardegna¹⁰. Non si ritenne di approntare un nuo-

“Pio IX e Leopoldo II”, *Miscellanea Historiae Pontificiae*, vol. XVIII, Roma, PUG, 1967, pp. 267-271.

⁷ Art. 133 del *Codice Penale del Granducato di Toscana*, Firenze, Stamperia Granducale, 1853, p. 50.

⁸ Art. 102 del. *Codice penale per gli Stati di Parma, Piacenza ecc. ecc. ecc.: ristampato con note e con un indice per materie*, Parma, Reale tipografia, MDCCCL [1850].

⁹ Art. 184 del *Codice Penale per gli stati di S. M. il re di Sardegna*, Torino, Stamperia Reale, 1859, p. 62.

¹⁰ Il quadro giuridico che si era venuto a creare nel 1848 in relazione alla articolata composizione confessionale del Regno di Sardegna, dove cospicue erano le presenze non cattoliche, potrebbe apparire ad una lettura frettolosa contraddittorio. Così il 4 marzo 1848 veniva promulgato lo *Statuto Fondamentale del Regno (Statuto Albertino)*, destinato a restare in vigore per quasi cento anni, che su espressa volontà del Re di rispettare la tradizione dinastica sabauda sul punto proclamava all'art. 1 la “Religione Cattolica, Apostolica e Romana” come sola religione dello Stato; gli altri culti esistenti erano “tollerati conformemente alle leggi”. Sulla genesi e la portata di questa disposizione, si vedano M. MADONNA, *Profili storici del*

vo testo “italiano” dato che all’epoca probabilmente non ci si ponevano problemi di “immagine” o di “comunicazione istituzionale”, tanto che persino la numerazione delle legislature e la numerazione dinastica resterà quella sardo-piemontese, per cui l’Italia ha avuto un re Vittorio Emanuele II ed un Re Vittorio Emanuele III, senza che vi sia mai stato un re d’Italia chiamato Vittorio Emanuele *tout court*, tanto da far pensare più ad un’annessione di nuovi territori che alla nascita di un nuovo Stato¹¹.

L’articolo 1 di detto Statuto, come è noto, recitava “La Religione Cattolica, Apostolica e Romana è la sola Religione dello Stato. Gli altri culti ora esistenti sono tollerati conformemente alle leggi”¹². Questa solenne dichiarazione avrebbe potuto far

diritto di libertà religiosa nell’Italia post-unitaria, Tricase, Libellula, 2012, ed autori ivi citati.

¹¹ In effetti la legge 17 marzo 1861, n. 4671, con la quale “Il Re Vittorio Emanuele II assume per sé e per i suoi successori il titolo di Re d’Italia”, è formalmente una legge sardo-piemontese; con la legge 21 aprile 1861, n. 1 si stabilì: “Tutti gli atti che debbono essere intitolati in nome del Re lo saranno colla formula seguente: (Il nome del Re) per grazia di Dio e per volontà della nazione Re d’Italia”.

¹² Pochi giorni prima della promulgazione dello Statuto, il 17 febbraio 1848, erano state però promulgate le *Regie lettere patenti* 17 febbraio 1848 n. 673 “colle quali S. M. ammette i Valdesi a godere di tutti i diritti civili e politici dei suoi sudditi”, ove si stabiliva “I Valdesi sono ammessi a godere di tutti i diritti civili e politici de’ nostri sudditi, a frequentare le scuole dentro e fuori dell’università, ed a conseguire i gradi accademici. Nulla è però innovato quanto all’esercizio del loro culto, ed alle scuole da essi dirette”. Subito dopo la promulgazione dello Statuto venne promulgato il Regio Decreto 29 marzo 1848, ove si precisava che “Gli Israeliti regnicoli godranno dalla data del presente di tutti i diritti civili e della facoltà di conseguire i gradi accademici, nulla innovato quanto all’esercizio del loro culto, ed alle scuole da essi dirette. Deroghiamo alle leggi contrarie al presente”, a scanso di equivoci (“Volendo togliere ogni dubbio sulla capacità civile e politica dei cittadini, che non professano la Religione cattolica” come dice il preambolo) e più in generale su tutti i culti, venne promulgata poco dopo la legge 19 giugno 1848, n. 735 (c.d. *Legge Sineo*), che nell’articolo unico chiariva “La differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici, ed all’ammissibilità alle cariche civili e militari”. In evidente contrasto con tale atteggiamento “liberale” nei confronti delle confessioni diverse da quella Cattolica, si poneva nel medesimo anno – a mero titolo di esempio – il Regio Decreto 25 agosto 1848, n. 777 “con cui la Compagnia di Gesù e la corporazione delle Dame del Sacro Cuore sono definitivamente escluse da tutto lo Stato, ad eccezione per ora della Savoia, per queste ultime”.

pensare che lo Stato italiano, in quanto dichiaratamente confessionista, trattasse la religione cattolica in modo quanto meno “amichevole”, cosa però piuttosto lontana dalla realtà. Infatti il trattamento riservato alla Chiesa Cattolica, sia immediatamente prima che immediatamente dopo la nascita del Regno, a fronte della sostanziale liberale benevolenza nei confronti dei culti minoritari, ed in particolare alla luce dello scioglimento degli Ordini religiosi, alle leggi eversive dell’Asse ecclesiastico, via via estese alle province annesse, sembra configurare uno Stato italiano caratterizzato da un “giurisdizionalismo ostile”. La contraddizione risultava abbastanza evidente, tanto che alla fine l’opera di mimetizzazione portata avanti della dottrina arriverà a dire che quell’articolo, pur posto all’inizio del testo costituzionale (e quindi, secondo la tradizione, pilastro stesso dello Statuto) altro non comportava che l’esigenza di ricorrere per eventuali cerimonie di Stato (funerali ecc.) a riti cattolici¹³.

3. La Questione Romana

In questo quadro già abbastanza confuso, che vedeva uno Stato confessionista assumere posizioni fortemente ostili nei confronti della confessione che pur proclamava di professare, e posizioni liberali nei confronti degli altri culti, si andranno ad innestare anche le vicende connesse all’occupazione di Roma. E’ noto come il progetto sabaudo di riunificazione nazionale italiana si poneva in netta alternativa con il mantenimento della sovranità temporale pontificia sull’Italia Centrale, sovranità cui verrà posto fine, in occasione di una pausa del Concilio Ecumenico Vaticano I, con i fatti bellici di Porta Pia del 20 settembre 1870 e la difesa meramente formale opposta dalle truppe pontificie. Seguirono il “plebiscito” del 2 ottobre 1870 che vedeva nella formula originariamente proposta (poi abbandonata) la

¹³ Per una esaustiva rassegna delle posizioni dottrinali di tale verso sul punto, vedi M. MADONNA, *Profili storici del diritto di libertà religiosa*, op. cit., p. 24.

premessa “Colla certezza che il Governo italiano assicurerà l’indipendenza dell’autorità spirituale del Papa”, le problematiche connesse alla originaria esclusione dalla consultazione elettorale del quartiere di Borgo¹⁴ e la successiva annessione delle Provincie Romane al Regno d’Italia. La “vittoria” militare poneva però il Regno in una delicatissima posizione internazionale ed in rotta di collisione con la maggioranza cattolica del Paese: la “Questione Romana”, sintetizzabile nella difficile quadratura tra la irrinunciabile indipendenza del Romano Pontefice e la innegoziabile volontà sabauda di avere Roma come capitale del Regno. Un tentativo di soluzione lo lessero i solerti abbonati della *Gazzetta Ufficiale del Regno d’Italia* quando, la mattina del lunedì 15 maggio 1871, nel cercare la venticinquesima puntata del romanzo d’appendice *L’erede di Moulthy*, trovarono pubblicata in prima pagina, subito prima di essa, la c.d. *Legge delle Guarentigie* che delineava uno *status* del tutto speciale per il Romano Pontefice. Il problema, data la natura unilaterale di detta legge e il clima politico che non consentiva reciproca fiducia, non poteva però dirsi superato e la soluzione proposta non fu accettata dalla Santa Sede. L’Italia entrò così in un periodo di circa un cinquantennio nel quale tutto rimase – apparentemente – sospeso, con reciproci screzi e contatti riservati e con una posizione defilata del laicato cattolico (più volte dissuaso dal “*non expedit*” dal partecipare alla vita politica del Regno).

4. La normativa liberale

Come è solito accadere in Italia, la corrispondenza tra enunciazione di principi e diritto vivente è precaria. Così, durante questa fase di conflitto, pian piano si procederà a smussare (anche da parte statale) molte asperità e la società italiana tro-

¹⁴ Su questa fase particolarmente delicata legata alla occupazione di Roma R. CADORNA, *La liberazione di Roma nell’anno 1870 ed il Plebiscito*, Roma-Torino-Napoli, Leroux, 1889 (Seconda edizione), soprattutto pp. 265 ss.

verà un proprio equilibrio. Così, ad esempio, già nell'introdurre il matrimonio civile obbligatorio nel nuovo codice civile del 1865¹⁵, non venne in mente a nessuno di andare a cercare complicazioni dettando, come altrove si era fatto, normativa sull'ordine da seguire tra eventuale matrimonio religioso e matrimonio civile (e tutti vissero – invero senza problemi – il matrimonio civile come una “formalità” da porre in essere, per “evitare fastidi”, dopo aver celebrato con la dovuta pompa il matrimonio canonico). Non va dimenticata poi la rilevanza di plurima normativa di stampo liberale che veniva nel frattempo promulgata. In primo piano porrei il Codice Penale del Regno d'Italia, il c.d. *Codice Zanardelli*, promulgato il 30 giugno del 1889¹⁶, entrato in vigore il 1° gennaio del 1890. Per restare infatti nell'alveo dell'esempio scelto sopra per descrivere plasticamente la situazione della religione nei vari stati preunitari, questo codice segnerà un assoluto superamento della visione pregressa della tutela penale della religione, per arrivare ad una impostazione di stampo liberale che imponeva in luogo di una tutela penale di una o più religioni una tutela della libertà religiosa (prevalentemente in relazione alle attività culturali) identica per tutti i cittadini quale che fosse la confessione di appartenenza.

In questo ambito temporale, un progressivo superamento della conflittualità si avrà lentamente in modo riservato in Patria e in modo meno noto ma più eclatante nella diaspora italia-

¹⁵ Il Codice Civile del Regno d'Italia del 1865, estremamente simile a quello napoleonico del quale può quasi essere considerata una traduzione emendata di alcuni elementi (ad es. il divorzio) ritenuti incompatibili con la mentalità degli italiani, prevedeva come unica forma di matrimonio giuridicamente rilevante quella celebrata “nella casa comunale e pubblicamente innanzi all'ufficiale di stato civile del Comune...” (così art. 93).

¹⁶ Il Codice penale c.d. *Zanardelli*, approvato con Regio Decreto 30 giugno 1889, n. 6133 e pubblicato in *Raccolta ufficiale delle leggi e dei decreti del Regno d'Italia*, Roma, Stamperia Reale, 1889, è entrato in vigore il 1 gennaio 1890, ed è stato abrogato nel 1930 con effetto dal luglio dell'anno successivo. E' il codice penale attualmente in vigore – con alcune modifiche – nello Stato della Città del Vaticano

na all'estero dove invece si instaurerà (a cavallo del cambio di secolo) una fattiva collaborazione perseguita dalla Stato con la Chiesa cattolica. Faccio accenno al fenomeno (sintomatico) poco conosciuto¹⁷ che è quello della collaborazione tra Regno e Santa Sede riguardo alle chiese italiane all'estero e a quello più noto dei dissidi franco-italiani circa il Protettorato d'Oriente¹⁸... fenomeni che portarono addirittura ad un accordo formale (citato in più fonti diplomatiche italiane ma ancora introvabile) che portò alla costituzione della Chiesa italiana a Bucarest¹⁹.

¹⁷ Mi permetto di rinviare a due testi, primi risultati di una ricerca pluriennale ancora in corso: S. CARMIGNANI CARIDI, "Le Chiese italiane all'estero: gli italiani all'estero tra impegno pastorale della Chiesa e tutela statale del patrimonio culturale e religioso dei Nazionali. Il caso della Chiesa Italiana di Nostra Signora di Loreto in Lisbona", in E. RAAD (a cura di), *Système juridique canonique et rapports entre les ordonnancements juridiques – Sistema giuridico canonico e rapporti interordinamentali*, Beyrouth, Publications Université La Sagesse, 2008, pp. 847-875; S. CARMIGNANI CARIDI, "Diritto divino, diversità nazionali e diritto canonico", in J. I. ARRIETA (a cura di), *Il Ius Divinum nella Vita della Chiesa – The Ius Divinum in the life of the Church*, Venezia, Marcianum Press, 2010, pp. 447-463.

¹⁸ Nel 1905, probabilmente come conseguenza della temperie politico-ecclesiastica che avrebbe portato alla legge francese sulla laicità del 9 dicembre, di fronte all'incertezza nella azione dell'ambasciatore francese a Costantinopoli in ordine all'esercizio del protettorato a favore dei Cattolici nell'Impero Ottomano, i Frati Minori di Costantinopoli, che come molti altri religiosi e missionari italiani all'estero avevano nei decenni precedenti manifestato evidenti simpatie per la nascita dello Stato unitario, chiesero – consentente la Santa Sede – la protezione del Re d'Italia su quella che sarebbe diventata la Chiesa Nazionale italiana a Costantinopoli. Si giunse, infine, ad un accordo, formalizzato con uno scambio di note 30 e 31 agosto 1905, che autorizzò e regolò il passaggio di "stabilimenti" ecclesiastici "italiani" dalla protezione francese a quella italiana. J. AUBÈS, *Le protectorat religieux en Orient*, Paris, Bloud, 1905, a pp. 58 e 59 evidenzia la constatazione italiana dell'assoluta inutilità dei faraonici investimenti fatti nei decenni precedenti per aprire nell'Impero ottomano scuole italiane "laiche" destinate a rimanere deserte, mentre "l'action de ses moines serait moins coûteuse et plus efficace", ivi p. 59. Vedi anche P. GHALEB, *Le protectorat religieux de la France en Orient*, Avignon, Aubanel, 1913; e in polemica con tali autori francesi F. LAMPERTICO, *Il protettorato in Oriente*, Torino, Associazione Nazionale per soccorrere i Missionari cattolici italiani, 1918.

¹⁹ La notizia in una lettera, inviata il 14 maggio 1921 dal dott. Schiapparelli, Presidente generale della Associazione Nazionale per soccorrere i Missionari Italiani (associazione prima osteggiata e successivamente incoraggiata e per certi

Nel frattempo, mentre si manifestava una “rinascita” del papato nelle relazioni internazionali sotto il pontificato di Leone XIII²⁰, anche la dottrina cattolica forniva nuove basi all’idea di rinnovati rapporti concordatari e si infittivano contatti, attraverso i più disparati canali, anche con il Regno d’Italia. In occasione della Prima Guerra Mondiale, con le schermaglie sulla legittimazione o meno della Santa Sede a partecipare alle conferenze di pace²¹, si verificarono due fatti di rilevanza politica, internazionale ed interna che promuoveranno il superamento di antichi steccati in vista di ipotesi di conciliazione. Innanzi tutto, il grande rischio corso dal Regno per i tentativi delle Potenze avverse di strumentalizzazione della Questione Romana a fini di politica estera e di equilibri militari²²; in secondo luogo, l’inegabile fedeltà alla Patria dei cattolici (laici e chierici, questi ultimi impegnati anche nella ricostituita assistenza spirituale a

versi finanziata dal Governo italiano), al Regio Ministero degli Affari Esteri, che è consultabile in ASMAE Serie Affari Politici, 1919-1930. Romania, Pacco 1505, Fasc. 6672 (Ant. Pos. 38/1. cartella “Cappella di Bucarest e Chiesa italiana a Giurgiu”), dove si legge: “Come è bene noto a codesto R. Ministero, già prima della guerra e grazie alle premure della R. Legazione a Bucarest ed ai considerevoli contributi del Fondo per il Culto, era sorta in quella città una Chiesa Italiana costruita su area ottenuta in dono da quel Municipio. In conseguenza di accordi intervenuti fra la Direzione Generale del Fondo per il Culto e la S. Congregazione Concistoriale, il servizio della Chiesa medesima era stato affidato al Sacerdote Mantica, assistito da una Fabbriceria dipendente da quella R. Legazione (...)” Tale notizia è confermata da altre fonti d’archivio, ma il testo originale di detto accordo ancora non è stato trovato. Il richiamo al Fondo per il Culto pone però tale accordo nell’ambito di quella “conciliazione ufficiosa” portata avanti con l’intermediazione del barone Carlo Monti, Direttore generale del Fondo dal 1908 al 1923.

²⁰ Cfr. J. M. TICCHI, *Aux frontières de la paix. Bons offices, médiations, arbitrages du Saint Siège (1878-1922)*, Rome, École Française de Rome, 2002; PH. LEVILLAIN y J. M. TICCHI (a cura di), *Le pontificat de Léon XIII: renaissances du Saint-Siège?*, Rome, École Française de Rome, 2006.

²¹ E. NATHAN, *Il Papa e il Congresso della pace*, in *Nuova Antologia*, Firenze, 265 VI Serie - Gennaio-Febraio 1916, pp. 610 ss.

²² F. RUFFINI, *Imperi Centrali e Vaticano durante la guerra. Il Potere temporale negli scopi di guerra degli ex Imperi Centrali*, estratto da *Nuova Antologia*, Firenze 1921.

favore dei soldati al fronte²³) sacrificatisi nelle trincee in condizioni terribili. Ristabiliti nel dopoguerra i rapporti diplomatici tra la Santa Sede e la Francia, si accese un dibattito nell'opinione pubblica e sulla stampa italiana e straniera²⁴ quando ci si rese conto che, con gli USA, l'Italia era l'unica Potenza a non aver rapporti diplomatici con la Santa Sede – anche se rapporti ben solidi si erano istaurati mediante una “conciliazione ufficiosa”²⁵ che, pur senza sciogliere la *Questione Romana*, ne fece maturare le premesse²⁶.

5. La Conciliazione e la riconfessionalizzazione dell'Ordinamento giuridico

Sul finire della guerra iniziarono a circolare ipotesi per una soluzione della *Questione Romana*²⁷, ma i tempi per questo

²³ Alla vigilia della prima Guerra Mondiale, il Capo di Stato Maggiore, Generale Luigi Cadorna, con una circolare del 12 Aprile 1915, ripristinò l'assistenza religiosa alle truppe, eliminata nel 1866. Il 1° giugno 1915 la Sacra Congregazione Concistoriale nominò il primo Vescovo Castrense, S. E. R. Mons. Angelo Bartolomasi. Sulla base di un accordo tra il Governo italiano e la Santa Sede, raggiunto con la mediazione del barone Carlo Monti, venne promulgato il Decreto Luogotenenziale 27 Giugno 1915, n. 1022 sull'istituzione della carica di Vescovo di Campo e della Curia Castrense. Per un ampio inquadramento, tra i tanti, P. MELOGRANI, *Storia politica della Grande Guerra (1915-1918)*, Milano, Mondadori, 2014, *passim*.

²⁴ Tutto ciò è documentato in MINISTERO DEGLI AFFARI ESTERI – UFFICIO STAMPA, *Una nuova discussione su rapporti tra Chiesa e Stato in Italia*, Roma, Libreria di Scienze e Lettere, [1821].

²⁵ Vedi A. SCOTTÀ, *La Conciliazione Ufficiosa*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1997.

²⁶ Interessante è come Vittorio Emanuele Orlando definisca il periodo bellico come “un'esperienza di laboratorio” tale da costituire un *Rinascimento* nei rapporti tra il Regno d'Italia e la Santa Sede; V. E. ORLANDO, *Su alcuni miei rapporti di Governo con la Santa Sede. Note e ricordi*, Napoli, Casa Editrice Sabina, 1930, pp. 39 ss., qui 41.

²⁷ Vedi ad es. il testo del 1917 pubblicato come *Documento n. 26* in SCOTTÀ A., *la conciliazione ufficiosa*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1997, vol. i, pp. 166 ss.

passo storico maturarono solo quando lo Stato italiano iniziò una profonda modifica ideologica e giuridica, con il progressivo abbandono delle posizioni liberali. E' noto come le trattative furono complesse ma, tutto sommato, rapide²⁸ e come all'esito si addivenne alla firma del Patti Lateranensi dell'11 febbraio 1929, che da un lato (con il Trattato) chiusero definitivamente la *Questione Romana*, riconoscendo al Romano Pontefice la sovranità sulla Città del Vaticano ed una serie di immunità personali e territoriali atte a garantire la Sua indipendenza, mentre dall'altro (con il Concordato) impostarono in senso confessionista i rapporti tra lo Stato e la Chiesa Cattolica.

E' altresì noto come i Patti lateranensi²⁹ siano stati l'origine di una ampia riforma della normativa ecclesiasticistica italiana, riforma che prese le mosse dal principio confessionista già espresso (ma come sopra visto, ampiamente disatteso) nello *Statuto Albertino* e qui ben più vincolativamente riaffermato a livello di impegno internazionale nell'art. 1 del Trattato per il quale "L'Italia riconosce e riafferma il principio consacrato nell'art. 1 dello Statuto del Regno 4 marzo 1848, nel quale la religione cattolica, apostolica e romana è la sola religione dello Stato", e da una riaffermata differenza del trattamento riservato alle altre confessioni religiose regolate da normativa unilaterale³⁰.

²⁸ L'andamento delle trattative in F. PACELLI, *Diario della Conciliazione. Con verbali e appendice di documenti*, a cura di M. MACCARONE, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1959; e C. A. BIGGINI, *Storia inedita della Conciliazione*, Milano, Garzanti, 1942. Sulle ultimissime fasi, utile è la lettura di B. MUSSOLINI, *Gli Accordi del Laterano. Discorsi al Parlamento*, Roma, Libreria del Littorio, 1924, Appendice.

²⁹ Ai quale si diede esecuzione con la legge 27 maggio 1929, n. 810, *Esecuzione del Trattato, dei quattro allegati annessi e del Concordato, sottoscritti in Roma, fra la Santa Sede e l'Italia, l'11 febbraio 1929*, Pubblicata nella *Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia* del 5 giugno 1929, n. 130 Supplemento ordinario.

³⁰ Successivamente alla firma dei Patti lateranensi, cfr. la legge 24 giugno 1929, n. 1159, *Disposizioni sull'esercizio dei culti ammessi nello Stato e sul matrimonio celebrato davanti ai ministri dei culti medesimi* (c.d. legge sui culti ammessi), in *Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia*, 16 luglio 1929, n. 164, ed il relativo regolamento di attuazione, approvato, sulla base della delega conferita nell'art. 14, con R.D. 28 febbraio 1930, n. 289, *Norme per l'attuazione della legge 24 giugno*

Ciò trovò immediato riscontro – tanto per continuare ad usare la cartina tornasole della tutela penale della religione – nel nuovo codice penale c.d. Rocco, che abbandonava la tutela della libertà dei cittadini indipendentemente dal culto professato che aveva caratterizzato il *Codice Zanardelli* e riprendeva l'impostazione confessionista che vedeva una tutela nettamente più accentuata per la religione cattolica (Religione dello Stato) della quale veniva perseguito il vilipendio (art. 402) e la bestemmia contro la divinità le persone e i simboli in essa venerati (art. 724), diversificando le sanzioni previste per le altre fattispecie di vilipendio (artt. 403, 404 e 405) a seconda che entrasse in campo la Religione di Stato (con sanzioni più pesanti) o gli altri Culti (con sanzioni più lievi).

Dal Concordato deriveranno una serie di conseguenze di più ampia portata, come la previsione del c.d. “matrimonio concordatario”, ossia un meccanismo di produzione di effetti civili da parte del matrimonio canonico trascritto nei registri di stato civile, e la riconfessionalizzazione della scuola non universitaria, oltre all'eliminazione della normativa “ostile” nei confronti degli enti ecclesiastici.

Come noto, sarà il problema dell'educazione della gioventù e dei conflittuali rapporti tra le strutture dell'Azione Cattolica

1929 ecc., in *Gazzetta ufficiale del Regno d'Italia* 12 aprile 1930, n. 87. Tale normativa fu nel complesso ben accolta dalle confessioni di minoranza, anche perché ritenuta coerente con la antica e sopracitata Legge Sineo, quali la pienezza dei diritti civili e politici a prescindere dal culto professato ecc., tanto da essere da alcuni definita come la *Magna Charta Libertatis* dei culti di minoranza; G. FUBINI, *La condizione giuridica dell'ebraismo italiano*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, p. 53. Proprio in relazione all'Ebraismo, venne promulgato – vista la necessità di coordinamento con precedente normativa specifica (legge 4 luglio 1857, n. 235, c.d. *Legge Rattazzi*) – il R.D. 30 ottobre 1930, n. 1731, *Norme sulle Comunità israelitiche e sull'Unione delle Comunità medesime*, in *Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia* 15 gennaio 1931, n. 11 (c.d. Legge Falco, dal nome del giurista israelita prof. Mario Falco, membro della Commissione ministeriale) ed il regolamento attuativo R.D. 30 ottobre 1930, n. 1731, che davano una organizzazione pubblicistica all'ebraismo italiano.

e quelle dell'Opera Nazionale Balilla³¹ a rovinare da subito i rapporti tra Santa Sede e Regime Fascista, con uno scontro che si ripeterà in occasione della promulgazione delle leggi razziali e di fronte al ricorrente violento riemergere dell'anima anticlericale del Fascismo.

6. La Costituzione repubblicana

Il periodo immediatamente post-bellico inizierà in modo piuttosto complesso, per i problemi di "sovranità limitata" del nuovo Stato italiano che vivrà a lungo in situazione di occupazione militare, per gli attriti che deriveranno dalla particolare attenzione dei vincitori a favore del radicamento di culti di origine anglosassone, per il pericolo comunista, per un malcelato scetticismo della Santa Sede circa la forza e l'affidabilità della nuova Repubblica.

Il verificarsi però tra i Costituenti di un incontro ragionevole tra le diverse anime culturali ed ideologiche del Paese portò a non insistere su aspetti formali quali la formula del "preambolo", ovvero ad una esplicita definizione "Stato laico", mentre consentì l'approvazione all'art. 7 della Costituzione e conseguentemente dell'art. 8 che ne completava il disegno. Il sistema disegnato da questi due articoli prendeva le mosse dalla dichiarazione solenne dell'eguale libertà riservata a tutte le confessioni religiose (art. 8, primo comma, Cost.), per poi prendere atto della diversa struttura giuridica di queste ultime e, in ordine ai rapporti che le stesse, prevedere (nell'art. 7) il mantenimento (per la Chiesa Cattolica) dello *status quo* fissato dai Patti Lateranensi e la possibilità di superamento consensuale dei medesimi, ed introdurre (nei commi secondo e terzo dell'art. 8) per le altre confessioni religiose un meccanismo in qualche modo analogo basato

³¹ Tralasciando la cospicua produzione scientifica sul punto, basti ricordare la Lettera Enciclica *Non abbiamo bisogno*, del 29 giugno 1931, di Papa Pio XI.

su intese con le rispettive rappresentanze³². A livello di diritti dei singoli, poi, venivano ribaditi il principio di eguaglianza senza distinzione di religione (art. 3 Cost.), il diritto di libertà religiosa (art. 19 Cost.) nonché di manifestazione del pensiero (art. 21) e – sulla scorta della memoria delle leggi eversive e del trattamento di sfavore per gli enti ecclesiastici – il divieto di trattamenti discriminatori ai danni di enti aventi natura ecclesiastica (art. 20).

In questo nuovo quadro costituzionale, ovviamente, molta normativa precedente non appariva scevra di elementi di contrasto con i nuovi principi. La Corte costituzionale³³ però (che inizierà la propria attività solo nel 1956) assumerà inizialmente un atteggiamento prudente, giustificando le disparità di trattamento sulla base della appartenenza al cattolicesimo della maggioranza degli italiani e sul particolare *status* giuridico della Chiesa cattolica. Nella prima fase della vita repubblicana, che aveva il suo pilastro politico nella Democrazia Cristiana come partito di maggioranza, anche la giurisprudenza di merito e quella della Corte costituzionale in genere contribuiranno a

³² Questo ultimo punto, fondato sulla libertà delle confessioni di dotarsi di un proprio statuto, impedirà in seguito di ripercorrere la strada della organizzazione delle medesime per legge come era avvenuto in passato per le Comunità Israelitiche.

³³ Tra l'immensa produzione scientifica in materia di giurisprudenza della Corte costituzionale sul fenomeno religioso S. DOMIANELLO, *Giurisprudenza costituzionale e fattore religioso: le pronunzie della Corte costituzionale in materia ecclesiastica, 1957-1986*, Milano, Giuffrè, 1987; S. DOMIANELLO, *Giurisprudenza costituzionale e fattore religioso: le pronunzie della Corte costituzionale in materia ecclesiastica, 1987-1998*, Milano, Giuffrè, 1999; S. DOMIANELLO, *Sulla laicità nella Costituzione*, Milano, Giuffrè, 1999; R. COPPOLA, *I principi della Corte costituzionale in materia ecclesiastica*, Milano, Giuffrè, 1982; A. ALBISETTI, *Giurisprudenza costituzionale e Diritto ecclesiastico*, Milano, Giuffrè, 1983; M. CANONICO, *Il ruolo della giurisprudenza costituzionale nell'evoluzione del diritto ecclesiastico*, Torino, Giappichelli, 2005; R. BOTTA (cur.), *Diritto ecclesiastico e Corte Costituzionale. 50 anni della Corte Costituzionale*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2006. Un particolare rinvio al dettagliato contributo di C. MIRABELLI, "Rassegna di giurisprudenza della Corte costituzionale italiana", in *Constitutionale Jurisprudence in the area of freedom of religion and beliefs*, Warsaw, Constitutional Tribunal, 2000, pp. 381 ss.

mantenere saldo un sistema confessionista³⁴. Nella giurisprudenza le cose inizieranno a cambiare tra gli anni '70 ed i primi anni '80 dello scorso secolo quando si inizierà ad assistere ad un intervento deciso della Magistratura e della Corte costituzionale tendente a ridimensionare la posizione di privilegio riservata alla Chiesa cattolica.

Solo nel 1984 si concluse un lungo iter di revisione del Concordato lateranense e si diede attuazione alla Costituzione in punto di rapporti con le Confessioni di minoranza. Rilievo non solo formale avrà la reciproca presa d'atto (nella fase della firma degli Accordi di Villa Madama di revisione del Concordato lateranense) del venir meno del principio della Religione Cattolica come Religione dello Stato (principio messo in crisi ad un tempo dalla Costituzione repubblicana e dal Concilio Ecumenico Vaticano II). Notevole impatto (ed insperata fortuna) avrà poi il nuovo meccanismo di finanziamento delle Confessioni religiose basato su una destinazione di una quota dell'imposta sul reddito ed il connesso nuovo sistema di sostentamento del Clero cattolico, basato su principi di equità e sussidiarietà. Al venir meno dell'esperienza della c.d. *Prima Repubblica* e per la fragilità delle formazioni politiche della c.d. *Seconda Repubblica*, nella sostanziale latitanza del legislatore, astenutosi da interventi che non fossero di mera riscrittura di esiti giurisprudenziali, la Corte costituzionale ha provveduto a smantellare tutto quanto della precedente legislazione fosse in contrasto con i parametri costituzionali, tra i quali, nel 1989³⁵, essa individuerà anche il principio di laicità dello Stato (non espressamente enunciato nel testo costituzionale, ma estratto dall'insieme dei suoi principi fondamentali). Contemporaneamente si è assistito ad un atteggiamento critico da parte della giurisprudenza della Suprema Corte di Cassazione, la quale

³⁴ In materia S. FERRARI, *Legislazione ecclesiastica e prassi giurisprudenziale. Gli abusi dei ministri di culto tra laicizzazione della normativa e confessionismo della magistratura*, Padova, Cedam, 1977.

³⁵ Vedi Sentenza della Corte costituzionale n. 203 del 1989 (Pres. Saja; Rel. Casavola).

– non sempre in modo tecnicamente perfetto – ha nel periodo successivo al 1984 profondamente modificato la posizione della Chiesa cattolica, della Santa Sede, degli Enti canonici e degli Enti centrali della Chiesa cattolica³⁶.

In questo quadro, che ha condotto, in modo alle volte ondivago, a dar vita ad un sistema di Stato laico “all’italiana”, privo di ostilità nei confronti dell’esperienza religiosa e incentrato sulla collaborazione tra Stato e Confessioni religiose, oggi parrebbe quasi che le difficoltà maggiori si trovino nella necessità di gestire una società enormemente più variegata (anche dal punto di vista religioso) di quella che avevano di fronte i “padri costituenti”, con tutte le complicazioni che stanno emergendo in ordine alle divergenze tra quadro normativo nazionale e tradizioni culturali e religiose degli immigrati e, soprattutto, in ordine alla non adeguatezza del sistema previsto dagli artt. 7 e 8 della Costituzione a gestire il fenomeno delle confessioni religiose prive di struttura unitaria (quali quella islamica) con le quali è di fatto impossibile perseguire la strada della regolazione dei rapporti sulla base di intesa, tanto da rafforzare l’esigenza (della quale si parla da decenni) di una legge generale sulla libertà religiosa. Ma di questo ci parlerà il futuro.

³⁶ Per una analisi di dettaglio, frutto di una ricerca pluriennale diretta dal prof. CESARE MIRABELLI, il fascicolo monografico della rivista *Il Diritto Ecclesiastico* su “Il ruolo della Corte suprema di Cassazione nell’evoluzione del diritto ecclesiastico dopo l’accordo del 1984”, in *Il Diritto Ecclesiastico*, fasc. 3-4, Firenze-Roma, Serra, 2012.

UNE SÉPARATION « ABSOLUE »? QUELQUES TRAITS DE LA LAÏCITÉ EN FRANCE

JEAN-MARC TICCHI

Centre d'études en Sciences sociales du Religieux
Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales
(CéSor – EHESS)

RESUMEN: *La laicidad francesa es considerada a menudo en el extranjero como algo monolítico. Ahora bien, este principio, reconocido por la Constitución desde 1946, tiene dos acepciones diferentes: una se refiere a una laicidad “de combate” impregnada de anti-clericalismo; y la otra a una laicidad “de neutralidad” que aspira a la independencia del Estado de todos los cultos. Este trabajo intenta exponer estas dos modalidades y dar cuenta no solo de las eventuales evoluciones del concepto de laicidad que han surgido los últimos años, sino también de las excepciones existentes en el contexto de la República francesa a los principios generales de la ley de separación de las Iglesias del Estado de 1905.*

ABSTRACT: *Outside of France, French secularism is often considered all-imposing. Now this principle, recognized by the Constitution since 1946 has two different meanings: one refers to a “combative” “laïcité”, imbued with anti-clericalism; and the other of a “neutral” “laïcité” that aspires to the independence of the State from all religions. This work attempts to reveal these two forms and gives an account not only of the ultimate evolutions of the concept of “laïcité”*

that have arisen in recent years but also the existing exceptions in the context of the French Republic at the time of the general beginning of the separation of Church and State, in 1905.

Dans son discours sur l'organisation des cultes du 15 germinal an X / 4 avril 1802, Jean Etienne Marie Portalis relevait :

« Indépendamment de tout le bien moral que l'on est en droit de se promettre de la protection que je réclame pour les institutions religieuses, observons que le bon ordre et la sûreté publiques ne permettent pas que l'on abandonne, pour ainsi dire, ces institutions à elles-mêmes. L'État ne pourrait avoir aucune prise sur des établissements et sur des hommes que l'on traiterait comme étrangers à l'État. Le système d'une surveillance raisonnable sur les cultes ne peut être garanti que par le plan connu d'une organisation légale de ces cultes »¹.

La référence à « l'Être Suprême » qui figure dans le préambule de la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen du 26 août 1789 constitue une « butte témoin » de temps révolus. Elle résulte d'un débat qui eut lieu le 20 août 1789, devant l'Assemblée nationale. À cette occasion, le vicomte André de Mirabeau proposa de placer le *Décatalogue* en tête de la Constitution², avant que Mgr Pierre Cortois de Balore, l'évêque de Nîmes, n'affirme que « quand on fait des lois, il est beau de les placer sous l'égide de la divinité »³. Aujourd'hui le Préambule de la Constitution du 4 octobre 1958 se réfère explicitement à la Déclaration de 1789, ce qui invite à nuancer l'image qui court parfois, hors de l'Hexagone, d'une laïcité française exclusive voire monolithique.

¹ J. E. M. PORTALIS, *Discours, rapports et travaux inédits sur le concordat de 1801 (26 messidor an IX), les articles organiques publiés en même temps que ce concordat (loi du 15 germinal an X, 8 avril 1802) et sur diverses questions de droit public [...] publiés par le vicomte Frédéric Portalis [...]*, Paris, Joubert, 1845, p. 25.

² *Archives parlementaires de 1789 à 1860*, t. VIII, Paris, Dupont, 1875, p. 462.

³ *Idem*, p. 463.

Le terme de « laïcité » est bien plus tardif que cette Révolution puisque l'on n'en trouve la première occurrence que le 11 novembre 1871, dans le journal *La Patrie*, au sujet d'une délibération du conseil général de la Seine évoquant « l'enseignement laïque »⁴. Le verbe « Laïciser », attesté en 1887, entre quant à lui dans le *Dictionnaire* de Pierre Larousse –dont on connaît les convictions républicaines– en 1888, treize ans après l'instauration de la troisième République. Il l'entend comme « rendre laïque, indépendant à l'égard de toute confession, de tout principe à caractère religieux »⁵. Apparu tardivement durant des débats sur la place de la religion dans la société qui marquèrent le XIX^e siècle, le terme de « laïcité » est donc un concept polysémique doté entre autres de multiples acceptions polémiques et idéologiques sur lesquelles on ne s'attardera pas ici, s'en tenant à son sens juridique pour évoquer successivement son statut constitutionnel, les deux acceptions principales qui sont les siennes et enfin l'incidence que l'accroissement de la diversité religieuse ainsi que les mutations de la société française pourraient avoir sur son application.

1. Un principe constitutionnel

Notons tout d'abord la persévérance du constituant qui, en 1946, retient un amendement communiste tendant à préciser que la France est une république « laïque », plusieurs députés revendiquant, par la suite, la paternité de cette initiative⁶. Le comité chargé de préparer le texte de la Constitution reprend,

⁴ P. FIALA, « Les termes de la laïcité. Différentiation morphologique et conflits sémantiques », *Mots*, n° 27, juin 1991, pp. 49-50.

⁵ P. FIALA, « Les termes de la laïcité. Différentiation morphologique... », *art. cit.*, p. 51.

⁶ P. HERVÉ, J. LEBAIL et J. DUCLOS, interventions devant l'Assemblée nationale, 2^e séance du jeudi 27 août 1946, *Journal Officiel*, débats, p. 333; et M. FAJON, intervention devant l'Assemblée nationale, 2^e séance du 3 septembre 1946, *Journal Officiel*, débats, p. 3477.

en 1958, sans changement, le texte de l'article premier tiré de l'article premier de la Constitution du 27 octobre 1946, « La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale »⁷, signe que cette notion fait dès cette époque l'objet d'un consensus. En outre, la Constitution du 4 octobre 1958 explicite le terme de laïcité par la formule « [la République] assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction de [...] religion. Elle respecte toutes les croyances ». Selon un commentaire autorisé de la Constitution, paru en avril 1959, cette formule « [...] est une explicitation du mot "laïque" [...] ce mot n'a qu'un sens [...]. Cela veut dire que la République est neutre, qu'elle ne prend de position hostile à aucune religion, à aucune [p. 159] philosophie, mais aussi qu'aucune religion ou aucune philosophie ne peut imposer ses dogmes ou ses concepts à l'ensemble des citoyens. C'est donc simplement une explicitation de l'idée traditionnelle de la République laïque »⁸.

Par-delà le recours à un adjectif qui désigne la République, la conception française de la laïcité constituerait même une norme constitutionnelle non écrite, tacitement acceptée. René Rémond traduisait cet idéal en estimant que « l'évidence s'impose [...] la laïcité est un pilier de la démocratie, un attribut de l'État de droit [...] elle pourrait être le quatrième terme de la devise républicaine »⁹. Ce statut constitutionnel a des implications pratiques importantes qui traduisent la singularité de cette valeur proprement française par rapport à d'autres États

⁷ COMITÉ NATIONAL CHARGÉ DE LA PUBLICATION DES TRAVAUX PRÉPARATOIRES DES INSTITUTIONS DE LA V^e RÉPUBLIQUE, *Documents pour servir à l'histoire de l'élaboration de la Constitution du 4 octobre 1958*, vol. III, *du Conseil d'État au référendum du 20 août – 28 septembre 1958*, Paris, La Documentation française, 1991, p. 47.

⁸ *Notes et Études documentaires* n° 2530 (11 avril 1959), citées par COMITÉ NATIONAL CHARGÉ DE LA PUBLICATION DES TRAVAUX PRÉPARATOIRES DES INSTITUTIONS DE LA V^e RÉPUBLIQUE, *Documents pour servir à l'histoire de l'élaboration de la Constitution du 4 octobre 1958*, vol. IV, *Commentaires sur la Constitution (1958-1959)*, Paris, La Documentation française, 2001, pp. 159-160.

⁹ R. RÉMOND, « Préface » à G. BÉDOUELLE et J. P. COSTA, *Les laïcités à la française*, Paris, PUF, 1998, p. 3.

de l'Union européenne. Le conseiller d'État Guy Braibant qui avait été le représentant du Président de la République et du Premier ministre à la convention chargée d'élaborer la charte des droits fondamentaux de l'Union européenne, rappelait quant à lui avoir refusé l'adjonction de l'expression « héritage culturel, humaniste et religieux » dans le projet de Charte : « [...] en proposant de mettre "spirituel" à la place de "religieux" parce que chez nous, affirmait-il, il a une connotation moins vive mais assez analogue en expliquant que la France [qui] était une République laïque d'après l'article 1^{er} de sa Constitution, ne pourrait pas accepter une autre formule ». Il ajoutait non sans quelque dépit : « je n'avais pas réussi à introduire la laïcité dans la Charte ni même la neutralité de l'enseignement, et [...] je n'avais d'ailleurs pas insisté parce que je me suis aperçu que la laïcité à la française n'est pas une valeur européenne »¹⁰.

La loi du 9 décembre 1905, concernant la séparation des Églises (au pluriel) et de l'État constitue un monument législatif que d'aucuns considèrent comme appartenant, « dans ses grandes lignes, aux principes fondamentaux reconnus par les lois de la République »¹¹. La jurisprudence du Conseil d'État se réfère, quant à elle, à la notion de « laïcité de l'État » précisément posée par ce texte¹². Or la loi de 1905 institue deux principes essentiels. Le premier consiste en ce que « La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées [...] dans l'intérêt de l'ordre public » (article 1^{er}). Le second tient à ce que « La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte [...] » (article 2). C'est cette disposition qui, selon le rapport qu'Aristide Briand fit à la

¹⁰ G. BRAIBANT, « La Charte des droits fondamentaux » [conférence prononcée le 15 novembre 2000 à la Cour de cassation], dans *Droit Social*, n° 1, janvier 2001, p. 75.

¹¹ S. PIERRÉ-CAPS, « Les 'nouveaux cultes' et le droit public », *Revue du droit public*, 1990, p. 1075.

¹² CONSEIL D'ÉTAT, Ville de Lille, 7 mars 1969, *Recueil Lebon*, pp. 149-150.

Chambre des députés à l'occasion de l'examen du projet de loi de séparation « réalis[er] la séparation absolue des Églises et de l'État »¹³.

Dans la hiérarchie des normes juridiques, la laïcité revêt aussi le caractère de principe intangible, attaché à la République, dans la mesure où la forme républicaine du Gouvernement ne peut faire l'objet d'une révision en vertu de l'article 89 de la Constitution de 1958¹⁴. Pour le Conseil d'État, juge suprême de l'ordre administratif, c'est un « principe fondamental des lois de la République » qui existait avant 1946 et que le constituant, en fondant la quatrième comme en établissant la cinquième républiques, a « réaffirmé »¹⁵. À ce titre cette notion se place au même niveau que la liberté de conscience ou que la liberté de l'enseignement.

Pour autant, ces dernières années ont été marquées par diverses évolutions dont l'avenir dira s'il s'agit de mutations, en vertu desquelles la laïcité pourrait n'être plus aussi absolue que celle conçue en 1905. D'aucuns ont évoqué une laïcité « plus ouverte et plus riche du pluralisme qui caractérise la réalité française d'aujourd'hui et qui reste à définir, [qui] est peut-être en voie d'édification »¹⁶. Un auteur estime qu'elle « n'est pas une notion dont le contenu se serait figé il y a un siècle: elle se nourrit des évolutions de la société, des attentes du corps social comme des exigences de l'État de droit »¹⁷. La laïcité serait

¹³ A. BRIAND, *La Séparation des Églises et de l'État. Rapport fait au nom de la Commission de la Chambre des Députés, suivi des pièces annexes*, Paris, Cornély, 1905, p. 267.

¹⁴ G. KOUBI, « Droit et religion: dérives ou inconséquences de la logique de conciliation », *Revue du droit public*, mai-juin 1992, p. 726; et « La laïcité dans le texte de la Constitution », *Revue du droit public*, sept.-oct. 1997, pp. 1301-1321.

¹⁵ CONSEIL D'ÉTAT, SNES, 6 avril 2001, *Recueil Lebon*, pp. 171-172.

¹⁶ V. DE POULPIQUET, « Note de jurisprudence », *Revue du droit public*, mai-juin 1992, p. 1805.

¹⁷ Selon le Rapport du Haut conseil à l'intégration, *L'Islam dans la République*, 2000, cité par CONSEIL D'ÉTAT, *Rapport public 2004, Jurisprudence et avis 2003. Un siècle de laïcité*, Paris, La Documentation Française, 2004, p. 247.

« apaisée » pour l'un, « d'intelligence »¹⁸ pour l'autre, ou « à la carte » pour un troisième. Ces divers exemples témoignent de la variété d'interprétations contemporaines renouvelées dont attestent une bibliographie luxuriante.

2. La substance du concept de laïcité

La laïcité française aurait-elle désormais plusieurs visages? De fait, sa définition oscille entre deux pôles. L'un rappelle un combat séculaire contre l'Église catholique tandis que l'autre se réfère à l'idée d'une neutralité, d'une impartialité de l'État face aux religions. Songe-t-on à trouver l'exemple d'une laïcité de combat? Nul mieux que Victor Hugo ne pourrait l'illustrer qui, dans *Les Châtiments*, a résumé les griefs durablement repris par une importante partie de l'opinion publique française vis-à-vis d'une Église catholique compromise avec le second Empire:

« *Ils chantent*: Te Deum, je crierai: Memento!
Je fouaillerai les gens, les faits, les noms, les titres,
Porte-sabres et porte-mitres;
Je les tiens dans mon ver comme dans un étou.
On verra choir surplis, épaulettes, bréviaires,
Et César, sous mes étrivières,
Se sauver, troussant son manteau! »¹⁹

Dans la même veine, l'historien Ernest Lavisse écrivait, en 1902, qu'« être laïque, [...] c'est refuser aux religions qui passent le droit de gouverner l'humanité qui dure. Ce n'est point haïr telle ou telle Église ou toutes les Églises ensemble;

¹⁸ Deux formules respectivement utilisées par Jean-Paul Willaime et Régis Debray, cités par S. LE GRAND, « The origin of the concept of *laïcité* in nineteenth century France » dans M. EGGERT et L. HÖLSCHER, *Religion and Secularity. Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia*, Leiden-Boston, Brill, 2013, p. 74.

¹⁹ VICTOR HUGO, *Les Châtiments*, livre I, *La société est sauvée*, XI, Paris, Flammarion, 1998, p. 96.

c'est combattre l'esprit de haine qui souffle des religions et qui fut cause de tant de violences, de tueries et de ruine »²⁰. Ferdinand Buisson oppose quant à lui dans l'article « Laïcité » de son célèbre *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* (1882-1887), « [...] l'esprit laïque [...] ensemble des aspirations du peuple, du *laos*, c'est [à dire] l'esprit démocratique et populaire » à « l'esprit clérical, [...] prétention d'une minorité à dominer la majorité au nom d'une religion »²¹.

Sous la troisième République, certains catholiques français considèrent que les partisans du « laïcisme » tendaient à constituer « une sorte de religion et d'Église à rebours »²², tandis qu'un des principaux promoteurs de la séparation, Aristide Briand, observait en qualité de rapporteur du projet qui préleva à l'adoption de la loi de 1905 par le Parlement que « [l'Église] devient l'âme de toutes les réactions, le centre de toutes les coalitions dirigées contre la République »²³. Sa conception de la « laïcité-séparation »²⁴ prend en somme le parti contraire à la relation privilégiée du trône et de l'autel que Paul Bastid, professeur de droit à l'université de Paris et député radical, évoquait dans son *Cours de droit constitutionnel* consacré à la situation en 1789 estimant que « [...] depuis des siècles l'Église catholique était mariée à la monarchie française »²⁵.

²⁰ E. LAVISSE, *Annales de la jeunesse laïque*, n° 1, juin 1902, p. 3, cité par P. FIALA, « Les termes de la laïcité... », *art. cit.*, p. 51. On notera la permanence de ce courant de pensée, v. par exemple C. NICOLET, « République et Religion » dans *Histoire, Nation, République*, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 244.

²¹ Cité par P. FIALA, « Les termes de la laïcité... », *art. cit.*, p. 53.

²² Article du Père EMONET dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, Beauchesne, 1915, fasc. XII, p. 1770-1810, au sujet du « laïcisme », cité par P. FIALA, « Les termes de la laïcité... », *art. cit.*, p. 54.

²³ J. BARTHÉLÉMY, « Le Conseil d'État et la construction des fondements de la laïcité », *Revue administrative*, 1999, numéro spécial, *Le Conseil d'État et la liberté religieuse, deux siècles d'histoire*, p. 41 note.

²⁴ V. DE POULPIQUET, « Note de jurisprudence », dans *Revue du droit public*, mai-juin 1992, p. 1785.

²⁵ P. BASTID, *Cours de droit constitutionnel 1964-1965*, Paris, Les Cours de droit, s. d., p. 316.

La seconde acception de la laïcité n'a rien à voir avec une lutte, mais correspond à l'idée d'une neutralité des pouvoirs publics qui remonte, pour le moins, au débat sur le projet de Déclaration des droits de l'Homme de 1789. François de Laborde estimait alors que « la neutralité est sans doute le parti le plus sage [...] » pour l'autorité civile²⁶. Autre jalon dans la trajectoire de l'idée neutralité, le discours de réception à l'Académie française de Louis Pasteur prononcé par Ernest Renan le 27 avril 1882, lequel évoqua « le progrès continu de la laïcité, c'est-à-dire de l'État neutre entre les religions, tolérant pour tous les cultes et forçant l'Église à lui obéir sur ce point capital [...] ». C'est précisément dans cette tradition que se situe A. Briand lorsqu'il déclare en 1905 devant la Chambre des députés que « [...] l'esprit de neutralité où nous concevons la réforme, c'est de ne rien faire qui soit attentatoire à la libre constitution de ces Églises »²⁷. Dans son rapport sur le projet de loi de séparation²⁸, Briand n'utilise du reste le terme de « laïcité » qu'à de rares reprises qui concernent les législations étrangères. Il vise en particulier, le « principe de la laïcité de l'État et de la liberté des cultes » au Brésil (p. 215), la « laïcité » et la « neutralité » de l'État en Équateur (p. 218), Italie et Belgique (p. 182-183), ainsi qu'aux États-Unis, notant à ce titre que « la neutralité de l'État ne comporte, en Amérique, ni hostilité ni même indifférence à l'égard des religions. C'est de l'incompétence du pouvoir laïque en matière religieuse [...] que dérivent ces législations » (p. 202-203). Briand associe également la notion de laïcité à l'évocation de l'œuvre de Jules Ferry (p. 128) et à l'idée de progrès dans le cadre d'une évolution qui « conduit les nations de l'antique régime théocratique à celui de la complète laïcité » (p. 181). Traduisant assez bien les sentiments d'une forme d'anticléricisme français, le futur président du conseil déclare au cours des débats : « Quand on a lutté contre une vieille ennemie comme l'Église, quand on s'est pris

²⁶ *Archives parlementaires de 1789 à 1860*, t. VIII, Paris, Dupont, 1875, p. 472.

²⁷ Cité par CONSEIL D'ÉTAT, *Rapport public 2004*, *op. cit.*, p. 260.

²⁸ A. BRIAND, *La Séparation des Églises et de l'État*, *op. cit.*

corps à corps avec elle dans les moments les plus difficiles, les plus périlleux, les plus critiques, quand on s'est habitué à lui porter des coups et à en recevoir d'elle, on finit par éprouver une sorte d'affection pour elle et l'on se résout difficilement à s'en séparer »²⁹. Cette conception s'exprimera durablement par la suite puisque P. Bastid, déjà cité, proposera même dans son intervention devant la Commission de la Constitution, en août 1946, de remplacer le terme « laïcité » par celui de « neutralité » en ce qui concerne l'enseignement³⁰.

Devant la commission de la Constitution réunie en 1946, précisément, plusieurs interventions souligneront l'importance de cette conception, le président socialiste de cette instance, André Philip, observant que « La laïcité [...] n'est pas une philosophie, ni une doctrine, c'est simplement la coexistence de toutes les philosophies, de toutes les doctrines, le respect de toutes les opinions et de toutes les croyances [...] »³¹. De même pour Maurice Schuman, elle est « [...] un facteur d'union acceptable pour tous les membres de la communauté nationale ». Il ajoutait que:

« [...] par laïcité nous entendons d'abord que l'État se refuse à l'immixtion des autorités religieuses et des clans philosophico-politiques dans les affaires et dans le domaine qui lui sont propres. La laïcité de l'État signifie alors son indépendance vis-à-vis de toute autorité qui n'est pas reconnue par l'ensemble de la nation, afin de lui permettre d'être im-

²⁹ CONSEIL D'ÉTAT, *Rapport public 2004, op. cit.*, p. 264.

³⁰ ASSEMBLÉE NATIONALE, *Séances de la commission de la Constitution, Comptes rendus analytiques imprimés en exécution de la résolution votée par l'Assemblée le 2 octobre 1946*, séance du 8 août 1946, p. 294, et les conclusions du commissaire du Gouvernement Gilbert Guillaume dans l'affaire « Ville de Lille », citées par T. CÉLÉRIER, « Dieu dans la Constitution », *Les Petites Affiches*, 5 juillet 1991, n° 67, p. 18: « Laïcité et neutralité religieuse constituent un seul et même principe à valeur constitutionnelle depuis que l'article 1^{er} de la Constitution de 1946 a qualifié la République de "laïque" ».

³¹ A. PHILIP, président de la commission de la Constitution, intervention devant l'Assemblée nationale, 2^e séance du jeudi 29 août 1946, *Journal Officiel*, débats, p. 3427, cité par Th. CÉLÉRIER, « Dieu dans la Constitution », *art. cit.*, p. 20

partial vis-à-vis de chacun des membres de la communauté nationale et de ne pas favoriser telle ou telle partie de la nation » car « la doctrine de la neutralité –ou, pour mieux dire, l'impartialité de l'État, à l'égard des croyances de tous les membres de la communauté nationale– ne saurait se concevoir comme un contrainte restrictive, que cette contrainte ait un caractère politique ou qu'elle ait un caractère économique, mais comme une garantie véritable de liberté »³².

En forme de conclusion le président Philip formulait trois constatations qu'il estimait susceptibles de retenir l'accord de l'assemblée. En premier lieu la laïcité de l'État, était « la séparation complète de l'État et des Églises ». En second lieu, il s'agissait de la « laïcité nécessaire de tous les partis politiques » car « tout parti politique doit pouvoir être ouvert aux hommes de toutes opinions philosophiques et de toutes croyances religieuses [...] ». Enfin elle concernait également la « laïcité de l'École, c'est-à-dire d'abord la neutralité »³³.

3. La laïcité et la diversité

La laïcité « absolue », pour reprendre les termes de Briand, a-t-elle jamais existé? Il est loisible de s'interroger sur ce point à l'aune de l'expérience tirée de plus de cent ans d'application de la loi de 1905, un auteur estimant même que dans la mesure où « la laïcité tend à épouser la diversité religieuse de la société politique, elle s'adapte plus qu'elle ne s'impose, à cette diversité »³⁴. On a observé, depuis les débuts du XXI^e

³² M. SCHUMAN, intervention devant l'Assemblée nationale, 2^e séance du 3 septembre 1946, *Journal Officiel*, débats, p. 3474.

³³ A. PHILIP, président de la commission de la Constitution, intervention devant l'Assemblée nationale, 2^e séance du 3 septembre 1946, *Journal Officiel*, débats, pp. 3476-3477.

³⁴ S. PIERRÉ-CAPS, « Les 'nouveaux cultes' et le droit public », *art. cit.*, p. 1078 et suivantes.

siècle, la multiplication de références à des modalités de la laïcité qui l'auraient rendue « plus ouverte » et par conséquent « plus riche du pluralisme qui caractérise la réalité française d'aujourd'hui »³⁵. Les exemples sont nombreux montrant que, par certains aspects, l'idée de laïcité se serait, pour certains commentateurs, amodiée de sorte qu'elle pourrait avoir « changé de nature: déchargée de la valeur initiale du 'combat républicain', elle devient le lieu d'une 'conciliation' entre l'ordre juridique et la liberté d'opinion (de la pensée à l'expression) de plus en plus ouverte sur la prise en compte de phénomènes collectifs »³⁶. Au total, la laïcité serait un concept protéiforme.

Sans statuer sur la réalité de cette transformation conceptuelle, qui relèverait d'une analyse que le cadre limité de cette contribution interdit, il convient cependant de rappeler que le régime juridique des cultes, en France, sous l'empire de la République laïque, se caractérise par sa pluralité. En 2004, le Conseil d'État estimait à quatre millions le nombre des Français soumis à l'un des sept régimes qui dérogent, en tout ou partie, aux dispositions de la loi de 1905. Renvoyant le lecteur à l'exposé publié par la Haute juridiction, on rappellera cependant les caractères de ces régimes.

Dans les départements d'Alsace (Bas-Rhin et Haut-Rhin) et de Moselle que la France avait perdus à l'issue de la guerre de 1870 et qui n'ont réintégré le giron national qu'après la fin de la guerre de 1914-1918 prévaut le « droit local des cultes »³⁷. Interrogé par le Gouvernement, le conseil d'État adopta le 24 janvier 1925, un avis aux termes duquel la loi de 1905 « ne porte pas atteinte au pluralisme de la législation des cultes née de l'application de lois spéciales ne concernant que

³⁵ V. DE POULPIQUET, « Note de jurisprudence », *art. cit.*, p. 1805.

³⁶ G. KOUBI, « Droit et religion... », *art. cit.*, p. 726.

³⁷ L'expression était utilisée par les représentants des principaux cultes d'Alsace et de Moselle le 6 janvier 2015, v. OBSERVATOIRE DE LA LAÏCITÉ, *Rapport annuel 2014-2015*, p. 337.

certaines parties du territoire de la République »³⁸. Il s'ensuit que la loi du 1^{er} juin 1924 mettant en vigueur la législation civile française dans les départements du Haut-Rhin, du Bas-Rhin et de la Moselle n'a pas eu pour effet de mettre un terme au régime des cultes reconnus qui persiste, depuis lors, dans ces trois départements. S'y appliquent par conséquent, outre le concordat conclu entre le Saint-Siège et le gouvernement français le 15 juillet 1801, les articles organiques reconnaissant les Églises luthériennes et calvinistes promulgués en 1802 et le décret impérial du 17 mars 1808 concernant le culte israélite. Statuant au contentieux, le Conseil d'État a, du reste, adopté le même point de vue, considérant que ni le constituant de 1946 ni celui de 1950 n'avaient entendu abroger les dispositions de la loi du 1^{er} juin 1924 précitée³⁹. On notera, du reste, qu'au cours des travaux préparatoires à l'élaboration du projet de constitution de 1946, Jacques Fonlupt Espéaber avait souligné les « conséquences internationales qu' [aurait pu] avoir un rejet de la Constitution par l'Alsace »⁴⁰. Dans ces trois départements les ministres des cultes reconnus reçoivent par conséquent un traitement de l'État, ce que le Conseil constitutionnel a, par une décision du 21 février 2013⁴¹, jugé conforme à la Constitution. En outre les cultes non reconnus peuvent constituer des « associations de droit local » dont le statut, distinct de celui qui résulte de la loi du 1^{er} juillet 1901, permet de bénéficier de subventions publiques et d'avantages fiscaux au titre d'activités d'intérêt général.

Les départements et territoires d'Outre-mer sont, quant à eux, soumis à six régimes différents⁴². En Guadeloupe, à la

³⁸ J. BARTHÉLÉMY, « Le Conseil d'État et la construction des fondements de la laïcité », *art. cit.*, p. 44.

³⁹ CONSEIL D'ÉTAT, SNES, 6 avril 2001, *Recueil Lebon*, pp. 171-172.

⁴⁰ ASSEMBLÉE NATIONALE, *Séances de la commission de la Constitution, Comptes rendus analytiques imprimés en exécution de la résolution votée par l'Assemblée le 2 octobre 1946*, séance du 8 août 1946, p. 295.

⁴¹ Décision n° 2012-297 QPC du 21 février 2013

⁴² Sur ce point, v. CONSEIL D'ÉTAT, *Rapport public 2004* précité, pp. 269-271.

Martinique et à La Réunion, existe un régime de séparation analogue à celui résultant de la loi de 1905, en vertu d'un décret du 6 février 1911. Deux décrets des 16 janvier et 6 décembre 1939 dits décrets « Mandel »⁴³ concernant les missions religieuses constituent la base d'autres régimes toujours en vigueur. Ils s'appliquent en particulier aux catholiques depuis leur publication à Saint-Pierre et Miquelon en 1956 ainsi que, respectivement, depuis 1943 et 1951, en Nouvelle Calédonie. En Polynésie le cadre juridique applicable aux catholiques résulte des mêmes décrets « Mandel » respectivement depuis 1943 et 1951, et d'un décret du 5 juillet 1927 relatif à l'organisation des églises protestantes. Les décrets « Mandel » sont également en vigueur à Wallis et Futuna depuis 1948. En Guyane, le régime résulte d'une ordonnance du roi Charles X du 27 août 1829. Enfin à Mayotte existe un statut de droit local applicable à la population qui est majoritairement musulmane, tandis que le premier décret « Mandel » s'applique à la religion catholique.

Dans la « France de l'intérieur » elle-même, comme l'appellent parfois les habitants des deux départements d'Alsace et de celui de la Moselle existent des connexions multiples entre les cultes et la puissance publique. Certaines sont l'héritage de l'histoire, à l'instar de la législation relative à l'affectation des édifices cultuels: l'immense majorité des lieux de culte catholiques construits avant 1905 est la propriété de collectivités publiques, les églises paroissiales notamment appartiennent aux communes. De même le régime fiscal des « dons aux œuvres d'intérêt général » permet-il d'exonérer d'impôt sur le revenu le financement des⁴⁴ cultes puisqu'une déduction fiscale est consentie aux redevables de cet impôt qui versent, dans la

⁴³ V. notamment le décret du 16 janvier 1939 instituant outre-mer des conseils d'administration des missions religieuses.

⁴⁴ Aux termes de l'article 200 du code général des impôts, « ouvrent droit à une réduction d'impôt sur le revenu égale à 66 % de leur montant les sommes prises dans la limite de 20 % du revenu imposable qui correspondent à des dons et versements, [...] au profit: [...] d'associations culturelles et de bienfaisance, ainsi que des établissements publics des cultes reconnus d'Alsace-Moselle ».

limite d'un plafond, des sommes aux associations cultuelles. Les financements publics accordés aux écoles privées « sous contrat »⁴⁵ et les initiatives prises par les pouvoirs publics de façon réitérée pour faire émerger une représentation institutionnelle de l'Islam de France constituent d'autres exemples de l'intrication des relations entre la puissance publique et les cultes.

Ainsi, quelle que soit la portée de la séparation, l'État ne saurait se désintéresser des cultes, ce qui invite à méditer le propos de Portalis :

« Qui ne sait que dans les tempêtes politiques, ainsi qu'au milieu des grands désastres de la nature, la plupart des hommes, invités par tout ce qui se passe autour d'eux à se réfugier dans les promesses et dans les consolations religieuses, sont plus portés que jamais à la piété et même à la superstition? Qui ne connaît la facilité avec laquelle on reçoit, dans les temps de crise, les prédictions, les prophéties les plus absurdes, tout ce qui donne de grandes espérances pour l'avenir, tout ce qui porte l'empreinte de l'extraordinaire, tout ce qui tend à nous venger de la vicissitude des choses humaines? Qui ne sait encore que les âmes froissées par les événements publics sont plus sujettes à devenir les jouets du mensonge et de l'imposture? Est-ce dans un tel moment qu'un gouvernement bien avisé consentirait à courir le risque de voir tomber le ressort de la religion dans des mains suspectes ou ennemies? »⁴⁶.

⁴⁵ En vertu de l'article L 442-5 du code de l'éducation, les enseignants de ces établissements sont rémunérés par l'État.

⁴⁶ J. E. M. PORTALIS, *Discours, rapports et travaux inédits sur le concordat de 1801...*, *op. cit.*, p. 29.

II.

EL DIFÍCIL CAMINO
DE LA SECULARIZACIÓN
DE LA ENSEÑANZA

EL PROCELOSO CAMINO DE LA SECULARIZACIÓN DE LA ENSEÑANZA EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA

MANUEL PUELLES BENÍTEZ

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

RESUMEN: *Desde el acceso a la modernidad, la secularización de la enseñanza en España ha sido problemática y conflictiva. Fracado en las Cortes de Cádiz de 1812 el intento de los liberales de conciliar tradición y modernidad, y habiendo sido efímeros los procesos que representaron el Sexenio democrático (1868-1874) y la II República (1931-1939), la secularización de la enseñanza fue un proyecto históricamente frustrado, arrasado finalmente por el franquismo. El consenso constitucional de 1978 sobre la educación intentó resolver este problema, pero los Acuerdos con la Santa Sede de 1979 dificultaron extraordinariamente la solución. En la actual coyuntura de España el problema de la secularización de la enseñanza está de nuevo presente.*

ABSTRACT: *Since the onset of modernity, the secularization of teaching in Spain has proven both problematic and conflictive. With the failure of the liberal attempt to reconcile tradition and modernity at the Cortes de Cádiz in 1812 and the processes introduced during the 1868-1874 sexennial and the Second Republic (1931-1939) having been so short-lived, the secularization of education*

in Spain was historically frustrated as a project, finally being razed by Francoism. The constitutional consensus of 1978 on education tried to resolve this problem, but the Agreements with the Holy See of 1979 made finding the solution extraordinarily difficult. Today, the question of the secularization of education in Spain is back on the table.

En los primeros años del siglo XX, en 1905, el obispo de Palencia, en una pastoral dirigida a sus feligreses, decía: “Todo ha de ser eminentemente católico en un país católico. Las leyes, las ciencias, las costumbres, industrias, artes y prensa y todo cuanto constituye lo que se llama ahora la vida nacional ha de ser eminentemente católico”¹. Estas palabras reflejan bien la posición de la Iglesia española frente a la secularización de la enseñanza, fruto de la modernidad que la Revolución Francesa representaba. La tenaz resistencia que la Iglesia española opuso a la modernidad, y a la consiguiente secularización de la sociedad y del Estado, fue, ciertamente, reflejo de la posición doctrinal de la Iglesia de Roma frente al mundo moderno. En realidad, nos encontramos ante un proceso histórico ligado al mundo de las ideas, porque, como se ha dicho, “la secularización es un proceso intelectual de una historia intelectual”². Pero en nuestro caso ese proceso se agravó porque las coordenadas de la Iglesia española seguían siendo las propias de un régimen de cristiandad. Desaparecido el Antiguo Régimen en la década de 1830, la Iglesia de España se mostró incapaz en el siglo XIX y en gran parte del XX de aceptar un régimen de libertades públicas, democrático y plural; en el fondo de esta inexplicable ceguera latía el miedo y la dificultad de adaptarse a un régimen de libertad. Lo cierto fue que los enfrentamientos entre los liberales y la Iglesia se hicieron inevitables.

¹ Citado en T. GARCÍA REGIDOR, *La polémica sobre la secularización en España (1902-1914)*, Madrid, Fundación Santamaría, 1985, p. 227, nota 154.

² O. CHADWICK, *The secularization of the European mind in the nineteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 11.

1. Liberales *versus* eclesiásticos ante la secularización de la enseñanza

El primer enfrentamiento se produjo en el decenio 1833-1843, caracterizado por la desamortización de los bienes eclesiásticos y por el intento liberal de constituir una Iglesia nacional. Es este el momento en que la Iglesia jerárquica, abrumada por los golpes constantes que desbaratan su organización, vuelve su mirada hacia la Iglesia de Roma y refuerza sus lazos de obediencia incondicional a la autoridad pontificia a cambio de protección frente al Estado liberal. La consecuencia fue el aumento de su hostilidad doctrinal al liberalismo y al proyecto secularizador que éste propugnaba. No obstante, el liberalismo dio un paso importante pocos años después cuando promulgó la ley de instrucción pública de 1857, más conocida como la ley Moyano en honor del ministro que la impulsó. Esta ley dio un paso significativo hacia la secularización de la enseñanza ya que consideró la educación como una materia de interés público cuyo control y ordenación general correspondían al Estado. No era, sin embargo, una secularización plena porque, aun cuando la ley otorgaba plena competencia al Estado para ser titular de escuelas públicas y plena facultad para establecer los planes de enseñanza, la intervención de la Iglesia se mantenía en múltiples aspectos: presencia eclesiástica en el Consejo de Instrucción Pública y en las juntas municipales y provinciales de educación, censura de los libros de texto, enseñanza de la religión en los niveles educativos de primaria y secundaria, supervisión de la ortodoxia de la enseñanza en las escuelas, etc.

El segundo enfrentamiento se produjo durante la revolución de 1868-1874 que representó quizá la amenaza más seria para la Iglesia desde 1840. La identificación del clero con el *statu quo* había incrementado el radicalismo de las fuerzas revolucionarias que por primera vez en nuestra historia defendieron un proyecto de separación de la Iglesia y del Estado. Es el periodo en que se realiza una política secularizadora firme: proclamación y estreno de la libertad religiosa, abolición del

fueo eclesiástico para los clérigos y consiguiente sujeción a la jurisdicción civil, creación del registro civil de las personas, secularización de los cementerios, matrimonio civil, etc. Esta política secularizadora se vio pronto frenada por la Restauración impuesta a finales de 1875.

La política del partido conservador en la Restauración consistirá en un delicado juego de pactos y transacciones, ofreciendo a la Iglesia, a cambio de su apoyo al nuevo régimen, la confesionalidad del Estado y la financiación de las actividades eclesiásticas, pero, a fin de mantener el necesario equilibrio político, excluirá a la Iglesia de la primera cámara parlamentaria –el Congreso de los Diputados– y hará que la Constitución de 1876 proclame la tolerancia religiosa. Esta política de pacificación de la Iglesia, que huyó de excesivas concesiones para no provocar airadas reacciones, será asumida también por el partido liberal.

La Iglesia apoyará, pues, al régimen nacido de la Restauración, aunque no dejará de plantear incesantes reclamaciones al poder civil. Así, pedirá mayores cotas de influencia en la enseñanza, mayores prerrogativas en materia de censura del pensamiento y de la moralidad pública, mejores condiciones de financiación, etc.; por otra parte, denunciará lo que consideraba una traición o una debilidad del Gobierno en la represión de la disidencia ideológica, intelectual o religiosa. Pero dentro de este marco, las relaciones entre el Estado y la Iglesia serán pacíficas... salvo cuando el Estado liberal intente dar algún paso más en el camino de la secularización.

La Restauración hubiera sido de difícil realización sin el apoyo oficial de la Iglesia española. De ahí que el partido conservador, aun manteniendo la secularización básica de la enseñanza, esto es, la competencia del Estado en esta materia, tendiera a favorecer a la Iglesia, formidable aliado para el orden que quería establecer. Por eso, para el pensamiento conservador no sólo se debían reconocer las funciones que la Iglesia realizaba en el ámbito de la educación, sino incluso prestarle apoyo y protección. El resultado final fue un floreciente resur-

gimiento de las órdenes religiosas dedicadas a la enseñanza, y por consiguiente un renacimiento de la enseñanza católica. Pero el precio fue que las relaciones entre los conservadores y la Iglesia se tiñeron de un cierto clericalismo.

Dentro del turno de partidos que gobernó la vida pública de la Restauración, el partido liberal, legatario del espíritu progresista del 68, defendió una política de mayor secularización, que se irá revistiendo de anticlericalismo conforme la resistencia se vaya haciendo mayor. El pensamiento del partido liberal será, pues, laico, aunque consecuente con el liberalismo histórico del que procede no propugnó la separación de la Iglesia y del Estado, bandera que pertenecía a los sectores colocados más a la izquierda del espectro político. En general, los conservadores adoptarán normalmente una política educativa más clerical para contener a los grupos políticos situados a su derecha política, mientras que los liberales intentarán hacer una política más secularizadora para contrarrestar la actividad de los grupos situados a su izquierda. En cualquier caso, desde la perspectiva de la secularización, los conservadores y los liberales tendrán que tomar postura ante las cuestiones más candentes del último cuarto de siglo y primer tercio del siglo entrante: la expansión de la enseñanza católica, la libertad de enseñanza y la presencia de la religión en las escuelas.

a. La expansión de la enseñanza católica

Como es sabido, fueron las órdenes religiosas, y no el clero diocesano, las que con su vitalidad promovieron el resurgimiento de la Iglesia en múltiples ámbitos, especialmente en el de la educación. ¿Por qué las órdenes religiosas destacaron en la enseñanza? La respuesta es relativamente sencilla: porque su afán apostólico encontró en la educación el vehículo apropiado para la difusión y consolidación de la doctrina católica; por otra parte, la existencia de un personal docente de escaso coste para la Iglesia, abundante y con plena dedicación, fue otro de los factores que explica la expansión de los colegios religiosos,

destinados fundamentalmente a la clase media española. Hay también, como hemos señalado anteriormente, un tercer factor de carácter exógeno: el apoyo y protección que el partido conservador dispensó a la Iglesia en el ámbito de la enseñanza.

El crecimiento desorbitado de las órdenes religiosas preocupó pronto, sin embargo, a los liberales. Quizá no se pueda decir con rotundidad que la Iglesia española aspiró de nuevo al monopolio de la educación que había tenido en el Antiguo Régimen, pero sí estuvo muy cerca de esa pretensión. Las frecuentes subvenciones municipales a las escuelas primarias de la Iglesia, el control doctrinal que las autoridades eclesiásticas ejercieron sobre todos los centros docentes, la resistencia constante a que el Estado regulara e inspeccionara la enseñanza privada confesional, son factores que, junto con el crecimiento acelerado de los colegios religiosos, permitieron el predominio de la Iglesia en la enseñanza a finales del siglo XIX y primer tercio de la centuria siguiente. Lo que inquietó al partido liberal como partido de gobierno no fue sólo este predominio sino sobre todo los valores que las órdenes religiosas transmitían en su enseñanza, ostensiblemente antiliberales. Esto no era nada sorprendente si tenemos en cuenta la formación doctrinal impartida en los noviciados, acentuadamente contraria al liberalismo político y absolutamente hostil a los valores del mundo moderno. De ahí que el partido liberal emprendiera una política restrictiva con las órdenes religiosas, seguida de una política de secularización de la enseñanza.

b. La libertad de enseñanza

La libertad de enseñar fue uno de los derechos más controvertidos del siglo, ligado con el problema más general del liberalismo –recuérdese que para el integrista católico el liberalismo era pecado y nefasto para nuestra jerarquía eclesiástica–, así como con problemas de espacio y tiempo. De espacio, porque la actitud de los católicos no fue la misma en los distintos países de la Europa occidental –recordemos la aspiración

de Montalembert por una Iglesia libre en un Estado libre—; de tiempo, porque la Iglesia no mantuvo siempre la misma doctrina de una manera rígida e inflexible.

Tanto conservadores como liberales, aunque de modo desigual, trataron de cohonestar los derechos reconocidos por la Constitución de 1876, tales como el derecho a fundar centros docentes —incluido el de los disidentes políticos o religiosos—, el derecho del alumno a no recibir enseñanza religiosa contra su voluntad, el derecho a la libertad de cátedra de los profesores, el carácter confesional de muchos centros privados. Pero el intento de armonizar la fundación de escuelas libres —en el más riguroso sentido del término, ya fueran laicas o protestantes—, el derecho concordatario de la Iglesia de enseñar la religión católica en las escuelas públicas —salvaguardando la libertad de conciencia de los alumnos— y el derecho a la libertad de cátedra de los profesores —dentro del respeto a la religión oficial del Estado—, fue un noble y valiente empeño destinado a fracasar, dada la obstinada resistencia de la Iglesia española. La firme oposición de la Iglesia a una eventual propagación de la confesión protestante por medio de la escuela —exigua minoría por otra parte— le llevó a oponerse a un proyecto conservador que, a cambio de incorporar a la legislación ordinaria el principio de la tolerancia, introducía la enseñanza de la religión en todos los niveles educativos. Antes que dar su conformidad a la libertad de enseñar, la Iglesia española prefirió renunciar a plantear durante casi una década el tema de la religión en la enseñanza.

Sin embargo, en los comienzos del siglo XX el arzobispo de Sevilla intervino en el Senado para defender la libertad de enseñanza. ¿Cómo fue posible tal cambio en la doctrina tradicional de la Iglesia española? En mi opinión, el giro que se opera a principios de siglo obedece a que mientras al principio de la Restauración, y durante algún tiempo, la Iglesia tuvo esperanzas de volver a la situación privilegiada que ostentaba antes de la revolución de 1868, ahora los espíritus más despierptos de la jerarquía comprendieron que los tiempos pasados no volverían; más aún, comprendieron también que la libertad de

enseñanza era una buena bandera para defender los derechos de la Iglesia en materia de enseñanza y para defenderse de una política liberal que trataba de intervenir, regular y controlar la enseñanza de la Iglesia. Fue en verdad un gran giro doctrinal. La Iglesia, pues, va a defender la libertad de enseñanza, si bien desde una concepción muy singular, porque lo que defiende ahora es en realidad la libertad de *su* enseñanza, no la libertad de todos.

c. La enseñanza de la religión

La enseñanza de la religión católica en las escuelas, tanto públicas como privadas, era una consecuencia de la confesionalidad del Estado, proclamada sin solución de continuidad desde 1812 hasta 1869, principio que sólo quiebra en la revolución del 68 cuando se incorpora a la nueva constitución el principio opuesto de la libertad religiosa. Aunque la enseñanza de la religión en las escuelas era una tradición muy arraigada en España, los primeros gobiernos conservadores de la Restauración no se atrevieron a contravenir lo que la revolución había establecido para el nivel de la enseñanza secundaria, es decir, la neutralidad religiosa. El espíritu secularizador del 68 estaba aún demasiado cerca para resucitar viejas exigencias. La religión, pues, sólo se impartiría en la enseñanza primaria. La situación sería respetada cuando se produzca el turno de gobierno a favor del partido liberal; más aún, en 1895 los liberales tomaron la decisión de incorporar la enseñanza de la religión a la educación secundaria pero con carácter voluntario. Aunque la decisión fue bien recibida por las autoridades eclesiásticas, el sector más intransigente de la Iglesia española no quedó satisfecho. De nuevo en el gobierno el partido conservador, dicho sector presionó sobre la derecha liberal, y a los pocos meses otro decreto establecía la obligatoriedad de la enseñanza de la religión en la educación secundaria, si bien se impartiría en un solo curso. Finalmente, al acabar el siglo la enseñanza de la religión en el bachillerato abarcaba ya cuatro cursos.

2. La política liberal de secularización en el primer tercio del siglo XX

El siglo XX comienza en España con una política laica, incluso anticlerical. Aunque el anticlericalismo tiene en España hondas raíces que remiten a causas muy profundas, lo que revive a principios de ese siglo obedece a una reacción frente a una Iglesia fortalecida que ha rentabilizado en alto grado su política de apoyo a la Restauración. No es de extrañar, pues, que la izquierda española en su totalidad –liberales, republicanos, socialistas y anarquistas– consideren a la Iglesia oficial como una poderosa fuerza que opone una extraordinaria resistencia a la modernización de España. El resurgimiento de la Iglesia española, especialmente en el ámbito de la enseñanza, y su identificación con el orden político, social y económico vigentes son causas que reaniman el espíritu anticlerical, nunca extinguido del todo en nuestro suelo. Tres grandes problemas, muy ligados ente sí acometerá el liberalismo en su proyecto de secularización de la enseñanza: la consolidación de los derechos del Estado, la impartición de la religión en las escuelas y la adopción de una escuela neutra.

La Iglesia no había aceptado bien en el pasado la secularización del sistema educativo llevada a cabo por la ley Moyano de 1857. Otorgar plena competencia al Estado para regular, coordinar y supervisar la enseñanza casaba mal con la teoría de la subsidiariedad ostentada por la jerarquía eclesiástica. La Iglesia española, en el umbral de un nuevo siglo, después de muchas décadas de liberalismo, seguía sintiendo horror y vértigo ante el pluralismo ideológico, político y religioso. La tesis de Mayer sobre la persistencia del Antiguo Régimen y la consiguiente resistencia de los elementos tradicionales a la modernidad, encuentra, creo, en la actitud de la Iglesia un claro fundamento. Obviamente, no era esta la concepción del liberalismo español, se tratara de moderados o de progresistas, conservadores o liberales. Aun cuando aceptaran el dogma de la unidad católica, y consiguientemente del Estado confesional, los liberales

habían proclamado desde las Cortes de Cádiz, sin solución de continuidad, la autonomía del Estado. El Estado liberal tenía competencia para tratar de los asuntos públicos sin necesidad del beneplácito de la Iglesia. Desde esta perspectiva, la enseñanza, asunto público desde la famosa constitución gaditana, no podía ser desatendida por el Estado liberal. En este sentido, hay una coherencia ininterrumpida entre el pensamiento y la política liberales, a pesar de la incongruencia que representaba la aceptación, al mismo tiempo, de la unidad católica.

Las medidas que el partido liberal inicia recién comenzado el siglo XX son sumamente significativas: reafirmación de la libertad de cátedra del profesorado universitario, voluntariedad del catecismo en la educación primaria para los niños cuyos padres profesaran otra religión distinta de la oficial del Estado, voluntariedad también de la religión en la enseñanza secundaria, exigencia de titulación académica para los profesores de los colegios religiosos, proclamación de la potestad inspectora del Estado sobre la enseñanza privada, etc. Tales medidas darían lugar a una dura contienda ideológica y la mayor parte de ellas serían desvirtuadas o anuladas en el turno de gobierno conservador.

Particular interés tuvo el intento de fomentar la escuela neutra a fin de erradicar de la instrucción escolar la división religiosa. La escuela neutra rechazaba la enseñanza de toda religión confesional, pero no excluía la enseñanza de la religión como fenómeno de extraordinaria importancia para la humanidad, e, incluso, no se oponía a la enseñanza de una religión confesional libremente solicitada.

El modelo era la Institución Libre de Enseñanza (ILE). Aunque la ILE se definiera en sus estatutos como “un establecimiento de enseñanza laica”, no se trataba en realidad de una escuela laica, es decir, una escuela ajena u hostil a la idea religiosa, sino de una escuela neutra donde la religión era estimada y apreciada como elemento necesario para la formación integral del hombre, pero el estudio del fenómeno religioso no suponía en modo alguno la enseñanza de una religión positiva,

de una religión confesional. Como es sabido, la ILE fue quien más abogó por la escuela neutra y la que más influyó sobre el partido liberal para que se implantara en la enseñanza oficial, aunque esta nueva política liberal sería pronto inoperante.

El intento de establecer la neutralidad religiosa en la enseñanza oficial encontró grandísima oposición eclesiástica. Este intento se frustró porque, no siempre con buena fe, se la identificó con la escuela laica y a ésta con toda clase de abominables males, fuente de todo tipo de desórdenes sociales e, incluso, de criminalidad: el fantasma sangriento de la Semana Trágica de 1909 fue invocado hasta la saciedad. La Iglesia, tan aficionada a la escolástica, identificó cosas distintas de un modo que hoy nos parece, por lo menos, temerario. Escuela neutra, se dirá, era igual a escuela laica, escuela laica igual a escuela ferrerista –la escuela libertaria fundada por Francisco Ferrer– y escuela ferrerista era igual a escuela del demonio, escuela atea y por tanto forjadora de criminales y delincuentes.

3. Una proposición malograda en la II República (1931-1939)

No se ha subrayado suficientemente, en mi opinión, la creación por la República de una Comisión Jurídica Asesora para preparar el anteproyecto de constitución, comisión que desde el inicio se inclinó por buscar los máximos acuerdos posibles. En lo que respecta a la educación, materia que todos calificaban de espinosa, la Comisión Jurídica Asesora se inclinó por una transacción entre lo viejo y lo nuevo. Así, establecía la competencia del Estado en materia de enseñanza, preceptuaba la obligatoriedad y la gratuidad de la enseñanza primaria, aceptaba que el Estado ofreciera enseñanza religiosa en sus propios centros a instancia de los padres de alumnos, garantizaba la libertad de conciencia del maestro, determinaba el acceso a la enseñanza superior sólo en función de la aptitud de los alumnos, respetaba el derecho a fundar y sostener establecimientos

docentes de acuerdo con la ley, y, finalmente, remitía a una ley general de Instrucción Pública el desarrollo previsto en la futura Constitución. Por otra parte, se establecía la separación de la Iglesia y el Estado, se garantizaba tanto la libertad de conciencia como la libertad de cultos y se reconocía a la Iglesia como una institución de Derecho público.

Que la Comisión intentara lo que hoy denominaríamos una “tercera vía” era, en parte, una consecuencia de los encuentros oficiosos de varias personalidades del Gobierno con el Nuncio para llegar a un acuerdo centrado en el reconocimiento de la Iglesia como corporación de derecho público, pero lo cierto fue que la Iglesia española objetó la propuesta con extraordinaria dureza, elevando los obispos un escrito colectivo en el que rechazaban, entre otros aspectos, la separación de la Iglesia y el Estado, la libertad de cultos, la secularización de los cementerios, etc.; en materia de educación, los obispos protestaban por la exclusión de la Iglesia del Consejo de Instrucción Pública, por la supresión de la obligatoriedad de la religión en las escuelas y por la retirada de los símbolos religiosos de las escuelas públicas cuando así lo solicitaran los padres de los alumnos. La beligerancia de la Iglesia, repudiando derechos ya consagrados en las naciones europeas más desarrolladas, preludiaba un grave enfrentamiento: Como es sabido, la comisión parlamentaria encargada de la redacción de un nuevo proyecto endureció notablemente el texto. El conflicto se hizo inevitable.

A la radicalización del conflicto contribuyó también la beligerancia de los partidos coaligados en el Gobierno, especialmente del partido socialista cuya reacción fue extremadamente dura. Las críticas se volcaron sobre todo en reclamar la laicidad de la enseñanza, rechazando la presencia de la religión en las escuelas públicas. Así, el nuevo proyecto que se debatía en las Cortes extremaba las posiciones hasta el punto de incluir la disolución de todas las órdenes religiosas y la nacionalización de sus bienes. El conflicto se agravaba por todos los lados, aunque la intervención de Azaña pacificó la división interna de las fuerzas republicanas y socialistas, si bien a costa de prohibir

a la Iglesia el ejercicio de la enseñanza y disolver la Compañía de Jesús.

En realidad, el conflicto era el fruto de un largo proceso intelectual en que ambas partes oponían concepciones antagónicas de la sociedad y del Estado. Aferrada la Iglesia a la confesionalidad del Estado, la respuesta de la coalición republicano-socialista no podía ser otra que la secularización plena de la sociedad y del Estado. Pero con ello se abría una profunda sima entre católicos y no católicos, la República se enajenaba la hostilidad de gran parte de la población y entablaba una lucha simbólica en la que llevaría la peor parte. La “guerra escolar” estaba a las puertas.

4. La larga noche del franquismo: el fin de la secularización de la enseñanza

Aunque la sublevación de una buena parte del ejército en 1936 contra la II República provocó una guerra fratricida, la Iglesia de España sólo supo ver en esta terrible coyuntura histórica el camino para recobrar posiciones perdidas, el remedio total a sus problemas y la inauguración de una nueva era. Comenzaba a regir ese arcaico fenómeno que la historiografía ha denominado el nacionalcatolicismo. No es este el momento de ocuparse de este fenómeno, tan abundantemente tratado en los últimos años, pero sí de recordar que estamos ante una ideología, ante una cosmovisión que tiene hondas raíces, tan hondas que nos retrotraen a la reacción del integrismo católico frente a la Ilustración, frente a la modernidad que la Revolución francesa representaba y frente a la aparición del liberalismo histórico. En este contexto, y con independencia de los errores cometidos durante la II República, lo que va a aflorar con extraordinario vigor, frente a la modernidad del nuevo régimen republicano, es el viejo discurso de la identidad sustancial entre la nación y la religión católica, entre España y

una determinada visión del catolicismo. El nacionalcatolicismo se convirtió así en la pieza esencial que aglutinó a todas las fuerzas coligadas en el franquismo, y lo que es más importante, estuvo siempre presente durante la larga travesía histórica que empezó en 1936 y acabó en 1975: España fue en todos esos años un Estado plenamente confesional. Como botón de muestra, recuérdese que la ley universitaria de 1943 introducía de nuevo la religión en las aulas universitarias, de modo obligatorio, evaluable y calificable (si se quería obtener el título de licenciado), retro trayéndose a 1824 en que se promulgó el Plan Calomarde para la Universidad y en el que había todo un título dedicado a la “educación moral y religiosa” de los jóvenes universitarios.

5. El pacto escolar constituyente y los Acuerdos con la Santa Sede

El artículo 27 de la Constitución española de 1978 fue, como es sabido, fruto de un arduo esfuerzo negociador de las principales fuerzas políticas representadas en las Cortes Generales. La aceptación expresa de la libertad de enseñanza y del derecho de los padres a la formación religiosa y moral de sus hijos en la educación escolar, ambos taxativamente declarados en dicho artículo, fue sin duda parte importante del pacto escolar constituyente sobre la educación, pero también lo fue el reconocimiento del derecho a la educación como fruto del principio de igualdad, la aceptación de una programación general de la enseñanza y la ayuda pública a los centros docentes privados que determinara una ley. Aunque el artículo 27 hizo posible la convivencia pacífica de visiones contrapuestas y desterró del escenario político la temible vuelta de la “guerra escolar” de la República, no resolvió en la práctica el problema que planteaba la presencia de la enseñanza religiosa en los centros públicos cuyo titular es, constitucionalmente hablando,

un Estado aconfesional, convirtiéndose en un motivo constante de confrontación y de conflicto hasta la actualidad.

La interpretación que ha dado la jerarquía eclesiástica de los Acuerdos de 1979 entre la Iglesia y el Estado logró imponer en ocasiones una oferta de religión en condiciones equiparables a las de las demás disciplinas fundamentales, dentro del horario escolar y evaluable a todos los efectos. La tradición laica, por el contrario, viene admitiendo diversos grados, esto es, desde la consideración de la religión como un asunto íntimo y privado que debe quedar fuera de la escuela hasta la posibilidad de que la religión sea enseñada transversalmente en disciplinas afines –la historia, la literatura, el arte, la filosofía– e, incluso, a que pueda ser objeto de una disciplina dedicada específicamente a la historia de las religiones, con un enfoque propio de las ciencias sociales y con un profesorado reclutado del mismo modo que en las demás disciplinas. En cualquier caso, resulta obvio que, casi cuarenta años después de producirse oscilaciones constantes, según gobernaran conservadores o socialistas, de no producirse un compromiso sobre la interpretación de los citados Acuerdos, será inevitable la revisión de los mismos.

DA «RELIGIONE DI STATO» A «RELIGIONE ISTRUITA». IL CASO ITALIANO DELL'INSEGNAMENTO DELLA RELIGIONE

GIUSEPPE TOGNON

Libera Università Maria Ss. Assunta (LUMSA) de Roma

RESUMEN: *En la historia europea el caso italiano, por lo que respecta a la enseñanza de la religión, presenta aspectos peculiares que atestiguan la “transición incompleta” de una «religión de estado» a una posible «religión instruida». En el momento de la Unificación italiana (1860-1870) el Estado se oponía radicalmente a la Iglesia católica. Sólo a partir de 1929 se alcanzó un amplio Concordato que resistió incluso al cambio de régimen del fascismo a la democracia. Tras el Concilio Vaticano II y durante la crisis del sistema escolar y de la pedagogía de los años setenta, se buscó la implantación, junto al modelo de enseñanza confesional, de un segundo tipo de enseñanza de tipo cultural. Sin embargo la revisión del Concordato en 1984 ha impedido que dicha vía se realizase. En un país de antigua matriz católica, pero ya secularizado, la enseñanza pública no ha conseguido construir un puente entre el sentimiento religioso y la cultura, dejando que la enseñanza de la religión se convirtiera en una asignatura poco apreciada y aún menos practicada. Todo ello a pesar de que la Constitución republicana de 1948 contiene una idea muy abierta y positiva de laicidad que podía haber permitido la realización de una experiencia didáctica innovadora a nivel europeo.*

ABSTRACT: *In European history, the Italian case, with regard to the teaching of religion presents a number of peculiar aspects that attest to the “incomplete transition” from a “religion of state” to a possible “taught religion.” At the time of Italian unification (1860-1870) the State was radically opposed to the Catholic Church. Only from 1929 was a broader Concordat that survived the changeover from the Fascist regime to democracy. After the Second Vatican Council and during the school and teaching crisis of the 1960s, the introduction of a second cultural-type education alongside the religious model was sought. In a country with a long Catholic history but now secularized, public education has never managed to build a bridge between religious sentiment and culture, allowing Religious Education to become an under-appreciated and, even more so, under-practiced subject. Despite the fact that the 1948 Republican Constitution contains a very open and positive idea of secularism which could have allowed for the development of an innovative teaching experience at the European level.*

Premessa

Nella storia europea il caso italiano dell'insegnamento della religione a scuola presenta aspetti peculiari che testimoniano del «passaggio incompiuto» da una «religione di stato» ad una «religione istruita»¹ all'interno di uno Stato che al momento dell'Unificazione (1860-1870) era in radicale opposizione con la Chiesa cattolica, «espropriata» con la forza dello Stato pontificio, per arrivare poi nel 1929 ad un ampio Concordato che ha resistito anche al cambio di regime tra fascismo e democrazia. All'interno del profondo processo di secolarizzazione che ha interessato l'Europa moderna², l'Italia si colloca tra le nazioni che non

¹ È il titolo di un'opera collettiva importante, *La «religione istruita» nella scuola e nella cultura dell'Italia contemporanea*, a cura di L. CAIMI e G. VIAN, Morcelliana, Brescia, 2013, discussa a più voci in *Annali di Storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche*, n. 22, 2015, pp. 307-317.

² R. RÉMOND, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1998; Segnalo, tra i moltissimi contributi sul tema della

hanno perseguito una radicale dissociazione tra Chiesa e Stato, come è avvenuto ad esempio in Francia, patria di una «laïcité de combat» che in alcuni casi si fa «religion politique». Anche gli esponenti più laici della società italiana dell'Ottocento hanno sempre riconosciuto il significato civile e il ruolo politico della religione cattolica: essa costituiva da un lato una riserva etica nella coscienza popolare e dall'altro un ostacolo alla costruzione di una coscienza civile comune. La classe politica liberale, di destra o di sinistra, non si basava su un'ideologia anticattolica e individualista, ma sulla convinzione di poter costruire, attraverso il processo di alfabetizzazione e di disciplinamento amministrativo, un sentimento nuovo di appartenenza allo Stato, così da dare agli italiani un sentimento di patria e uno spirito civico capace di tenere unito un paese costruito più per la debolezza degli Antichi Regimi che per la volontà patriottica, forte solo in alcune minoranze attive. Le difficoltà materiali, organizzative, politiche della costruzione di un sistema scolastico nazionale in un Paese pieno di contraddizioni, mostrarono quanto illusoria fosse la previsione di un Risorgimento educativo e mise in luce, semmai, la dipendenza dello Stato dall'impegno pedagogico privato e in particolare da quello religioso³. Se, dunque, l'insegnamento della religione a scuola è sempre un banco di prova per misurare lo stato delle relazioni tra lo Stato e le Chiese e tra la coscienza religiosa e l'*ethos* pubblico, c'è da riflettere sul fatto che in Italia la questione non ha mai assunto un carattere ideologico determinante ed è sempre stata affrontata come «residuale» rispetto a scelte politiche ritenute più importanti, quasi tutte di tipo istituzionale e politico.

laicità, *Quelle laïcité en Europe?* Actes du Colloque international de Rome (16-17 mai 2002), sous la direction de J. D. DURAND, Institut d'Histoire du Christianisme, *Documents et Mémoires* n. 2, Lyon 2003.

³ Si veda come introduzione generale il saggio di L. PAZZAGLIA, «La dimension constitutionnelle de l'éducation en Italie du Statuto Albertino à la Constitution républicaine de 1948», *Histoire de l'éducation*, avril-juin 2012, pp. 109-122: il fascicolo è dedicato a *L'Etat et l'éducation en Europe XVIIIe-XXIe siècle*, sous la direction de J.-N. LUC et Ph. SAVOIE.

In tutte le storie legislative delle nazioni europee si ritrovano elementi per la costruzione di un sistema educativo che coniughi cittadinanza e religione riconoscendo a quest'ultima dei meriti che non sono soltanto culturali: dare dignità alla persona, aiutare la coesione sociale, garantire il pluralismo, costruire infine la cittadinanza comune. Le differenze che emergono da una storia comparata dell'insegnamento religioso nei diversi paesi europei⁴ non sono dunque nelle finalità di un insegnamento religioso in una scuola pubblica e democratica, bensì nella modalità con cui esso è impartito e nel modo in cui esso risulti significativo per la rispettiva concezione della laicità. Il tema fondamentale è la committenza di un tale insegnamento e la sua legittimazione: il caso italiano è particolare proprio per la complessità del suo assunto costituzionale, che è originale, e per la forza sovrabbondante, di fronte allo Stato, di altre istituzioni più radicate e antiche, come le religioni, la famiglia, le associazioni private: tale particolarità ha fatto parlare di una «laicità all'italiana»⁵. D'altra parte proprio l'Italia è un buon esempio di analfabetismo religioso e le indagini sociologiche mostrano una preoccupante ignoranza in materia, persino della Bibbia⁶.

Altrettanto complesso è il discorso sulla dimensione sovranazionale, e in particolare europea, del problema dell'insegna-

⁴ Cfr. *Cultura religione e scuola. L'insegnamento della religione nella trasformazione culturale e nella formazione scolastica in prospettiva europea*, a cura di E. DAMIANO - R. MORANDI, Milano, (Iprase-Trento) F. Angeli, 2000; L. PÉPIN, *L'enseignement relatif aux religions dans les systèmes scolaires européens. Tendances et enjeux*, Réseau des Fondations européennes - NEF, 2009; F. PAJER, «Educazione alla cittadinanza e istruzione religiosa», in *Pedagogia e vita*, 2009, 1, pp. 106-128; ID., *Dio in programma Scuola e religioni nella Europa unita (1957-2017)*, Brescia, ELS La scuola, 2017; AA.VV., *L'Europe des religions: éléments d'analyse des champs religieux européens*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2004; R. JACKSON, *Religion, Education, Dialogue and Conflict: Perspectives on Religious Education Research*, London, Routledge, 2014.

⁵ A. FERRARI, «Laicità e multiculturalismo à l'italienne», in *Archives de sciences sociales des religions*, 141, 2008, pp. 133-154.

⁶ AA.VV., *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia*, a cura di A. MELLONI, Bologna, il Mulino, 2014; F. GARELLI, *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*, Bologna, il Mulino, 2011; R. CARTOCCI, *Geografia dell'Italia cattolica*, Bologna, Il Mulino, 2011.

mento delle religioni e del pluralismo religioso. In questo caso, che non è qui esaminato, agli aspetti pedagogici e giuridici si aggiungono quelli delle politiche per la tolleranza e la costituzione di un ethos sovranazionale che è diventato oggi uno dei pilastri più fragili della dimensione costituzionale dell'Europa. Negli organismi internazionali il tema è stato ripreso in molti documenti ufficiali ed anzi è stato posto al centro della ricerca di un nuovo modello di relazioni sociali che non si fondi soltanto sul rispetto delle tradizioni nazionali o sui fondamentali economici del mercato⁷. Un'educazione morale laica e sovranazionale deve armonizzare almeno tre aspetti e in maniera tale da differenziarsi nei modi da quelli praticati in ambito confessionale, anche se i grandi obiettivi possono coincidere: la comprensione del carattere simbolico dell'uomo; gli strumenti per leggere la tradizione e per delimitare il patrimonio spirituale di riferimento; un'educazione a valori forti in modi tolleranti e rispettosi, il superamento di tutte le forme ristrette di comunitarismo.

Per l'Italia, né la semplice presenza di un insegnamento confessionale né tanto meno quella di un'educazione civica, mai presa seriamente in esame, potevano costituire uno strumento sufficiente per la costruzione di uno spirito di cittadinanza. Ciò spiega perché nel nostro Paese il problema pedagogico più delicato non sia mai stato quello della sostituzione della religione cattolica con un'improbabile morale laica, come ancora si tenta di fare in Francia, quanto piuttosto quello del rapporto tra l'istruzione religiosa e la partecipazione delle masse alla vita civile, vista l'ambiguità di fondo del modello «umanistico» ed elitario di scuola e il carattere antidemocratico dell'ispirazione religiosa che ha dominato la cultura pedagogica nazionale per più di un

⁷ Ad esempio: ASSEMBLEA PARLAMENTARE DEL CONSIGLIO D'EUROPA, *Raccomandazione* n. 1720 del 2005 *Educazione e religione*; COMITATO DEI MINISTRI DEL CONSIGLIO D'EUROPA, *Libro bianco sul dialogo interculturale*, 7 maggio 2008; OECD, *Tolledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Belief in Public Schools*, novembre 2007; nello specifico scolastico, cfr. E. GENRE - F. PAJER, *L'Unione europea e la sfida delle religioni. Verso una nuova presenza della religione a scuola*, Claudiana, Torino, 2005.

secolo, almeno fino agli anni Sessanta del Novecento, quando si realizzò la prima importante riforma della «scuola media unica» e si dette attuazione al dettato costituzionale (art. 34 Cost.) che prescrive «almeno otto anni» di scolarizzazione per tutti⁸.

Studiare la storia italiana dell'insegnamento della religione a scuola⁹ è dunque molto interessante per comprendere come il tema della laicità non possa essere affrontato in termini schematici e astratti e richieda un'osservazione attenta della diversità dei contesti storici¹⁰. Nel caso italiano, ad esempio, la soluzione adottata nell'elaborazione della Carta costituzionale del 1948 è stata originale e innovativa anche rispetto a democrazie molto più mature. Essa si è costruita intorno ad un'organizzazione di principi tripartita e flessibile: l'uguale libertà di tutte le confessioni religiose, il diritto di ciascuna di esse di vedersi riconosciuta la propria identità, la possibilità di costruire uno specifico regime giuridico con le autorità dello Stato al fine di meglio difendere la propria originalità e meglio concorrere alla propria autonomia¹¹.

I.

Con la conquista di Roma nel 1870, per farne la capitale del Regno d'Italia, si aprì la cosiddetta «questione romana» che rimase al centro della politica italiana fino alla stipula dei Patti

⁸ Sulla storia della scuola italiana mi limito ad alcuni titoli recenti: G. RICUPERATI, *Storia della scuola in Italia dall'Unità ad oggi*, Brescia, La Scuola Editrice, 2015; N. D'AMICO, *Storie e storia della scuola italiana*, Bologna, Zanichelli, 2010; S. SANTAMAITA, *Storia della scuola*, Milano, B. Mondadori, 2010.

⁹ Per la bibliografia più recente si veda L. PAZZAGLIA, «I tentativi di riforma dell'ora di religione in Italia», in *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia*, *op. cit.*, pp. 259-281.

¹⁰ F. TRANIELLO, «Clericalismo e laicismo nell'età moderna fino al Concilio Vaticano II», in *Laicità. Problemi e prospettive*, Milano, Vita e Pensiero, 1977, pp. 113-140.

¹¹ G. DALLA TORRE, «Laicité et statuts personnels: le modèle italien», in *Quelle laicité en Europe?*, *op. cit.*, pp. 45-64; S. FERRARI - I.C. IBAN, *Diritto e religione in Europa occidentale*, Bologna, Il Mulino, 1997; S. CECCANTI, *Una libertà comparata. Libertà religiosa, fondamentalismi e società multiethniche*, Bologna, EDB, 2001.

lateranensi tra Stato e Chiesa del 1929. Il Quirinale divenne la sede della monarchia e il papa si considerò prigioniero dello Stato italiano, entro le mura vaticane. Malgrado alcuni gesti eclatanti, come la soppressione della Facoltà statale di Teologia nel 1873, le relazioni tra Stato e Chiesa¹² assunsero un tono polemico, ma tutto sommato prudente, tanto più che il Regno d'Italia ereditava lo spirito di quello Statuto albertino (del Regno di Piemonte e Sardegna) del 1848 al cui articolo 1 si leggeva che «la Religione Cattolica, Apostolica Romana è la sola Religione dello Stato. Gli altri culti ora esistenti sono tollerati conformemente alla legge». Tuttavia, se la formula di Cavour di «una libera Chiesa in un libero Stato» e l'accomodamento con altri culti consentì di arrivare alla costruzione di uno stato liberale, incerto nelle sue funzioni ma comunque moderno, per la politica e la cultura nazionali la questione religiosa restò sempre una ferita aperta, vista soprattutto l'influenza che i cattolici esercitavano in tutte le sfere della vita nazionale, in particolare nell'istruzione e nel governo delle comunità locali. Nel suo apparente isolamento, anche la Chiesa romana fu d'altra parte coinvolta nel più vasto processo di modernizzazione dei costumi e di regolamentazione giuridica dello Stato e attraversò momenti alterni di chiusura e di apertura allo spirito del tempo: se il Concilio Vaticano I portò al Sillabo e al *non expedit*, (in appendice all'enciclica *Quanta cura*, 8 dicembre 1864), cioè alla condanna della libertà di coscienza e al divieto per i cattolici di partecipare alla vita politica nazionale, l'enciclica *Rerum Novarum* del 1891 divenne la «magna carta» per il cattolicesimo sociale italiano e alimentò la rinascita novecentesca del cattolicesimo politico.

Gli echi della dura battaglia laicista condotta in Francia nei primi anni del Novecento, che portò nel 1905 alla legge di separazione tra la III Repubblica e ogni confessione religiosa, giunsero anche nella Penisola, ma non riuscirono ad arresta-

¹² Cfr. il classico libro di A. C. JEMOLO, *Chiesa e stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino, Einaudi, 1948²¹.

re il lento ma inesorabile avvicinamento, soprattutto nel Nord del Paese, della classe dirigente cattolica al governo della cosa pubblica, il che condusse a patti politici più e meno espliciti tra i liberali di Giovanni Giolitti, dominus della politica italiana del primo decennio del Novecento, e i laici cattolici. Paradossalmente, l'intransigentismo cattolico e il laicismo liberale si ritrovarono d'accordo e uniti nel reprimere od ostacolare ogni ricerca di emancipazione della coscienza cattolica dall'autorità della Chiesa: anche il modernismo italiano fu messo all'indice dal papa con l'enciclica Pascendi del 1907. Con la rivoluzione rappresentata dalla Prima guerra mondiale la laicizzazione della società italiana compì un passo in avanti e uno di lato: con il Partito popolare italiano, fondato da Luigi Sturzo, i cattolici divennero protagonisti in politica, ma la crisi dello Stato liberale e la vincente strategia politica di Mussolini di costruire una nuova alleanza tra Trono e Altare li marginalizzò insieme alle altre forze di opposizione e permise al capo del fascismo di giungere, senza intralci, al Concordato con la Santa Sede del 1929. La fine della «questione romana» fu certamente un fatto positivo per la chiesa istituzionale, meno per il laicato cattolico illuminato: la nuova alleanza tra Trono e Altare fu negativa perché privò il paese di un supporto morale forte nell'opposizione al fascismo. La sconfitta del regime mussoliniano e la crisi che ne seguì aprì per l'Italia la pagina repubblicana e per la politica quella dei grandi partiti di massa: l'Italia trovò in De Gasperi un leader europeo di assoluto rilievo e con la Democrazia Cristiana e il Partito Comunista Italiano dette vita ai due più grandi partiti «confessionali» d'Europa, rappresentativi delle due grandi opzioni geopolitiche mondiali, quella occidentale e quella comunista, ma anche alleati intorno alla difesa di una Costituzione, entrata in vigore il 1 gennaio del 1948, che faceva della democrazia la chiave di volta della politica italiana.

Da questa prospettiva è facile comprendere che il fatto che l'Italia fosse stata a lungo il «giardino del papa», non è stato soltanto un fattore invalidante, ma anche un elemento propulsivo dell'emancipazione dei laici cattolici verso la democrazia, che

non avrebbero mai potuto esprimere personalità come Luigi Sturzo o Alcide De Gasperi, Giuseppe Dossetti e Aldo Moro, se non avessero dovuto superare una condizione di minorità civile e di inagibilità istituzionale, che li ha obbligati ad una lunga marcia verso un riconoscimento negato dalle grandi tradizioni illuministiche e atee. Don Luigi Sturzo aveva alle spalle un'intuizione sociologica del carattere innovatore e anticonservatore della fede religiosa in chiave sociale; il trentino De Gasperi aveva praticato il modello evoluto del pluralismo confessionale istituzionalizzato nell'impero austroungarico; il ministro della Pubblica istruzione Aldo Moro alla fine degli anni Cinquanta tentò di aprire la strada della educazione civica nelle scuole, ma ostacolato da una cultura pedagogica cattolica che non aveva ancora del tutto rinunciato a sfruttare in chiave apologetica i vantaggi stabiliti dal Concordato del 1929 che faceva della religione cattolica la religione «storica» della Nazione e l'emblema delle virtù civili.

II.

La via italiana alla laicità ha avuto nella dimensione scolastica uno dei suoi luoghi elettivi. La prima legge organica sul sistema scolastico nazionale del 1859-60 (la legge Casati), ereditata dal Regno di Piemonte e Sardegna, rendeva l'insegnamento della religione cattolica obbligatorio in tutte le scuole elementari come anche nei licei-ginnasi e negli istituti dell'istruzione tecnica, lasciando però ai genitori degli alunni il diritto di richiedere l'esonero. L'aspetto più importante di questo impianto non fu tanto la possibilità di derogare all'insegnamento, bensì il fatto che alla religione cattolica fosse riconosciuta la dignità di «materia di insegnamento» cosicché anche quando, in seguito, si tentò di laicizzarla e di tradurla in un insegnamento morale o di educazione civica, fu facile obiettare che non lo si poteva fare senza rimettere in discussione l'assunto fonda-

mentale dell'ordinamento scolastico nazionale¹³. La questione della religione a scuola riemerse in tutti i passaggi politici nazionali più intensi e più ideologici, come era ovvio che fosse. Ad esempio, nel 1904 il ministro della pubblica Istruzione V. E. Orlando con la legge 8 luglio 1904, n. 407, elevò a 12 anni l'obbligo scolastico, ma tolse la religione cattolica tra le materie di insegnamento. Nel congresso di Napoli della Federazione nazionale degli insegnanti della scuola media (Fnism) del 1907 – il più importante momento di elaborazione pedagogica della prima metà del secolo – si confrontarono, sull'insegnamento della religione a scuola, personalità come Gaetano Salvemini, il quale tenne a sottolineare l'idea che tutti gli studi dovessero essere condotti con metodo critico e razionale e che dunque si doveva procedere alla deconfessionalizzazione dell'insegnamento, e come Giovanni Gentile, che criticò invece il concetto di «laicità negativa» propria della posizione laicista, sostenendo invece l'esigenza di una «laicità positiva» e l'importanza che l'insegnamento religioso ufficiale fosse quello cattolico. Il confronto si trasferì in Parlamento nel 1908 sulla mozione del socialista L. Bissolati – «La Camera invita il Governo ad assicurare il carattere laico della scuola elementare, vietando che in essa venga impartito sotto qualsiasi forma l'insegnamento religioso» – che venne però battuta a larga maggioranza. Con la statalizzazione nel 1911 di tutta la scuola elementare, fino ad allora in mano ai Comuni e ai privati, la questione dell'insegnamento della religione passò in secondo piano, lasciando il passo ad altri pro-

¹³ Come ha notato E. BUTTURINI, la politica scolastica dello Stato liberale fu dominata dal modello di una «bipolarità», risultando così vincente «fra i cattolici, la rivendicazione del monopolio ecclesiastico degli insegnamenti teologici e, fra i laici, il principio separatistico», *La religione a scuola. Dall'Unità ad oggi*, Brescia 1987, p. 15. Sulla questione dell'insegnamento della religione a scuola anche la bibliografia italiana è molto vasta: si vedano N. PAGANO, *Religione e libertà nella scuola. L'insegnamento della religione cattolica dallo Statuto albertino ai giorni nostri*, Torino, 1990; C. BETTI, *Sapienza e timor di Dio. La religione a scuola nel nostro secolo*, Firenze, La Nuova Italia, 1992; E. GENRE, *L'insegnamento della religione*, in AA.VV., *Cristiani d'Italia. Chiesa, Società, Stato, 1861-2011*, a cura di A. MELLONI, Roma, Enciclopedia Italia, 2011, vol. I, pp. 509-524.

blemi più sentiti, quali il trattamento economico e pensionistico degli insegnanti, l'organizzazione delle classi e il riordino dei programmi di insegnamento.

Con l'avvento del fascismo si aprì in Italia la pagina molto interessante delle relazioni tra clericalismo e idealismo filosofico che mise in evidenza le due anime di quest'ultimo, quella anticlericale di Croce e quella di Giovanni Gentile che fece della religione cattolica la prima, elementare ma necessaria, fase della formazione dell'uomo nell'ambito di una coscienza nazionale che si ispirava alla grande tradizione culturale italiana. Nella riforma della scuola del 1923, che va sotto il suo nome¹⁴, Gentile restaurò l'istruzione religiosa obbligatoria in tutte le scuole elementari, ed è in questa circostanza che compare, per la prima volta, la nozione di religione cattolica intesa come «fondamento e coronamento dell'istruzione elementare»¹⁵. Questa posizione piacque alla maggioranza dei cattolici italiani che vedevano legittimata anche sul piano culturale la propria tradizione e la propria influenza, ma aprì le porte ad una restaurazione fascista del potere religioso che alla fine produrrà più svantaggi che vantaggi anche alla Chiesa cattolica. Il Concordato del 1929 – contro cui si schierò lo stesso Gentile – va considerato dunque il compimento di un processo iniziato con la progressiva decadenza di uno spirito liberale nel paese e con la sempre maggiore influenza delle correnti clericali all'interno del mondo cattolico. Il *Testo unico* sulla Scuola del 1928 diceva che «a fondamento e a coronamento dell'istruzione elementare in ogni suo grado è posto l'insegnamento della dottrina cristiana secondo la forma ricevuta dalla tradizione cattolica [...]. Sono esentati dall'istruzione religiosa nella scuola i fanciulli i cui genitori dichiarino di volervi provvedere personalmente»¹⁶. Con la Legge 24 giugno 1929 n. 1159 si regolò

¹⁴ G. TOGNON, «La riforma Gentile», in *Croce-Gentile. La cultura italiana in Europa*, a cura di M. CILIBERTO, Roma, Istituto dell' Enciclopedia Italiana, 2016, pp. 421-427.

¹⁵ Regio decreto 1 ottobre 1923, n. 1285, art. 3.

¹⁶ Regio decreto 5 febbraio 1928 n. 577. Con il *Regolamento generale*, emanato con il Regio decreto 26 aprile 1928 n. 1297, si disciplinano le ore di insegnamento (art. 108), il meccanismo dell'idoneità e di nomina degli insegnanti di

la questione dei rapporti con le confessioni diverse: si sostituì, all'art. 1, la dizione «culti tollerati», del Regio decreto del 1848, con la formula «culti ammessi»¹⁷.

Il 25 marzo 1947 la maggioranza dell'Assemblea costituente, con il voto determinante del Partito comunista, decise di richiamare nella Carta costituzionale dell'Italia democratica i Patti Lateranensi. Questo inserimento nella Costituzione repubblicana ha condizionato enormemente la politica in materia di libertà religiosa e d'insegnamento della religione a scuola. Tutti coloro che, da più parti, si erano opposti, dovettero soccombere davanti ad un principio di realtà che De Gasperi e Togliatti tradussero in principio politico, preoccupati che non perdurasse il legame clericale moderato che aveva dominato nel ventennio fascista. Il peso di questa decisione fu tale che neppure la revisione concordataria del 1984 riuscì a incidere sulla sostanza del problema ed è ormai chiaro che l'insegnamento della religione, che avrebbe dovuto diventare un elemento centrale per qualificare quella revisione in chiave laicamente positiva, fu ancora una volta sacrificato sull'altare di altri aspetti che riguardavano gli interessi politici dei partiti, ma soprattutto la paura della Chiesa italiana di perdere lo status di eccezione che conservava nell'ambito delle grandi democrazie europee.

Di una revisione del Concordato si era iniziato a parlare negli anni Sessanta, ma fu solo nel decennio successivo che si determinarono le condizioni politiche affinché ciò avvenisse, anche se si dovettero attendere gli anni Ottanta per l'espletamento di

religione (artt. 109, 110 e 111), l'obbligo per i genitori e gli esercenti la patria potestà, intenzionati a esentare i propri figli dall'insegnamento religioso cattolico, di presentare una dichiarazione scritta, indirizzata al direttore didattico di istituto (art. 112).

¹⁷ Afferma Genre che «con il senno di poi, i valdesi e gli altri evangelici italiani sarebbero stati più prudenti nell'accogliere una tale modifica con smisurato entusiasmo... La politica di autodifesa e di rassegnato silenzio che caratterizzò gli anni del regime fascista non permise ai valdesi e agli evangelici italiani, se non in alcune frange minoritarie, di rendersi pienamente conto di quale era la reale posta in gioco e di ciò che stava succedendo», «Insegnamento della religione», in *Cristiani d'Italia, op.cit.*, p. 514.

tutti i passaggi parlamentari¹⁸. Nel frattempo però in Italia erano intervenute la profonda lacerazione del mondo cattolico intorno al referendum del 1974 per il mantenimento o l'abrogazione della legge che nel 1970 aveva introdotto nell'ordinamento italiano il divorzio, la crisi profonda dell'unità politica dei cattolici, la massima espansione elettorale del Partito comunista e l'avvento di un protagonismo laico delle forze politiche minori: il risultato fu che salì per la prima volta alla Presidenza della Repubblica un laico come Sandro Pertini il quale nominò alla Presidenza del governo prima il repubblicano Spadolini e quindi il socialista Craxi che fu colui che firmò le nuove Intese tra Stato e Chiesa e che riuscì là dove nemmeno i cattolici democratici erano riusciti e dove i comunisti non avevano nemmeno osato avventurarsi, per paura di mettere a repentaglio la loro marcia verso il governo. Ancora una volta, ma come sempre avviene in queste circostanze, lo strumento concordatario si rivelò per quello che è: una soluzione di alto profilo, molto conveniente per i poteri costituiti, ma molto rigido e problematico per l'evoluzione dei rapporti tra società civile e coscienza religiosa.

Di grande interesse fu la posizione di quei cattolici che, nella scia degli elementi di novità introdotti dal concilio Vaticano II, erano pronti a impostare in modo nuovo l'insegnamento della religione nella scuola pubblica, prendendo atto sia del pluralismo religioso esistente in Italia, sia di nuove esigenze dettate dalla moderna pedagogia culturale¹⁹. Queste idee in-

¹⁸ Preziosa è la testimonianza dell'ambasciatore italiano G. F. Pompei presso la Santa Sede, *Un ambasciatore in Vaticano. Diario 1969-77*, a cura di P. SCOPPOLA, Bologna, Il Mulino, 1994.

¹⁹ Cfr. *Quali valori nella scuola di Stato*, a cura di N. GALLI, Brescia, La Scuola Editrice, 1989; P. SCOPPOLA, «Un'improbabile religione nelle strettoie del Concordato e delle riforme scolastiche», in *Religione e scuola*, 12, 1985; *Assicurata ma facoltativa. La religione incompiuta nella scuola italiana*, a cura di L. PRENNA, Roma, AVE, 1997. Perché non se ne perda traccia, segnalò il dossier *La cultura assente. L'istruzione religiosa nella scuola. Voci di una proposta*, Agire politicamente, s.d. ma 2005, predisposto in occasione del colloquio organizzato da L. PRENNA, *La cultura religiosa nella scuola italiana*, che si tenne presso l'università di Perugia il 16 dicembre 2005.

novative, espresse da illustri studiosi e uomini politici cattolici, non furono tenute in gran conto, anche se animarono, nella seconda metà degli anni Settanta, un intenso dibattito²⁰. In concreto, tra le diverse ipotesi circolanti in quel periodo, la più plausibile era quella di attivare, all'interno della scuola, un duplice insegnamento: uno di cultura religiosa, obbligatorio, aconfessionale, rivolto a tutti gli studenti, e uno confessionale, ma facoltativo. Era l'ipotesi del cosiddetto «doppio binario», che venne però bocciata dai vertici della Chiesa cattolica e considerata con sospetto da molti laici che non ne coglievano il carattere «costituzionale». Si trattava invece di un tentativo intelligente di anticipare, anche per contrastarla in maniera costruttiva, quella deriva relativista che ha portato la scuola italiana a privarsi della coerenza di un discorso culturale coeso, legato ad una tradizione storica e critica di lungo periodo. L'insuccesso della proposta di separare il momento formativo da quello confessionale, recuperando al primo l'autorevolezza di una scelta civile e pedagogica comune in una scuola di tutti, non fu dovuto alla mancanza di argomenti, ma per il venir meno della forza contrattuale di entrambi i protagonisti, la Chiesa di papa Wojtyła, più interessata alla geopolitica che alla pastorale, e dei governi italiani di coalizione, tutti presi da una strabica competizione interna e in profonda crisi di legittimazione morale.

Sul tema dell'insegnamento della religione cattolica nelle scuole di Stato, il nuovo testo concordatario, siglato il 18 febbraio 1984, prevede che «la Repubblica italiana, riconoscendo il valore della cultura religiosa e tenendo conto che i principi del cattolicesimo fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano, continuerà ad assicurare, nel quadro delle finalità della scuola, l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche non universitarie di ogni ordine e grado. Nel rispetto della libertà di coscienza e della responsabilità educativa dei

²⁰ Indispensabile L. PAZZAGLIA, «L'insegnamento della religione nei dibattiti culturali e pedagogici dall'ultimo governo Moro alla revisione concordataria (1974-1984)» in *La religione istruita. Nella scuola e nella cultura dell'Italia contemporanea*, a cura di L. CAIMI - G. VIAN, Brescia, Morcelliana, 2013, pp. 252-282.

genitori, è garantito a ciascuno il diritto di scegliere se avvalersi o non avvalersi di detto insegnamento. All'atto d'iscrizione gli studenti o i loro genitori eserciteranno tale diritto, su richiesta dell'autorità scolastica, senza che la loro scelta possa dar luogo ad alcuna forma di discriminazione» (art. 9, comma 2). Nel complesso, l'accordo ha ben poco a che fare con lo 'spirito' del Concilio Vaticano II. Si può notare un'incongruenza tra il rinnovato riconoscimento del significato educativo e culturale dell'istruzione religiosa e il mantenimento del dispositivo della facoltà ad avvalersene in un momento storico, quale quello degli anni Ottanta, in cui la secolarizzazione e la crisi dell'ordinamento scolastico manifestavano in pieno i loro effetti. L'Italia aveva varato alla metà degli anni Settanta una innovativa riforma sulla formazione degli insegnanti e sulla partecipazione delle famiglie e degli studenti al governo delle scuole che andava nella direzione di un confronto democratico alla luce dei principi costituzionali della libertà di insegnamento: di fronte a ciò anche l'auspicio di una rinnovata cooperazione tra Stato e Chiesa cattolica in materia educativa risultava vincolato al tradizionale insegnamento confessionale, sia pure aperto a tutte le confessioni.

La legge attuativa del nuovo concordato, del 25 marzo 1985 n. 121, afferma che l'insegnamento della religione cattolica non è una forma di catechesi, bensì la proposizione di una «cultura religiosa» da elaborare nel «quadro della scuola», ma non dava gli strumenti affinché nella scuola pubblica venissero creati canali di formazione specifica e di livello superiore per gli insegnanti. Essi dovevano formarsi al di fuori delle università, negli Istituti di formazione per le scienze religiose (nell'arco di un ventennio raddoppiati di numero) che operano sotto il controllo dei vescovi a cui spetta il compito di sceglierli e di inviarli nelle scuole pubbliche, a carico dello Stato. Se è corretto riconoscere che da parte sua la Chiesa cattolica ha adempiuto in forme nuove e culturalmente molto esigenti all'impegno a formare dei buoni insegnanti di religione, la maggioranza dei quali è ormai di laici, va comunque rilevato che tale sforzo non

è servito per far crescere nel paese e tra i giovani una nuova consapevolezza sul significato culturale di una scelta pubblica di fede, che diventava sempre più preziosa, sebbene fosse minoritaria, nel quadro della cosiddetta società post-secolare²¹. Negli anni Novanta e Duemila, la lunga e dolorosa transizione politica e istituzionale, non ancora conclusa, ha fatto sì che non si siano mai più date le condizioni politiche per affrontare il tema della religione a scuola in una prospettiva all'altezza dei problemi del multiculturalismo e della globalizzazione: il dibattito, stentato e per iniziati, ha languito nell'ambito di una specie di archeologia culturale dove è difficile orientarsi²². Tale

²¹ Per il ministero della Pubblica istruzione l'intesa nell'ambito del nuovo concordato riguardava i programmi di insegnamento, le modalità di organizzazione di tale insegnamento, i criteri di scelta dei libri di testo, i profili di qualificazione professionale degli insegnanti di religione. «Le critiche all'invasione di questo schema operativo dell'intesa riguardavano in modo particolare la collocazione delle ore di insegnamento riservate alla religione nell'orario scolastico complessivo, la presenza dell'insegnante di religione nel consiglio di classe e della voce 'religione' nella pagella scolastica, nonché il fatto che la scelta di avvalersi o di non avvalersi dell'insegnamento religioso dovesse essere espressa all'inizio di ogni ciclo scolastico e avere effetto automatico per tutti gli anni successivi al primo. Infine, si deplorava il fatto che il testo dell'intesa non fosse stato posto in discussione in Parlamento», E. GENRE, «Insegnamento della religione», *op. cit.*, p. 519.

²² La battaglia per la difesa della laicità e per la non discriminazione degli studenti che decidevano di non avvalersi dell'insegnamento della religione cattolica dovette pertanto incentrarsi su questioni procedurali e applicative che presentavano vari problemi. In particolare, l'obbligo della scelta dell'ora alternativa – a cui non si è mai riconosciuto un significato formativo originale – ha provocato numerosi ricorsi, prese di posizione dei tribunali amministrativi regionali e alcune sentenze della stessa Corte costituzionale. L'attività regolamentare del ministero proseguì senza esitazioni a dettare disposizioni sull'insegnamento della religione all'interno delle *Indicazioni nazionali* per i curricula e a disporre fattori incentivanti per chi se ne avvaleva, nell'intento da un lato di conservare a questo insegnamento un carattere il più possibile aperto ed evoluto e dall'altro per sostenere la frequenza da parte degli studenti, venendo meno la quale, si sarebbero aperti problemi non secondari per il mantenimento in organico di migliaia di posti di insegnamento. La preoccupazione sindacale di non poter più impiegare risorse formative formatesi ad hoc e l'intento di non ampliare il contenzioso tra Chiesa cattolica e Stato, già gravato da numerosi aspetti giuridici ed economici, spinse il governo Berlusconi a regolarizzare nell'organico della scuola pubblica un numero

situazione ha sguarnito di argomenti anche lo sforzo da più parti profuso perché in Italia si arrivasse ad una legge sulla libertà religiosa di cui si sente ancora la mancanza. Come ha osservato lo storico del cristianesimo Alberto Melloni²³, «la libertà religiosa italiana nasce da una tensione costituzionale che non ha ancora esaurito le sue potenzialità», tra un art. 8 che fondava una ampia libertà religiosa che andava molto al di là di quanto lo stesso stato liberale aveva osato e un art. 7 che ha inserito i Patti Lateranensi e il regime concordatario nella Costituzione vincolando lo Stato alla fine della questione romana e ad alcuni privilegi per la Chiesa cattolica, ma anche vincolando una Chiesa ancora autoritaria alla difesa della democrazia politica. Dopo la nuova intesa del 1984-85 tra Stato e Chiesa cattolica, la Corte costituzionale italiana è intervenuta molte volte a chiarire vari aspetti della laicità: tra i vari suoi interventi merita ricordare la sentenza n. 203 dell'11 aprile 1989 che affronta proprio alcuni dei problemi di legittimità sollevati dal modificato regime dell'insegnamento della religione a scuola e che vale studiare anche come ricapitolazione storica²⁴. In quella sentenza si legge che «il principio di laicità, quale emerge dagli artt. 2, 3, 7, 8, 19 e 20 della Costituzione, implica non indifferenza dello Stato

sostanzioso di insegnanti di religione, facendoli transitare, dopo un certo numero di anni di servizio prestati come insegnanti di religione, sulle materie disciplinari per le quali avessero ottenuto una abilitazione, derogando però dal criterio del concorso pubblico.

²³ «Perché l'Italia ha bisogno di una legge sulla libertà religiosa», in *La Repubblica*, 30 maggio 2016.

²⁴ Cfr. il saggio con cui L. ELIA aprì i lavori del Congresso nazionale dei costituzionalisti *Introduzione ai problemi della laicità* che si svolse a Napoli il 26-27.10.2007, ora in Associazione dei costituzionalisti italiani (Annuario 2007) *Problemi pratici della laicità agli inizi del XXI secolo*, Padova, Cedam, 2008, pp. 3-17. Elia ricorda opportunamente che vi fu anche chi, ad esempio Giuseppe Dossetti – uno dei padri costituenti della Repubblica italiana – si spinse fino ad auspicare che si imboccasse con decisione la strada di un diritto comune di tutte le confessioni religiose con un inglobamento del secondo comma dell'art. 7 della Costituzione nell'articolo 8 successivo, relativo all'area della libertà e della possibilità delle singole intese: G. DOSSETTI, *La parola e il silenzio, (Scritti e discorsi 1986-1995)*, Milano, Paoline, 2005, pp. 37 sgg.

dinanzi alle religioni, ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale».

Conclusionione

Quanto lo scambio incrociato tra il pluralismo religioso e il modello sociale clericale sia stato vantaggioso per l'Italia è questione dibattuta, ma è ormai chiaro che in molte materie il regime concordatario non funziona più e che la logica delle intese con le altre confessioni in materia di riconoscimento giuridico, di sostentamento, d'insegnamento, non riesce ad affrontare il problema in una prospettiva di lungo periodo, in vista dell'inevitabile superamento, almeno su alcune questioni, del regime pattizio. E' dunque alla Costituzione che si deve guardare per comprendere che strada abbia preso la laicità in Italia e come la religione possa restare al centro di un confronto civile per costruire una laicità sottoposta al controllo di un'idea di giustizia chiamata a determinare le condizioni di una effettiva uguaglianza delle fedi davanti alla legge. Quest'ultima concezione, di impronta rawlsiana – Rawls è stato il filosofo contemporaneo che meglio ha riflettuto sul rapporto tra giustizia e regole di convivenza in una società aperta – non tradisce il ruolo pubblico delle religioni, ma lo riconduce alla sua natura democratica – una scelta personale di interesse pubblico – fatta alla luce di un confronto tra argomenti identitari e regole di convivenza di cui una scuola seria dovrebbe essere la palestra²⁵.

Finché la religione continuerà a essere concepita come un elemento oggettivo, ma privato, o come una «religione istruita» da altri, o, peggio ancora, nel senso di una rivelazione auto-

²⁵ Cfr. A. M. PASSASEO, «Laicità. Capacità da coltivare per il cittadino contemporaneo», in *Paideutika. Quaderni di formazione e cultura*, n. 22, anno XI, 2015, pp. 43-62; anche *Laicità, religioni e formazione: una sfida epocale*, a cura di F. CAMBI, Roma, Carocci, 2007.

sufficiente e intangibile anche nelle forme, la migliore delle educazioni religiose rimarrà vittima della superstizione e del dogmatismo. Il progressivo abbassamento culturale delle nostre società – istruite ma ignoranti – farà il resto, perché la crisi di quella cultura umanistica che per secoli ha garantito la dignità e la riconoscibilità delle religioni cristiane «occidentali» lascerà ogni fede priva di riferimenti cognitivi e comunitari. Se invece il dato religioso è mediato da un discorso sulla religione ed è messo a confronto con la vita e con l'esperienza quotidiana, ad esempio con l'economia, con i processi migratori, le trasformazioni tecnologiche, la mobilità delle merci e delle persone – in una parola con l'attualità sociale e culturale – si arriverà a capire che la dimensione spirituale della vita umana non è solo il completamento emotivo ed effimero di un dover essere astratto o di un principio d'ordine che privilegia l'obbedienza, ma è la capacità di ricostruire una padronanza della vita comune, da parte dell'uomo «semplice», e di sviluppare la consapevolezza che la religione, anziché essere tradotta in formule, va considerata una risorsa per comprendere non tanto l'uomo che «è stato voluto da Dio o che si è preteso da parte dei potenti che dovesse essere», ma l'umanità che «potrà essere». Da questo punto di vista merita di prendere sul serio la bella formula della «religione istruita», non fosse che per riflettere sul suo contrario e cioè sul disordine che una «religione ignorante», non radicata in un sistema culturale solido, può portare nella nostra società sempre più smarrita. Perché una fede che non abbia una religione è destinata a rimanere virtuale e una religione che non adotti una cultura, magari anche in chiave polemica, non sarà più una religione autentica, ma si ridurrà nell'invocazione di un sacro oscuro e devastante. Se la religione non riesce a confrontarsi e dunque ad articolarsi in forme comunicative che non escludono, ma anzi tutelano, la possibilità che l'umanità conservi un carattere non ateo, essa toglierà dignità ad ogni credente, e il panorama del mondo sarà dominato da forme identitarie antagoniste, violente, o segrete, che nulla hanno a che vedere con la dignità umana. Per queste ragioni, lottare per una religione istruita e per una scuola dove

la religione può essere studiata e coltivata, nelle forme e nei modi che testimoniano prima di tutto la diversità degli uomini e la libertà di investire anche in ciò che non è immediatamente mercificabile, non è più solo un compito dei credenti, ma di tutti gli individui consapevoli e responsabili.

LE DIFFICILE CHEMIN DE LA SÉCULARISATION DANS L'ENSEIGNEMENT EN FRANCE

MICHEL SOËTARD

Université Catholique de l'Ouest à Angers

RESUMEN: *El artículo traza, en primer lugar, un breve recorrido histórico del proceso de secularización de la enseñanza en Francia, que estuvo lleno de luchas hasta el apaciguamiento proporcionado por la Ley Debré de 1959. A continuación acota el concepto de "laicidad a la francesa" y distingue entre "laicismo" y "secularización". Sin solución de continuidad aborda el problema específico del Islám en la escuela republicana francesa. Señalando los límites de la distinción entre el hecho religioso y el sentido que adquiere la religión en la existencia humana, esta contribución se pregunta finalmente por el lugar de la dimensión religiosa en la enseñanza moral y cívica introducida de nuevo.*

ABSTRACT: *The article firstly traces a brief history of the process of secularization in France, which was dominated by struggle until the appeasement provided by the Debré Law of 1959. Subsequent to this, the concept of "French laïcité" emerged, as distinct from "laicism" and "secularization". With no definitive solution, it looks at the specific problem of Islam in the French Republican school, indicating the limits of the distinction between the religious act and*

the sense acquired by religion in human existence. This contribution ultimately asks about the place of the religious dimension in moral and civic teaching introduced anew.

Des trois chemins ici représentés, Espagne, Italie et France, le chemin français de la sécularisation est sans doute le plus rude, marqué de combats et de luttes, strié de profondes ornières qui continuent de marquer le tissu social. Il faut d'abord en marquer les étapes, avant de tracer les lignes d'une évolution.

1. Des luttes à l'apaisement

Il faut sans doute partir de la Révolution française, qui a voulu rompre le lien qui reliait traditionnellement l'enseignement à l'Église catholique: dans son plan d'instruction publique, Condorcet (1743-1794) ne fait aucune place à la religion, et l'enseignement de la morale, fondé sur le choix d'une conscience autonome, doit être, pour lui, rigoureusement indépendant des opinions religieuses.

Le véritable travail législatif de sécularisation s'opérera sous la III^{ème} République (1870-1940), d'abord à travers les lois de 1880 qui ont fondé un « enseignement gratuit, laïc et obligatoire ». C'est la fondation de l'école républicaine, d'où toute référence à la religion est bannie (le jeudi sera réservé pour le catéchisme).

Une étape importante sera, en 1905, la loi de séparation de l'Église et de l'État, qui a des répercussions dans l'enseignement : l'« école laïque » s'oppose frontalement à l'« école libre », dite encore « école des curés »: c'est une lutte permanente qui embrigade les maires, le clergé, les notables, les parents, les enfants eux-mêmes, dans certaines régions – la Bretagne par exemple – plus que dans d'autres. Des congrégations ayant en charge l'éducation sont chassées de France.

L'apaisement vient en 1959 avec les lois Debré, qui reconnaissent un statut à l'Enseignement catholique. Les écoles confessionnelles pourront conclure avec l'État un contrat – contrat simple ou d'association – qui leur reconnaît un « caractère propre », en échange d'une prise en charge des salaires et de certaines dépenses structurelles. Les écoles sous contrat d'association s'astreignent à suivre strictement les programmes définis par le Ministère ; l'enseignement religieux peut être organisé dans les locaux, mais hors programme ; l'Enseignement catholique garde le choix des directeurs d'école et des enseignants (dès lors qu'ils ont les diplômes requis).

C'est une grande concession de l'État français, lorsque l'on sait qu'en Bretagne, plus de 50 % des élèves sont scolarisés dans l'enseignement catholique. François Mitterrand essaiera bien, en 1984, de fondre les deux écoles dans un grand « service public d'éducation », mais la résistance des partisans de l'enseignement catholique lui fera renoncer à son projet, et remodeler son gouvernement. Depuis, personne ne se risque plus à modifier le système, dans un sens ou dans un autre : les inspecteurs visitent les écoles et les directions diocésaines de l'Enseignement catholique gèrent le personnel¹.

2. La laïcité à la française

L'arrière-fond de ces luttes scolaires, régulièrement attisé, reste bien le concept de *laïcité*, que le système scolaire se charge de monnayer. Il est à vrai dire difficile de le définir, et l'on peut se reporter à la *Déclaration universelle de la laïcité* de 2005 signée par 250 intellectuels de 30 pays différents: « *Un processus de laïcisation émerge quand l'État ne se trouve plus légitimé par une religion ou une famille de pensée particulière et quand l'ensemble des citoyens peut délibérer pacifiquement*

¹ Sur toute cette histoire, voir A. PROST, *Histoire de l'enseignement en France, 1800-1967*, Paris, A. Colin, 1968.

en égalité de droit et de dignité, pour exercer leur souveraineté dans l'exercice du pouvoir politique.»²

La *Déclaration* propose trois critères: le respect de la liberté de conscience et d'expression; l'autonomie du politique et de la société civile par rapport à des normes religieuses ou idéologiques; enfin la non-discrimination.

Au vu de ces critères, la laïcité n'est pas une exclusivité française, comme on le prétend quelquefois. Aujourd'hui la laïcité existe dans quasiment toutes les démocraties, mais sous des formes diverses, selon l'histoire et la culture propres aux pays concernés.

Qu'est-ce qui caractérise le processus de laïcisation à la française? On peut admettre que la loi de 1905 constitue une solution à plusieurs problématiques qui ont marqué l'histoire de la nation :

- d'abord celle des relations complexes entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel. En France, l'opposition entre le pouvoir de l'État et le pouvoir ecclésiastique remonte à très loin dans l'histoire, avec la grande question théologico-politique qui oppose le gallicanisme et l'ultramontanisme: le pouvoir temporel doit-il ou non être soumis au pouvoir spirituel ? La réponse est désormais négative. C'est dans le même temps la question de l'indépendance de l'État française par rapport à une puissance étrangère, le Vatican.
- le processus de laïcisation comporte également une dimension identitaire. La révocation, par Louis XIV, en 1685, de l'Édit de Nantes qui organisait la coexistence entre les deux religions, la catholique et la protestante, consacra le catholicisme comme seule religion légitime, et les menées sanglantes de la Révolution française comme les visées hégémoniques de Napoléon ne parviendront pas à déraciner le catholicisme comme un éléments constituant de l'identité française. La Révolution française redonnera tout au plus un total droit de cité aux protestants et resti-

² Cité dans J. BAUBEROT, *Les laïcités dans le monde*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2009, p. 3.

tuera la nationalité française à ceux qui l'avaient perdue en s'exilant.

- Cette histoire, dominée par l'intolérance et la persécution des minorités religieuses, explique sans doute une particularité des Lumières françaises, qui dépassent le conflit entre la raison et de la foi. C'est moins l'athéisme qui est en question que la lutte contre le fanatisme. Dans l'*Encyclopédie*, plusieurs articles tentent une approche génétique du fanatisme : superstition, absence d'autocritique, idolâtrie ou fétichisme de la divinité, ignorance... Le *Traité de la tolérance* de Voltaire se termine par une *Prière à Dieu* se réclamant d'une religion naturelle débarrassée de toute superstition et envoyant toutes les religions à une matrice éthique commune au genre humain. Mais c'est sans doute Condorcet qui, dans son *Tableau historique des progrès de l'esprit humain*, poussera le plus loin l'explication génétique du fanatisme et du cléricalisme et fournira à cette critique l'horizon d'un progrès à la fois rationnel et moral. Pour lui, seule une instruction publique promouvant un enseignement rationnel et une morale détachée de toute religion pourra nous délivrer du fanatisme. Là encore, la séparation de la morale et de la religion n'est pas dirigée contre les religions révélées, mais vise à dégager un noyau éthique commun, cadre rationnel d'une possible fraternité³.

3. Laïcisation et sécularisation

La laïcité n'est donc pas une invention française, mais il y a bien une originalité française dans la compréhension de ce concept. Pour la saisir, il faut distinguer laïcisation et sécularisation. La sécularisation est un phénomène socio-culturel de perte de pertinence du religieux qui affecte les pays développés. On peut la décrire comme un mouvement général

³ J. BAUBEROT, *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, 2003; R. REMOND, *L'invention de la laïcité française : de 1789 à demain*, Paris, Bayard, 2005.

de fragmentation et d'émancipation par lequel des institutions comme l'armée, la justice, la médecine s'affranchissent de la tutelle religieuse et acquièrent progressivement leur normativité spécifique. La laïcisation est un phénomène d'ordre spécifiquement politique qui manifeste l'intervention de l'État imposant un statut légal aux religions.

Dans certains pays la laïcité suit le processus de sécularisation de la société. Les tensions entre le politique et le religieux existent bien, mais ne donnent pas lieu à un conflit frontal. C'est le cas du Royaume-Uni où le protestantisme s'adapte à la sécularisation de la société et parfois même y contribue : les innovations sociales s'y enracinent souvent dans une culture religieuse. Au contraire, en France, c'est la laïcisation qui a arraché le pouvoir à l'Église catholique dont les prétentions hégémoniques sur la société étaient, et restent très fortes dans certains domaines (le mariage entre personnes du même sexe, l'accompagnement de fin de vie...). Face aux intransigeances de l'Église catholique, confortées par les documents pontificaux (le *Syllabus* de 1864), la défense de la laïcité prend volontiers une tournure anticléricale : en 1880, Jules Ferry expulse les jésuites et le ministre Combes soumet les congrégations à une autorisation de l'État, ce qui conduit à la fermeture de 10.000 écoles congrégationnistes. L'affaire Dreyfus (1894 à 1906) viendra encore exacerber les tensions.

Le conflit des «deux Frances», dans lequel se trouve inévitablement impliquée l'École, mettra longtemps à s'apaiser tant l'opposition de la hiérarchie sera virulente jusqu'en 1945.

La laïcité, longtemps objet de conflits, fait désormais partie du patrimoine national français et devient comme une «évidence familière» (Bauberot). Elle s'inscrit d'ailleurs dans la constitution de la IV^e République (1946), puis de la cinquième (1958), qui affirment que «la France est une république indivisible, laïque, démocratique et sociale». On rapproche désormais la laïcité plus du «vivre ensemble» que de la réduction du religieux.

Mais ce fragile équilibre n'est pas à l'abri des remises en question.

4. Le problème de l'Islam

Aujourd'hui, la laïcité est en butte à de nouveaux problèmes. On fait souvent comme si c'était seulement l'islamisme (ou même l'islam) qui était le problème. En réalité, la montée de l'islam intervient dans un double contexte : celui du déclin institutionnel avec l'extension de l'individualisme consumériste dans le cadre du néo-libéralisme et celui du contexte géopolitique marqué par l'émergence d'États islamistes et même terroristes. Ajoutons que l'Islam est porteur d'une culture et de mœurs étrangères qui heurtent les sensibilités françaises. Toutes ces raisons font qu'à la différence du catholicisme bien de chez nous, l'islam questionne la laïcité en même temps que l'identité française et la sécurité publique. Ces nouveaux problèmes ne manquent pas de raviver, autour de l'École, les vieilles tensions que la loi de 1905 nous a laissées en héritage.

On soupçonne l'islam d'être lié à une vision théologico-politique incompatible avec la laïcité dans la mesure où, pour lui, l'origine du pouvoir est divine. L'homme étant le vicaire de Dieu sur terre, un pouvoir indépendant du religieux paraît impossible à concevoir. Il est vrai que l'Islam n'a pas fait l'effort d'autocritique des autres monothéismes, malgré les tentatives de quelques intellectuels qui tentent une sortie du dogmatisme, condamnent vigoureusement le traditionalisme de l'islam, son intolérance, son refus de la liberté de conscience et son impuissance à engendrer de la démocratie⁴. Abdennour Bidar en appelle à un existentialisme musulman, à un islam sans soumission, qui effectue une sortie originale de la religion vers un nouvel humanisme⁵. Mais il est bien à craindre que ce soit une voix qui crie dans le désert, tant les concepts d'existentialisme et d'humanismes restent étrangers à une culture religieuse qui

⁴ A. BIDAR, *Lettre ouverte au monde musulman*, Marianne, 13 octobre 2014.

⁵ Id., *L'Islam sans soumission. Pour un existentialisme musulman*, Paris, Albin Michel, 2006.

s'en réfère essentiellement à une transcendance hors de toute rationalité.

L'État français souhaiterait pour sa part voir évoluer la théologie islamiste dans le sens de la sécularisation, mais la loi de Séparation lui interdit d'intervenir dans le religieux proprement dit: c'est à l'islam de faire le travail herméneutique. Ne peut-il évoluer comme l'a fait le catholicisme? C'est en tout cas l'espoir des laïques, mais la perspective paraît inconsiderée pour un regard critique dans la mesure où l'intransigeance dogmatique de l'islam ne connaît pas de nuances. L'État peut bien sanctionner des prêches extrémistes, jusqu'à fermer des mosquées et interdire des associations où se propage un discours de haine, mais il doit intervenir avec la plus grande précaution : le droit peut facilement opérer des retours de bâton⁶.

5. École et Islam

Le travail d'intégration qui incombe à l'École, et qui avait pleinement réussi lors des précédentes vagues d'immigration, se heurte, avec les enfants de confession musulmane, à des difficultés qui mettent régulièrement en question la laïcité; la caractéristique de cette confession est en effet l'imbrication étroite du religieux, du culturel et du social. Ici, c'est le port des signes religieux, en particulier du voile pour les jeunes filles, qui fait surgir un problème, désormais résolu dans l'école publique par l'interdiction en 2004 du port de tout signe religieux, croix, voile ou kippa; là, c'est le refus de voir mêlés garçons et filles dans une même salle de gymnastique; un débat s'est encore instauré autour des menus dits «de substitution» qui évitent aux enfants musulmans de manger du porc. Plus délicate est la contestation de sujets d'enseignement qui heurtent la sensibilité de certains élèves et occasionnent des refus d'entendre...

⁶ O. Roy, *La laïcité face à l'Islam*, Paris, Stock, 2005.

L'État, un bon gardien de la laïcité, rappelle les principes, établit des lois, précise les règlements, mais une bonne part est laissée aux «accommodements» sur place en fonction des personnes et des circonstances: à chaque enseignant de venir à bout du problème. Il va sans dire que les écoles confessionnelles sous contrat acceptent, dans certaines limites qui écartent le prosélytisme, des signes religieux qui font précisément la spécificité de ces établissements ; le principe, face à «l'autre religion» est plutôt celui d'une « laïcité ouverte » qui laisse venir les problèmes, en admettant la situation de départ et la libre expression, et s'efforce de les résorber dans le dialogue⁷.

Il se trouve que ces problèmes surgissent précisément à une époque où le religieux opère un retour inattendu dans un monde aux valeurs chancelantes et où les jeunes sont particulièrement ignares dans ce domaine. Paradoxalement, cette ignorance des textes, des rites et des références culturelles alimente une foi qui se vit, chez les adolescents musulmans, de manière intense et fermée à toute rationalité: selon une récente enquête, pour une bonne majorité d'entre eux (68,1%) les principes religieux passent avant la loi de la République⁸. Le principal enseignement de l'enquête menée est que la religion est devenue un marqueur social en France, cela jusque dans les établissements scolaires. Il faut encore souligner que le net joue un rôle important dans cet endoctrinement et que la parole de l'enseignant est régulièrement contestée. Le dialogue devient difficile dans la mesure où, avec les derniers attentats, la défiance monte, que les élèves musulmans se sentent stigmatisés, que les familles se font fuyantes...

Les pouvoirs publics s'efforcent de réagir, avec un programme de formation de 300.000 enseignants à la laïcité, la mise en place d'un enseignement moral et civique, la distribu-

⁷ Les familles musulmanes recherchent volontiers les écoles catholiques, parce qu' « on y parle de Dieu »...

⁸ Voir l'enquête sociologique menée par le CRNS et Sciences-Po, par Sébastien Roché ; et dont les résultats sont publiés dans l'*Obs* du 1-10 février 2016, avec une interview de la Ministre de l'Éducation nationale, Najat Vallaud-Belkacem.

tion d'un guide de la laïcité à tous les chefs d'établissement, la signature par les parents d'une «charte de la laïcité» et l'instauration d'une journée annuelle de la laïcité... Ce sont des outils bien utiles, mais touchent-ils le fond du problème?

6. La religion: fait ou sens?

Le constat d'une montée de la religiosité en général, et chez les jeunes en particuliers, a conduit l'État français à mettre en place dans les établissements un enseignement du *fait religieux*. C'est une nouveauté, voire une révolution dans une école qui ne voulait pas entendre parler de religion, ou bien la reléguait dans le domaine du privé: elle entre désormais dans le champ éducationnel.

Mais elle le fait sous le statut de fait religieux. Il s'agit de la mettre à plat dans toutes ses manifestations confessionnelles, tandis que, par ailleurs, l'on verrouille soigneusement l'institution scolaire en interdisant la manifestation, en son sein, des moindres signes religieux. Aborder le fait religieux dans sa neutralité permettrait de faire sa place à toutes les religions étudiées dans leurs dimensions historique, géographique, civilisationnelle, sans qu'il ne soit jamais question de foi et d'expression religieuse personnelle, elles-mêmes renvoyées à la subjectivité: c'est de la pure «laïcité à la française». Cet enseignement du «fait religieux» se met en place, non sans difficulté: qui doit s'en charger? Les historiens ou les philosophes, ou tout enseignant qui est «intéressé» par le sujet? Et quels contenus, qui conjurent la menace de dériver du fait vers le sens?... Il est en tout cas exclu que cet enseignement soit assuré par des ministres des cultes, ou même qu'ils entrent dans l'établissement – ce qui n'est pas le cas dans l'enseignement catholique sous contrat, qui se conforme à l'enseignement du fait religieux, mais reste libre d'en traiter le sens dans l'heure de catéchèse (où d'ailleurs un imam peut venir témoigner de sa foi musulmane).

Il s'agit bien de la réalité observée, dans toute son objectivité, à travers un champ qui balaye toutes les religions. On espère combler ainsi une lacune culturelle, dommageable à l'enseignement en général, mais favoriser dans le même temps une connaissance mutuelle des religions présentes dans la classe, et – pourquoi pas? – contribuer à la communion dans une religion universelle qui transcenderait les particularismes confessionnels. Le salut par le savoir!⁹

La grande question est cependant de savoir, au niveau le plus fondamental, si l'analyse du fait, aussi large et riche soit-elle, peut suffire à épuiser la question du sens, si la raison rationnelle peut venir à but de ce phénomène caractéristique de la religion, à savoir la *foi*. La foi n'est-elle qu'une raison égarée, qui se perd dans les superstitions? Ou le recours ultime d'une existence désorientée, comme pouvait l'être celle des jeunes terroristes? Une enquête réalisée auprès de jeunes «radicalisés» montre bien au contraire que, loin d'être mus par la désespérance, ces nouveaux convertis à l'Islam nourrissent une grande espérance, celle d'atteindre, à travers la mort s'il le faut, un monde en complète rupture avec ce monde d'ici bas qu'ils exècrent. Imperméables aux «bonnes raisons» dont les assaille leur entourage, ils se donnent désormais une seule raison de vivre: la foi en Allah (on a le même phénomène chez les catholiques et chez les juifs intégristes).

Dans un ouvrage qui fait actuellement choc, *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme* (Seuil, 2016), Jean Birnbaum montre, preuves historiques à l'appui, que la foi est demeurée une tâche aveugle dans la mentalité française, de gauche, mais tout autant de droite, ce qui a conduit les intellectuels à renvoyer le phénomène religieux à des causalités multiples qui tendent à l'engloutir dans une déviation de la «bonne raison» («l'opium du peuple» selon Marx) et font ainsi disparaître sa spécificité. C'est alors qu'on se trompe complètement sur le

⁹ R. DEBRAY, *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque*, Paris, Oile Jacob, 2015.

sens d'actes qui, pour échapper à la raison humaine, n'en sont pas irrationnels pour autant. Les jeunes hommes qui sacrifient leur vie pour la cause musulmane ne rappellent-ils pas ceux qui partaient à la croisade pour reconquérir Jérusalem? Et cette fois, des jeunes femmes sont de la partie...

Maintenant, comment traiter dans le cadre scolaire cette dimension du phénomène religieux? Il est évident que les analyses du fait religieux ne suffisent pas, là où il est question du sens que l'on donne à son existence, jusqu'à lui sacrifier sa vie. Par ailleurs, on ne peut laisser libre cours à l'expression subjective d'une foi qui se moque de tous les faits? La laisser à la discrétion de chacune et de chacun, en la cantonnant dans le domaine du privé, c'est courir le risque d'une explosion incontrôlée.

Faudrait-il prolonger l'étude du fait religieux par une forme d'anthropologie religieuse qui inclurait une phénoménologie de la foi? Mais si l'enseignement confessionnel peut se trouver ici relativement à l'aise, on voit difficilement l'enseignement public s'engager dans une telle voie. Et l'on pourra toujours objecter que l'athéisme mérite aussi de trouver sa place à côté des options religieuses, qu'il est digne, lui aussi, d'une anthropologie...

Peut-être faudrait-il emprunter un autre chemin, celui de la morale, et profiter de l'instauration d'un enseignement civique et moral pour opérer l'ouverture recherchée vers la dimension religieuse.

7. L'enseignement moral et civique

La loi du 28 mars 1882 sur l'enseignement primaire obligatoire, proposée par le ministre de l'Instruction publique, Jules Ferry, avait introduit l'«instruction morale et civique» en remplacement de l'«instruction morale et religieuse», dans un contexte de tensions politiques et religieuses. Cette instruction avait un

double but: d'une part l'instruction, chargée de faire connaître le pays, par l'étude des institutions qui nous régissent, précédée des notions nécessaires sur l'organisation de la société en général; d'autre part l'éducation, visant à faire aimer la patrie à travers l'éveil et le développement chez l'enfant du sentiment de la reconnaissance, de l'attachement, du dévouement à la patrie. Les outils pédagogiques étaient : la dictée, les lectures, la récitation, les sujets de rédaction. Cette instruction civique connaîtra plusieurs dénominations, au gré des fluctuations politiques.

L'instruction civique fut supprimée en 1968, avant de revenir en 1985 comme «éducation civique», puis en 1991 comme enseignement des notions civiques, puis en 1999, sous le nom d' «éducation civique, juridique et sociale». Dans la pratique cependant, les consignes du Ministère sont peu appliquées.

Face à la prolifération des incivilités et à la montée du relativisme moral, on a éprouvé le besoin de refonder l'école en refondant prioritairement le monde des valeurs qui était sensée la soutenir. Instruire les enfants sur les exigences de la civilité comme telle ne suffisait plus : il fallait ancrer les valeurs au fond de leur conscience morale, et le faire selon le principe de liberté qui était au cœur de celle-ci. S'est alors imposée la mise en place d'un enseignement moral et civique par la loi du 8 juillet 2013. Avec ce dernier terme, que l'on a préféré à l'appellation discutée de «morale laïque», on donnerait à l'instruction du citoyen une dimension d'intériorité et d'universalité qui lui permettrait de donner sens aux valeurs. Cet enseignement, engagé à la rentrée 2015, sans grande préparation des enseignants, bénéficie d'horaires propres du CP à la terminale.

L'accent est mis sur la laïcité, définie dès le cycle 2, comme *«la liberté de penser et de croire ou de ne pas croire»*. En primaire et au collège, le programme est articulé autour de quatre «cultures» ou «valeurs» morales et civiques: la sensibilité (comprendre ses émotions et celles des autres); le droit et la règle (le sens des règles du vivre ensemble); le jugement (le plura-

lisme es opinions); l'engagement (le principe de la communauté de citoyens). Ces éléments répondent en fait au domaine de la «formation de la personne et du citoyen» du nouveau socle commun, bagage que tout élève doit avoir acquis à la fin de sa scolarité obligatoire, à 16 ans.

Afin de ne pas tomber dans un enseignement trop «moralisateur» et ainsi donner du grain à moudre aux pourfendeurs du «catéchisme républicain», le programme d'EMC s'attache à proposer, pour chaque thématique, des thèmes activités et des débats à mettre en place en classe: «jeu théâtral», «discussion à visée philosophique», «dilemmes moraux», «conseils d'élèves», «participation à la semaine de la presse et des médias», etc.

La morale enseignée est une morale civique en lien étroit avec les valeurs de la citoyenneté: connaissance de la République, appropriation de ses valeurs, respect des règles, de l'autre, de ses droits et de ses biens. Il s'agit aussi d'une morale laïque fondée sur la raison critique, respectueuse des croyances confessionnelles et du pluralisme des pensées, affirmant la liberté de conscience. En cela cette morale laïque se confond avec la morale civique. C'est une morale sécularisée, d'où la religion est exclue. On ne renonce pas à l'affirmation des principes et à la mise en transcendance des valeurs, mais les uns comme les autres devraient se révéler au terme d'une démarche inductive qui entraîne l'implication des sujets.

Ainsi se trouve à nouveau tranché un débat qui avait animé les fondateurs de l'école de la III République, autour de Ferdinand Buisson: la morale peut-elle se fonder sans référence à la dimension religieuse? Le réponse de ces pères fondateurs, derrière Émile Durkheim, auteur d'une *Éducation morale*, a été délibérément négative: un fondement universel «naturel» des valeurs peut suffire, sans qu'il soit besoin d'invoquer une Personne divine qui en serait la source.

Le contexte social a cependant profondément changé. Le concept de société formant un en-soi de référence s'est dis-

loqué sous le coups de boutoir d'une sociologie critique, et plus fondamentalement d'un individualisme ravageur (qui n'a pas non plus ménagé l'institution ecclésiastique). Il devient alors difficile de restaurer le concept d'une unité nationale sur un scepticisme politique diffus : les kamikazes du Bataclan, pourtant passés sur les bancs de la République, n'ont-ils pas renié ce concept par leur geste même, tandis qu'ils en appellent à la puissance suprême d'Allah? Et ils sont nombreux à placer les valeurs religieuses avant les valeurs de la République.

Cependant, en passant du champ didactique de l'instruction au champ pédagogique de l'éducation, ce nouvel « enseignement » ouvre la porte à la libre expression des opinions, à la discussion, à la contestation: les professeurs d'histoire, qui ont traditionnellement en charge l'instruction civique, n'osent plus se lancer dans l'arène, où tout devient possible, jusqu'à la contestation des valeurs établies, par simple référence à ce qui s'observe dans l'établissement. Il y faut de la pédagogie, et d'aucuns crient au *pédagogisme* et en appellent à la bonne vieille instruction civique où l'on recopiait sagement les valeurs écrites au tableau.

L'appel au vécu existentiel des jeunes comporte effectivement le risque d'un embrouillement des valeurs, où le pire côtoie le meilleur et où la vertu est loin d'être récompensée en ce bas monde. Il faut alors faire appel à un principe suprême, qui peut se limiter à prendre la forme d'un universel, ou simplement de la condition *a priori* d'un vivre ensemble: mais ce principe horizontal peut-il suffire à endiguer les égoïsmes? Après tout, une bande de brigands peuvent bien respecter les règles du vivre ensemble.

On voit qu'il manque à cet enseignement moral et civique une clef de voûte, que la société elle-même, en proie à ses divisions et tiraillée entre les égoïsmes, ne peut lui fournir. Il lui faut un principe transcendant qui ouvre sur la dimension religieuse. On peut certes franchir le pas vers la Personne divine, mais tout autant rester en-deçà, en affichant un athéisme qui peut trouver à se justifier dans la dérive dogmatique des

religions. Mais faut-il pour autant balancer l'enfant avec l'eau du bain?¹⁰.

Une chose est en tout cas acquise: la religion peut reprendre pied dans la discussion morale, mais en se soumettant au principe de la libre conscience qui autorise toutes les expressions, y compris celle de l'athéisme. C'est à cette gestion de la liberté que doivent se préparer les acteurs de l'éducation morale et civique. Il est seulement à craindre qu'ils n'osent pas le pari de la liberté et refluent vers un enseignement civique, plus confortable, qui étouffe la dimension morale.

Nous en sommes là en 2016. La grande question est de savoir si la morale, traitée dans le processus éducationnel, va se refermer sur une liste de valeurs comme autant d'objets didactiques à accomplir, ou si elle va s'ouvrir sur une démarche qui donne valeur à des comportements essentiels, jusque dans leur fondement transcendant, en accordant toute sa place à la liberté et au pouvoir de décision qui en constitue le centre. La personnalisation divine de ce fondement n'absorbe pas ces dernières exigences, bien au contraire: la «liberté des enfants de Dieu» en responsabilité est plus que jamais à l'ordre du jour!

On objecte volontiers qu'une telle ouverture tend à englober dans une liberté sans limites les exigences institutionnelles. C'est oublier que l'accès à l'autonomie ne s'opère pas sans passage par la loi établie, par le *nomos*: en se pliant au règlement scolaire et à l'ordre social, le jeune se voit imposer une forme de loi qu'il va pouvoir, dans un second temps, éclairer et critiquer par la libre discussion, à la lumière d'un universel qui est porté par celui qui demeure, envers et contre tout, un *adulte enseignant*? Celui-ci ouvre alors au jeune la voie vers

¹⁰ L'enseignement confessionnel, en invoquant la notion de personne en filiation avec la Personne divine, est assurément plus à l'aise dans ce débat que l'enseignement laïque, mais il n'échappe pas à la rencontre d'une population d'élèves qui ne baigne plus naturellement dans l'univers chrétien (ou juif ou musulman) et se trouve soumis aux mêmes exigences pédagogiques dans un contexte multiconfessionnel.

la loi que, devenu adulte à son tour, il est appelé à se donner en pleine liberté et responsabilité. C'est ainsi que morale et religion se rejoignent, toutefois sous l'égide de la première qui impose, avant toutes choses, le respect de l'autre jusque dans ses choix religieux¹¹.

¹¹ Sur le traitement actuel de toutes ces questions, on pourra de reporter au site du Ministère de l'Éducation nationale *éduscol* – Portail national des professionnels de l'éducation.

III.

EL SECULAR DEBATE ENTRE CIENCIA
Y RELIGIÓN

LA BABEL CATÓLICA

JOSÉ MANUEL VÁZQUEZ-ROMERO

Universidad Pontificia Comillas de Madrid

RESUMEN: *La recepción española de la filosofía krausista provocó, en los medios intelectuales del catolicismo intransigente del siglo diecinueve, una enérgica reacción apologética. Se denunció que el espesor metafísico de ese sistema de filosofía no era sino afeite materialista, y que el encendido espiritualismo de sus suscriptores no era sino soberbia teomaniaca. Los polemistas ultra-católicos, para exponer al desnudo el error y el vicio soterrados, presentaron episodios mítico-religiosos, como el de la torre de Babel, como paradigmas suprahistóricos del pecado de los que participarían las filosofías disidentes, como la krausista. Sin embargo, la mala hierba de la diferencia filosófica, que pretendían arrancar de raíz por obra de sus campañas contra la especie vigente de la heterodoxia, ese racionalismo krausista, aparecerá transplantada en el jardín católico, para escándalo de aquéllos que estimaron el neotomismo como la filosofía católica, perenne y ortodoxa, en todo opuesta a la confusión y la división del filosofismo. La polémica anti-racionalista acaba, así, adentrándose en los meandros post-babélicos de la lengua y de la tradición nacionales, humedales donde brota el híbrido de la filosofía nacional-católica.*

ABSTRACT: *The Spanish reception of Krausist philosophy caused a vigorous apologetic reaction in the intellectual circles of intransigent Catholicism of the nineteenth century. It was alleged that the*

metaphysical thickness of this philosophical system was but materialistic embellishment, and that the furious spiritualism of its subscribers was only theo-maniac arrogance. The ultra-Catholic polemicists, in order to expose the hidden error and vice, presented mythical-religious events, such as that of the Tower of Babel, as supra-historical paradigms of sin in which dissenting philosophies –such as Krausism– would participate. However, the weed of the philosophical difference that they sought to uproot by means of their campaigns against the kind of heterodoxy in force –Krausist rationalism-, will be transplanted into the Catholic garden, a scandal for those who considered Neo-Thomism as The Catholic Philosophy, perennial and orthodox philosophy, totally opposed to the confusion and division of philosophism. The anti-rationalist controversy will then necessarily enter into the post-Babelic meanders of national language and tradition, wetlands where the hybrid of national-Catholic philosophy springs.

En cherchant à « se faire un nom », à fonder à la fois une langue universelle et une généalogie unique, les Sémites veulent mettre à la raison le monde, et cette raison peut signifier simultanément une violence coloniale (puisqu'ils universaliseraient ainsi leur idiome) et une transparence pacifique de la communauté humaine. Inversement, quand Dieu leur impose et oppose son nom, il rompt la transparence rationnelle mais interrompt aussi la violence coloniale ou l'imperialisme linguistique. Il les destine à la traduction, il les assujettit à la loi d'une traduction nécessaire et impossible; du coup de son nom propre traduisible-intraduisible il délivre une raison universelle (celle-ci ne sera plus soumise à l'empire d'une nation particulière) mais il en limite simultanément l'universalité même: transparence interdite, univocité impossible. La traduction devient la loi, le devoir et la dette mais de la dette on ne peut plus s'acquitter. Telle insolvabilité se trouve marquée à même le nom de Babel : qui à la fois se traduit et ne se traduit pas, appartient sans appartenir à une langue et s'endette auprès de lui-même d'une dette insolvable, auprès de lui même comme autre. Telle serait la performance babélique (JACQUES DERRIDA, "Des tours de

Babel", en *Psyché. Invention de l'autre. Tome I*, Paris, éditions Galilée 1998, p. 210 y s.)

Pretendemos aquí ilustrar un episodio de relevancia para la historia intelectual española de la segunda mitad del diecinueve: la reacción, que podemos calificar de alérgica, que provocó en el pensamiento católico la importación de una filosofía germánica: el sistema de filosofía o ciencia krausista.

A modo de tarjeta de presentación, querría endosar un par de prevenciones para que se entienda mejor:

1.^a, que en contra de lo que podría esperarse, o temerse, no nos dedicaremos a la elucidación de los argumentos presentados contra esa filosofía, puesto que, a nuestro juicio, el alma de esas confutaciones no es un aliento especulativo, sino apologético, de esa apologética que los diccionarios de teología católica denominan *polémica, defensiva o negativa*; y, 2.^a, que tampoco abordaremos esa literatura defensiva conforme a sus pretensiones dialécticas, sino que la estimaremos en su configuración o trama narrativa, tratando de que emerja algo de la virtualidad de su sentido para el conflicto decimonónico entre modernidad y tradición¹.

Espiritualismos materialistas

La recepción de esa filosofía krauseana, ínsita en la corriente del idealismo alemán y, por lo tanto, grávida de toda la especulación postkantiana, provocó una conmoción que sacudió la escena cultural española y desencadenó una furiosa reacción entre los intelectuales, académicos y propagandistas tradicionales católicos, más allá de su adscripción ideológica, esto es,

¹ Sobre los asuntos aquí excluidos, también sobre los aquí incluidos, y sobre otros relativos al contencioso cultural provocado por la irrupción española del krausismo, cfr. J. M. VÁZQUEZ-ROMERO, *Tradicionales y moderados ante la difusión de la filosofía krausista en España*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1998.

ya fueran donosianos o balmesianos, neocatólicos o carlistas, puros o mestizos, con tal que presumieran de someterse y atenerse a la autoridad ultramontana, a la ortodoxia romana².

Esa ciencia krausista presenta una onto-teología original, el *panenteísmo*, que permitiría conciliar los extremos unilaterales de panteísmo (inmanencia) y de deísmo (trascendencia)³. Tal fórmula fue prontamente repudiada por los intelectuales tradicionales. Se sirvieron del arsenal balmesiano y procedieron reductivamente: denunciaron el enfático espiritualismo de la filosofía nueva como el disfraz de un panteísmo spinozista, que, vergonzante o hipócritamente, o, mejor, de ambos modos querría así ocultar su crudo materialismo. En consonancia con ese guion, podía concluir uno de los más esforzados anti-krausistas católicos que

... entre el positivismo impudente y grosero [...] y el Krausismo enrevesado y altisonoro, que disfraza sus horrendas negaciones con nombres augustos, aunque de vez en cuando desarrugue los velos que ocultan su malicia, dejando al fin patente la figura del monstruo de carne que vive y se apaciente de vil lodo; en una palabra, entre el materialismo *descarado* y el mismo materialismo envuelto en las nubes del dorado incienso con que la filosofía germano-logográfica rinde tributo a sus ídolos, optaríamos sin vacilar por el primero, si no fueran ambos sistemas igualmente abominables, o mejor, si en sustancia no fueran como son un solo idéntico sistema, vestido con falacias diferentes; una sola ponzoña de la antigua serpiente, enemiga de Dios y de los hombres.⁴

En definitiva, tras del afeite espiritualista, el cuero del materialismo.

² Sobre esas denominaciones, cfr. B. URIGÜEN, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neocatolicismo*, Madrid, Editorial CSIC, 1986, pp. 13-24.

³ Cfr. R. V. ORDEN JIMÉNEZ, *El sistema de la filosofía de Krause. Génesis y desarrollo del Panenteísmo*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1998, especialmente p. 688 y ss. ("El Panenteísmo como seña de la filosofía krausiana").

⁴ J. M. ORTÍ Y LARA, "El krausismo en la Universidad de Salamanca", *La Ciencia Cristiana*, t. 16, 1880, p. 331 y s.

La cuestión de la compatibilidad entre fe católica y progreso científico se había aireado pronto, y ya el curso académico de la sección de ciencias morales y políticas del *Ateneo Científico y Literario de Madrid* de 1875 se dedicó a la siguiente cuestión: *si era cierto que las tendencias positivas de las ciencias físicas y exactas debían arruinar las grandes verdades religiosas y morales sobre que la sociedad descansa*⁵.

En las discusiones ateneístas, neokantianos y positivistas arremetieron contra el sistema de filosofía krausista, caracterizándolo como un tinglado dogmático equiparable al de la teología escolástica y culpable, también, de emborronar los límites del conocimiento humano y de frenar el progreso de las ciencias experimentales. Sin embargo, los polemistas tradicionales católicos continuaron imputando a los adeptos krausistas, sin empacho alguno, la ruina de la metafísica y del genuino espiritualismo. Las tendencias de algunos krausistas⁶, que pretendieron remozar el añejo sistema filosófico diluyendo su entraña metafísica en una vaga aspiración ética y declarando su susceptibilidad para los nuevos avances de la investigación psicológica y sociológica, acuñando para ese propósito la etiqueta de *krausopositivismo*, esas tendencias –decimos– ratificarían a los antikrausistas tradicionales en sus previsiones. Según estos, la ciencia krausista, que habría corrompido la metafísica con su pseudo-espiritualismo, abría entonces, en ese último cuarto de siglo, las puertas a los novadores de las doctrinas positivistas y darwinistas para

⁵ La otra cuestión del curso fue *si debía y podía considerarse la vida en los seres organizados como seria manifestación o resultado de la energía universal*. Cfr. F. M. TUBINO, “La crisis del pensamiento nacional y el positivismo en el Ateneo”, *Revista de España*, 28 de diciembre de 1875, p. 445 y p. 447. Sobre la discusión de esas cuestiones en el contexto de la irrupción del positivismo, cfr. E. M. UREÑA y J. M. VÁZQUEZ-ROMERO, “El pensamiento y las ideas”, en JOSÉ MARÍA JOVER ZAMORA (dir.), *Historia de España Menéndez Pidal*, t. XXXVI, vol. II, Madrid, Espasa Calpe, 2002, especialmente pp. 135-142 (“El advenimiento de la «mentalidad positiva»”).

⁶ “... principalmente el sector izquierdista integrado por Salmerón, Sampere y Miquel, Ruiz Chamorro, etcétera” (D. NÚÑEZ, *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Barcelona, Ed. Túcar, 1975, p. 99).

conseguir así cerrar, por obra de la compulsión a la repetición del error, su círculo vicioso:

No es pues antojo sino realidad positiva la evolución del idealismo panteístico de los discípulos y sucesores de Krause, y su alianza, o mejor dicho, su transformación en una ciencia que busca en el cerebro del hombre la última razón del pensamiento y del saber, y en los átomos y movimientos de la materia el principio absoluto y la esencia de toda realidad y de toda ley. [...]. No es pues maravilla que la Metafísica no haya asistido a la cita, ni que en lugar de la ciencia del espíritu inmortal se hayan sentado en cátedras de pestilencia la psicogenia, la psicofísica, la psicometría, el fisiologismo, la física del alma [...]. [...] todo lo explican por la materia y por la célula que sacan de ella, para convertirla en principio y esencia de la organización y de la vida universal [...]. Este es el monismo propiamente dicho, con que los panteístas salvan la unidad del ser, y los materialistas la explicación del mundo.⁷

La estrategia apologética

Además de entroncarla en la genealogía del materialismo, la crítica apologética de la filosofía krausista se pertrechó de un arsenal de refutaciones filosóficas dirigidas, entre otras dianas, contra su noción de ser, su tabla de categorías, su noción de certeza, su relación de fundamento, etcétera⁸. Sin embargo, esa táctica refutatoria no conllevó reconocimiento alguno de autonomía especulativa para la filosofía criticada. Siempre se alertó de que las consecuencias de esa defenestración krausista del sentido, arrojado desde algún alto ventanal de ese edificio filosófico, acabarían siendo prácticas: propalado desde las cátedras

⁷ J. M. ORTÍ Y LARA, *El Catecismo de los Textos vivos*, Madrid, Biblioteca de la Ciencia Cristiana, 1884, pp. XXVIII-XXX.

⁸ Cfr. J. M. VÁZQUEZ-ROMERO, *Tradicionales y moderados ante la difusión de la filosofía krausista en España*, *op. cit.*, pp. 171-269.

universitarias, confundirá a unos y a otros y subvertirá el orden social. Los krausistas españoles serían abogados de un buen repertorio de libertinajes, hasta criminales:

Plena y absoluta libertad en el arte para todo linaje de representaciones, aun las más obscenas; plena y absoluta libertad a la ciencia, es decir, a la enciclopedia formada en nuestro siglo por el racionalismo germánico [...]; plena libertad a la moral engendrada del panteísmo germánico; plena y absoluta libertad de religión o de cultos, sin excluir por consiguiente los que derraman la sangre de víctimas humanas sacrificadas a ídolos o dioses falsos, o inmolan ante sus aras el honor y la vergüenza, como en la antigua Chipre, he aquí, señores, en compendio, lo que pide Krause al Estado en nombre del derecho.⁹

La suficiencia afectada y la intransigencia enconada de las refutaciones, y, sobre todo, la estrategia de develamiento nudista, con maniobras –como veremos– a veces de instrucción criminal, a veces de psicodiagnóstico, indican el objetivo: diluir el sentido histórico-filosófico de la ciencia krausista y trasponer su exposición al ámbito transhistórico de la economía de la salvación.

La operación comporta dos tácticas principales de recodificación:

1.^a, que podemos denominar *filogenética*, consistente en la reconducción de la genealogía de las filosofías heterodoxas, incluyendo como una rama más a la filosofía krausista, a la figura de la heterodoxia religiosa y, en último término, a la apostasía.

La historia de las herejías y de los sofismas de la incredulidad muestra siempre a sus autores recibiendo la misma inspiración que perdió a nuestros primeros padres seducidos por el espíritu soberbio, que al descender del cielo adonde había pensado igualarse con Dios, arrastró en su caída a

⁹ J. M. ORTÍ Y LARA, *Lecciones sobre el sistema de filosofía panteística del alemán Krause, pronunciadas en La Armonía (sociedad literario-católica)*, Madrid, Imprenta de Tejado, 1865, p. 216 y s.

todo el linaje humano [...]. Los nombres mismos de herejía, cisma, protestantismo, racionalismo, impiedad, expresan claramente los esfuerzos de una legión altiva y enamorada de sí propia para romper la unidad del dogma y de las ciencias reveladas por el Verbo y enseñadas con infalible magisterio por la Iglesia.¹⁰

2.^a, que podemos denominar *ontogenética*, consistente en la reconducción de la naturaleza del error del filósofo, incluyendo como un personaje más al filósofo krausista, a la complejidad del trastorno pasional y, en último término, al pecado.

... analizad en vez de discutir, no procuréis penetrar en los misterios de aquella inteligencia, procurad desentrañar los pliegues de su corazón, sondead los abismos de su espíritu, pronto encontraréis la clave, la razón fundamental, el nervio de su negación y su sofisma, una pasión encubierta, una vida relajada, un sentimiento exacerbado, el orgullo, ese tirano de los sabios, os hará comprender la aberración de aquella inteligencia, el extravío de aquella razón, la perversión de aquella voluntad...¹¹

La inquisición doctrinal persigue, pues, arrancar el disfraz del filosofismo y dejar al desnudo el error, pero para colgarle el sambenito del sectarismo anticatólico y la coraza de la soberbia racionalista, refigurando la filosofía krausista por medio de una narrativa que recurre a arquetipos y alegorías mítico-religiosos.

Racionalismo krausista: error y vicio

El origen y evolución de las doctrinas heterodoxas es remitido por los nuevos detractores anti-krausistas al enfrentamiento

¹⁰ J. M. ORTÍ Y LARA, *El racionalismo y la humildad*, Madrid, Imprenta de Tejado, 1862, p. 90 y s.

¹¹ A. PIDAL Y MON, "El error y la buena fe", *La Defensa de la Sociedad*, t. 3, 1873, p. 455.

suprahistórico y suprafilosófico entre una corriente racionalista y una corriente cristiana¹². Ese antagonismo cobra sentido alegórico en el escenario de la historia de la salvación: “¡Ah!, ese espíritu que ahora les pierde, perdió a nuestros primeros padres, diciéndoles: *seréis como dioses*; dioses quieren ser esos discípulos deslumbrados de Krause; pero no tienen presente la historia de aquel gran rey que quiso ser Dios, y convirtiéndose en bestia”¹³. En este guiso apologético, si a esos ingredientes míticos añadimos el efecto dogmático de la progresiva entronización del neotomismo¹⁴ –filosofía íntegra ante el error: filosofía perenne, y la única concorde con el magisterio católico: filosofía católica–, la contraposición entre error y verdad adquiere figura en el antagonismo de sus personajes: “...la razón iluminada por la fe se llama Santo Tomás de Aquino: la razón enemiga de la fe se llama Federico Krause”¹⁵.

Sin embargo, a pesar de esa consideración genérica del error como racionalismo, la corriente heterodoxa no discu-

¹² “Observando con sintética mirada el vasto campo histórico de la filosofía, no es difícil distinguir y señalar dos grandes corrientes que resumen su larga y compleja marcha a través de los siglos. Hay una corriente que apellidaré esencialmente *racionalista*, y hay otra corriente que apellidaré esencialmente *cristiana*” (*Discursos leídos ante la Real Academia de C. C. Morales y Políticas en la recepción pública del Excmo. e Ilmo. Sr. Arzobispo de Sevilla Dr. D. Zeferino González, de la Orden de Santo Domingo, el día 3 de junio del año de 1883*, Madrid, Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1883, p. 9).

¹³ “Discurso pronunciado en la Sociedad Literario Católica «La Armonía» el 3 de Diciembre de 1864”, en: *Obras de D. Antonio Aparisi y Guijarro. Discursos políticos y académicos*, t. 2, Madrid, Imp. de la Regeneración, 1873, p. 560.

¹⁴ Cfr., para la escena política, social y cultural italiana, L. MALUSA, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, vol. II: *Testi e documenti per un bilancio del neotomismo. Gli scritti inediti di Giovanni Maria Cornoldi (Autobiografia – La controversia con Angelo Secchi)*, Milano, Istituto Propaganda Libreria, 1989, especialmente, pp. 27-41: “Il neotomismo non riconosce alla filosofia né lo *status* di disciplina che si muove entro la dinamica della fede, senza soffermarsi in alcuna scuola, né lo *status* di disciplina autonoma. Esso vede nel filosofare l’esercizio di dimostrazione e il consolidamento d’un patrimonio di verità fissate sì nel corso storico della Chiesa, ma idealmente presenti da sempre” (p. 29).

¹⁵ A. APARISI Y GUIJARRO, “Discurso pronunciado...”, en *Obras*, t. 2, *op. cit.*, p. 560.

riría por un solo cauce, ni desembocaría en el mismo delta. Todo lo contrario del discurso unitario de la ciencia cristiana, que confluiría mansamente en el neotomismo. Como la resaca de una enfermedad autoinmune, el racionalismo, y también, por supuesto, el racionalismo krausista, se revuelve y se agrede y ataca a sí mismo. Se compone así una escena de división interior, de guerra civil, según el dictamen bonaldiano que concluye que "... cette histoire [de la filosofía], comme celle des Etats populaires, n'est qu'une histoire de guerres et de révolutions..."¹⁶. En ese marco el pluralismo filosófico queda retratado como protestantismo filosófico, "...no de otro modo que la inspiración de los protestantes mostró desde un principio que no procedía del Espíritu Santo, atendida la innumerable variedad y contradicción de estos sectarios"¹⁷.

La estirpe del llamado racionalismo moderno no sería propiamente estirpe singular; no es tronco, menos aún raíz, sino que, en realidad y como veremos, sus movimientos, sus escuelas, son estirpes heterogéneas, son esquejes sin origen, sin genealogía, sin comunión ni comunidad, que, no obstante, habrán de ser extirpados.

Ahogados en ese marasmo de doctrinas y sectas, resulta claro que los nuevos filósofos no puedan alcanzar claridad de sentido o inteligibilidad alguna. Además, esa confusión sería amplificada por la introducción de una copia de neologismos que acabarían por alterar y corromper la salud de la lengua, al embutir en ella germanismos sin ton ni son. Si se daba ya por refutada doctrinalmente a la filosofía krausista, también se celebró la censura de su jerga: "sólo faltaba a *la ciencia* [krausista] ser examinada como perturbadora de nuestro rico idioma castellano...". El diagnóstico descubre también en la forma el engaño tras la ilusión:

¹⁶ *Oeuvres de M. de Bonald*, t. 8, Paris, Le Clere, 1818, p. 60 (*Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, t. 1).

¹⁷ J. M. ORTÍ Y LARA, *El racionalismo y la humildad*, *op. cit.*, p. 208.

... cuando los partidarios de la culta germani-parla quieren expresar un concepto que, dicho en términos llanos y precisos, resultaría demasiado crudo, lo envuelven y como lo enharinan entre enrevesados barbarismos, por idéntica razón que nuestros primeros padres usaron de la hoja de la higuera después de cometer el pecado paradisiaco.¹⁸

Esos dos cargos contra el racionalismo krausista –*uno*, división sectaria, y *dos*, confusión lingüística–, una vez trenzados, tramados, complotados, facilitarán el desplazamiento de la discusión filosófica hacia la retórica apologética. Sólo falta, para estar en condiciones de acreditar la insustancialidad teórica, pero a la vez la perversidad práctica de la doctrina filosófica, la disolución del error doctrinal en vicio pasional. El titanismo, el prometeísmo que se diagnostica en la corriente racionalista, se certificará en la filosofía krausista cuando se notifique su pretensión de constituir un sistema absoluto de la ciencia fundado en una intuición intelectual del *ser* o *Dios* (*Wesen*). Lejos de apuntar esa aspiración, como sugirieron algunos, una proclividad que la haría simpática a la tradición mística castellana¹⁹, los detractores tradicionales del krausismo no titubearon en identificar entonces el trastorno psíquico y moral del sabio racionalista: “la delectación satánica del orgullo halagado por la filosofía que hace decir a sus discípulos lo que Jesucristo de sí mismo: *Ego sum veritas*”²⁰.

¹⁸ M. DE GÓNGORA, “Discurso del señor Barrantes en la Academia Española”, *La Defensa de la Sociedad*, núm. 135, 1 de mayo de 1876, p. 187.

¹⁹ “Y aquí no puedo menos de hacer notar que el señor González Serrano, el cual, si hoy se deja seducir por los positivistas, fue discípulo de Krause, tendrá que reconocer cierta analogía entre el procedimiento de su antiguo maestro y el de nuestros místicos españoles. Sin duda Krause hubo de tomar algo de ellos, o si no, de los alemanes y flamencos, como Eckart, Tauler y Ruisbrochio” (J. VALERA, *Obras completas*, t. 2, Madrid, Aguilar, 1942, p. 1577). Acerca de las opiniones del novelista sobre la filosofía krausista, cfr. J. M. VÁZQUEZ-ROMERO, *Tradicionales y moderados ante la difusión de la filosofía krausista en España*, op. cit., pp. 273-420.

²⁰ J. M. ORTÍ Y LARA, “El krausismo en la Universidad de Salamanca”, *La Ciencia Cristiana*, t. 16, 1880, p. 236

El babelismo filosófico

La figuración de esa trenza, de esa trama, de ese complot, cuenta ya con un arquetipo mítico-teológico: *la torre de Babel*, “porque allí embrolló Yahveh el lenguaje de todo el mundo, y desde allí los desperdigó por toda la haz de la tierra” (*Gen.* 11, 9).

La verticalidad del orgullo racionalista es tronchada, abatida, arruinada, al modo como lo fue la torre. Si el develamiento del panteísmo decimonónico como materialismo dieciochesco podía aún concebirse como un argumento con marchamo crítico, por cuanto alude a episodios filosóficos, su enjundia es ajena a la historicidad filosófica, propia de un acronismo de índole apologética, que recurre a imágenes míticas para facilitar contraposiciones netas, mondas y lirondas, como, por ejemplo, esa que enfrenta la *humildad* cristiana con la *soberbia* racionalista.

A continuación, presentaremos un par de testimonios que ilustran esa peripecia polémica, que se espigan no de las pesadas refutaciones de los campeones del anti-krausismo, donde también los hallaríamos, sino de las páginas de la prensa diaria del catolicismo tradicional, para refrendar así su difusión y éxito:

El primero, extraído de un artículo titulado “La nueva Babel” del diario *El Pensamiento español*:

El Diluvio había purificado la tierra, dejando con vida sobre ella solamente a la familia del justo; la confusión de las lenguas arrojó a los hombres a unos lejos de otros, precisados a buscar pasto para sus ganados, disputándolos a las fieras, pereciendo en este combate de muchos siglos la riqueza de la primera civilización [...].

[...]

¿Se reproducirá en nuestro tiempo ese gran castigo de la justicia divina y habremos de sufrir también ahora otra confusión de lenguas?

Mucho lo tememos, mirando a lo que sucede. ¿Quién de nosotros entiende ya a su vecino?

No hablemos de la filosofía, en donde la secta ahora más pujante, habla esa gerigonza [*sic*] bárbara y torpe que ni los

iniciados en sus misterios pueden descifrar enteramente, que habla de Dios sin creer en Dios, y del espíritu sin creer en el espíritu, que es panteísta y, sin embargo, a veces oye Misa, y ha extendido en los horizontes á donde alcanza su influencia unas tinieblas semejantes a las de Egipto, en las cuales se ciegan cuantas inteligencias se someten a su acción maléfica.²¹

Y el segundo, de una serie titulada “Coloquios de actualidad”, que narra, desde las páginas de la *Revista católica de España*, el diálogo que enfrenta al racionalista “Luis” con el neocatólico “Carlos”:

Luis. Ya vuestro escolasticismo pasó a la historia. El progreso de la ciencia moderna condena esos anacronismos. Pero dejando aparte la cuestión de las escuelas, y teniendo en cuenta que yo quiero escribir para el siglo en que vivo, ¿qué te parece mi pensamiento?

Carlos. Una torre de Babel.

Luis. ¿Te burlas?

Carlos. ¡Libreme Dios! No precisamente la tuya, sino todas las obras de la llamada civilización moderna, me presentan la construcción de la torre de Babel, y esto por dos caracteres: por la altivez de los operarios y por la confusión con que Dios castiga sus insensatos proyectos.²²

Y es que la nueva babel filosófica no sólo disgregaría materialmente la lengua primigenia en lenguas varias, sino que disgregaría formalmente el propio sentido inteligible en un relativismo práctico:

...esta división de los idiomas modernos en lo que constituye su parte formal, o sea en el orden de los pensamientos, y por consiguiente la horrible confusión que de ella nace, refiriéndose no tanto a las cosas del mundo material, como al sistema de las cosas morales, políticas y religiosas,

²¹ “La nueva Babel”, *El Pensamiento Español*, 30 de julio de 1873.

²² F. J. SIMONET, “Coloquios de actualidad”, *Revista católica de España*, t. 3, 1872, p. 41.

es decir, a aquellas en que más importa a los hombres vivir unidos y concertados por el vínculo de la verdad, poseyendo todos unos mismos bienes inteligibles²³

De seguir esa lógica, habríamos de presumir que esos polemistas tradicionales hablarían, ¿no?, la lengua preababélica, ufanos como parecen de hurtarse *a la confusión de las lenguas*, esto es, a las tribulaciones de la traducción que aquejan a las jergas racionalistas; exentos como parecen de *la división de los pueblos*, esto es, de la conflictividad que conllevan las tribulaciones de la interpretación que padecen las sectas filosóficas. Eso parecería. Escuchemos, si no, el siguiente fragmento de editorial, que, aunque si bien no relativo a la polémica filosófica, sino a la “cuestión romana”, es bien ilustrativo y sin dificultad transponible a nuestro contexto, puesto que ya –como sabemos– en el guion apologético se instituye el error doctrinal como la causa formal no sólo del desvarío científico, sino también de la corrupción moral, social, política y religiosa:

Juntos y entendiéndose perfectamente han estado los revolucionarios, mientras hacinaban materiales para construir la gran Babel demagógica que pensaban levantar sobre las ruinas del Vaticano; juntos y entendiéndose los ha dejado Dios mientras construían parte del edificio; pero de repente ha confundido sus lenguas y los ha dispersado. [...].

En cuanto a la dispersión de los soberbios obreros, parece ya hecho evidente [...]: Víctor Manuel contra Garibaldi, Garibaldi contra Roma, Napoleón contra las Dos Sicilias, Mazzini en busca de la demagogia universal, Rusia hacia el Oriente, Prusia a la zaga de Rusia, Austria hacia Inglaterra, Inglaterra contra todos y por sí misma. [...].

En cuanto a su confusión de lenguas, es más evidente todavía. Napoleón habla como defensor del Pontificado, y no siendo éste su lengua propia, por nadie es entendido. Víctor Manuel lanza un grito de guerra contra los mismos a quienes

²³ J. M. ORTÍ Y LARA, “Las dos ciudades”, *La Ciudad de Dios*, t. 1, 1870, p. 92.

dice, en el instante mismo de amenazarlos, que prosigue el mismo fin que ellos [...].

[...]

[...] los católicos son los únicos a quienes no alcanza ni la dispersión de gentes ni la confusión de lenguas; ellos no han puesto mano en la edificación de Babel: cuando la llanura de Senaar esté ya evacuada por todos los obreros, los católicos solamente estarán allí para triturar hasta el último ladrillo y levantar sobre las ruinas de la ciudad desierta el inmaculado templo de Dios.²⁴

Nacional-catolicismo... filosófico

Sin embargo, la propia intransigencia del neotomismo, que se va a instituir como paradigma filosófico católico, es síntoma de que la erección del nuevo templo con un solo labio, con una sola lengua, sobre las ruinas de la torre, no será tan sencilla. ¡Qué remedio!, habrá que traducir los propios textos, o abominar de las traducciones de los otros, lo que no es sino traducir; habrá que distinguir la propia genealogía, u oponerla a las genealogías de los otros, lo que no es sino dividir. Y, así, seguir traduciendo, aunque parezca que no se traduce; y así, seguir dividiendo, aunque parezca que no se divide. ¡*Babel!*, ¡*confusión!*

²⁴ G. TEJADO, *El pensamiento español*, núm. 817, 27 de agosto de 1862. Preguntémonos en qué se diferenciarían la edificación de la *torre* y la edificación del *templo*, erecciones rivales y sucesivas, pero especulares, de la universalidad y de la identidad, de la razón. ¿Cabría pensar, leyendo el texto del revés, en una dialéctica en la que la negatividad de la razón particular *revolucionaria* mediara la abstracción de la razón universal *vaticana*? La construcción de la torre universal –de la filosofía católica–, que el significativo fallido (*Babel*) colapsa, será relevada por la construcción de las fortalezas nacionales –de las filosofías nacionales (cfr., *infra*, nota 29)–, desde cuyas murallas avistar al otro, antes de salir a campo abierto, al espacio de la historia, y una vez determinado el límite (la frontera) como negación, el nuevo proyecto universal como guerra mundial y, a su vez o a la vez, una vez asumido el límite, como guerra civil.

La dificultad de la asimilación de la filosofía krausista ya había sido objeto de discusión por sus propios adeptos, quienes, incómodos con la traducción de los textos krauseanos, habían achacado esa dificultad a la minusvalía de la tradición cultural española, sensible y representativa, rezagada en comparación con la de los pueblos nórdicos, ideal y racional; de manera análoga, la lengua española ofrecería un carácter pasivo y disarmonico comparada con el carácter analítico y científico de la lengua alemana. Los primeros krausistas españoles lamentaron que el espíritu y la lengua españolas fueran minusválidas para la expresión científica, achaque debido ya a la prevalencia del sentimiento sobre la razón, y a la represión teocrática²⁵.

Esa comparativa, que arrojaba un saldo desfavorable, encontró su contrapunto en la reacción de algunos, que, sobre el trasfondo de las denuncias doctrinales del krausismo español, denunciaron las lingüístico-literarias como síntomas de la alergicidad del idioma español a esas filosofías, y ello en virtud de su intrínseca catolicidad:

¿Quién sabe si el castellano sigue siendo el más puro y vigoroso de los elementos de nuestra nacionalidad, porque es el intermediario entre nuestro pueblo y Dios, relaciones destinadas a no romperse nunca? ¿No recordáis cuánta energía, cuán indómita resistencia ha opuesto siempre a las pre-

²⁵ Cfr. E. M. UREÑA, *Cincuenta cartas inéditas entre Sanz del Río y krausistas alemanes (1844-1869). Con introducción y notas*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1993, cartas 6, 7, 8, 17, etc.; cfr., también, J. M. VÁZQUEZ-ROMERO, "Cuestiones debatidas en torno a la escritura krausista", en E. M. UREÑA Y P. ÁLVAREZ (Eds.), *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*, Madrid, Parteluz y Universidad Pontificia Comillas, 1999, pp. 277-312, esp. 278-285. Por supuesto, llegó el momento en que los krausistas españoles se preocuparon por vindicar una tradición filosófica hispánica y de acomodar en ella a su filosofía: cfr., como ilustración, F. DE CASTRO, *Cervantes y la filosofía española*, Sevilla, Imp. de Gironés y Orduña, 1870, donde se pretende excogitar una filosofía cervantina, en la que en ocasiones se opondría el misticismo ("don Quijote") al sensualismo ("Sancho"), pero en la que también soplaría una aliento armónico (*Trabajos de Persiles y Segismundo*) por el que se haría afín, entre otras, a la filosofía krausista (cfr. una noticia más amplia en J. M. VÁZQUEZ-ROMERO, *Tradicional y moderados... op. cit.*, pp. 390-395).

varicaciones, él, tan dócil y flexible [...]. No pueden, pues, los filósofos culti-germanos huir de un triste dilema [...]: o confiesan que de lleno les comprende la sentencia ya alegada de San Buenaventura, y que se explican mal porque no piensan bien, o que es demasiado grave nuestra lengua para prestarse a las grotescas supercherías, a las impúdicas disociaciones que quieren imponerle para que niegue ¡insensatos! a su Dios. ¡Sí! que el principal objeto de esta gimnasia empírica es atacar al Catolicismo por la espalda, y noble, creyente, mística, nuestra lengua repudia el filosofismo, porque en ella cada palabra tiene su historia ejemplar, limpia, concreta y a las veces santa [...]. Por eso, cuando tal vez a traición la vencen, cuando la torturan, muéstrase, según la acabáis de ver, como un mártir...²⁶

Es cierto que el regeneracionismo científico-filosófico del primer krausismo español, que mucho o todo lo fiaba al arraigo de esa filosofía extranjera para la regeneración científica del país, convirtiéndola en criterio superior para las reformas legales dirigidas a la transformación de los estudios universitarios, se metamorfoseará, tras la amarga experiencia del sexenio revolucionario, en un regeneracionismo pedagógico, que descrea de los cambios legislativos abruptos y confía en la escuela de los primeros años para la transformación paulatina y orgánica del país (invocamos, ¡claro!, a la *Institución libre de Enseñanza*)²⁷.

Pero también en el ambiente neocatólico el babelismo erosiona el monolitismo ideológico del neotomismo, que chocará

²⁶ “Del estilo y de los conceptos de nuestros filósofos contemporáneos. Discurso del Excmo. Sr. D. Vicente Barrantes”: *Memorias de la Real Academia Española*, t. 5, Madrid, Imprenta de Manuel Tello, 1886, p. 485 y s.

²⁷ Cfr. J. M. VÁZQUEZ-ROMERO y D. MANZANERO FERNÁNDEZ, “Francisco Giner de los Ríos y la Regeneración nacional: de la universidad a la escuela”, *Canelobre*, otoño 2009, núm. 55, pp. 28-45. Cfr., sobre el pensamiento gineriano: J. M. VÁZQUEZ-ROMERO, “Dos en uno: el concepto del estado individual krausista y su relevancia biopolítica”, en Id. (Coord.), *Francisco Giner de los Ríos. Actualidad de un pensador krausista*, Madrid, Marcial Pons, 2009, pp. 27-82; y D. MANZANERO FERNÁNDEZ, *El legado jurídico y social de Giner*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2016.

contra la perspectiva nacionalista –*el criterio histórico y popular*–, obligando a simbiosis post-babélicas. Prueba de ello fue lo acaecido en la conocida como *polémica de la ciencia española*, en la que brilló la erudición menéndez-pelayina. El campeón católico arremetió contra krausistas y filokrausistas, que cuestionaban o negaban la existencia de una tradición española científico-filosófica, y se acogían al dicerio que condenaba a la nulidad, o casi, a la tradición cultural nacional²⁸.

Sin embargo, a la par, otro frente se abrió, pero éste dentro de las propias filas de la inteligencia católica tradicional. Ya no hablaban una misma lengua, ya no se unían en un mismo pueblo, pues se pleiteaba en torno a cuál era la propia tradición en un ambiente claramente post-babélico: “No se trata...” –no se trataría ya...– “... de volver los ojos a una ciudad que quede a la espalda, con peligro de convertirnos en estatua de sal como la mujer de Lot...” –*Sodoma*, pero también, ¿por qué no?, la ciudad arruinada, la torre arruinada de la llanura de Senaar– “... sino de conseguir con amor de hijos la ciudad espiritual en la que nacimos, y compararla con otras ciudades cuyos muros se levantan enfrente” –y compararla con otras ciudades de otros llanos, que bien pudieran correr la misma suerte, por mor de esas comparaciones, que Sodoma, como Gomorra, Adma y Zeboim (*Deut.* 29, 23)²⁹.

²⁸ “Según que, por ejemplo, el Estado ampare o niegue la libertad de la ciencia, así la energía de un pueblo mostrará más o menos su peculiar genialidad en este orden y podrá darse el caso de que ahoga casi por completo su actividad, como ha sucedido en España durante tres siglos” (G. DE AZCÁRATE Y MENÉNDEZ, “El Self-Government y la Monarquía doctrinaria”, *Revista de España*, t. 49, núm. 194, 28 de marzo de 1876, p. 149).

²⁹ M. MENÉNDEZ PELAYO, *La Ciencia española*, t. 2 (Ed. Nacional t. 59), Madrid, CSIC, p. 356. No obstante, la empresa menéndez-pelayina de regeneración científica nacional se ha podido retratar como una de las promociones fundacionales de otra torre, la de la filosofía española: “Desde la formulación de aquel romántico y nacionalista ideal se han ido levantando andamios y afianzando pilares, subiendo plantas, colocando ladrillos e incluso perfilando muros; algunas partes han tenido que ser replanteadas y hubo que demoler otras, cuando tardaban en caerse solas; surgieron generosos inversores y animosos capataces, y mientras varios obreros

El empeño menéndez-pelayino de reivindicación de la riqueza intelectual y filosófica española engrosará la nómina

holgazaneaban por la obra o se iban de ella, otros más concienzudos tallaron sólidos sillares o levantaron rápidos tabiques; incluso hubo quién se apresuró a colocar el ramo que corona los edificios terminados, aun cuando plantas enteras permanecieran todavía en esqueleto” (G. BUENO SÁNCHEZ, “Sobre el concepto de «Historia de la filosofía española» y posibilidad de una filosofía española”, *El Basílicio*, 2.^a Época, n.º 10, 1991, p. 3). Esa arquitectura monumental estaría siendo víctima de una promoción incontrolada de primeras o segundas viviendas, que no contaría con plan urbanístico alguno y cuya burbuja inmobiliaria bien pudiera estallar, “... sobre todo después de la reparcelación autonómica de España, hemos podido ver cómo algunos de los que pretendían demoler aquel único edificio de la historia de la filosofía española no actuaban movidos por algún feroz conservacionismo, sino que buscaban levantar, en lugar suyo, varios chalets, adosados los unos, independientes los otros” (id.). Es que no se trata de mantenerse a *escala nacional* (cfr. p. 18), sino “a otra escala”. Pero, ¿no es la escala y, por ende, la proporción, la analogía, la ratio, la atribución a un primero –la lengua española, que en ese artículo se postula como primer analogado de un concepto de filosofía española–, aquello que permite escalarlo todo, aquí y allá, antes y después, en una colonización o traducción absoluta que abduce lo extraño y subsume lo extranjero en lo mismo de lo propio: asimilando, incorporando y dando forma a la materia, y tomando posesión de lo no originario. ¿Es suficiente con apartar de sí el cáliz del nacionalismo?: “... tenemos un criterio capaz de justificar (desvinculado además de todo presupuesto nacionalista explícito o implícito [...]), como propios de la Historia de la filosofía española, la importación de muchos *materiales filosóficos* para su procesamiento lingüístico que no estuvieron originalmente escritos en español, pues todo lo que tenga que ver con la formación de los textos filosóficos españoles podrá pertenecer a la Historia de la filosofía española” –¿y qué, ya sea porque es modelo, o réplica, o materia, o tendencia, o instrumento, o indicio, o tropo, etc., podría *no tener que ver*? ¿Cómo seguir refiriéndonos a lo propio, si es que no parece haber nada impropio?: “... que todo lo que hay que hacer [...] es conocer y asimilar todo lo demás sin agotarnos en la contemplación de nuestro ombligo, pero tampoco olvidando que lo tenemos” (p. 25). La apropiación de tanto “material filosófico” inesencial –los ladrillos y el betún de la torre– y la arquitectura y albañilería de la traducción, conllevarían, a la vez, la rememoración de lo propio, “nuestro ombligo”, que se enrolla sobre sí mismo como la ciudad en torno a la torre. Pero el ombligo es, precisamente, la cicatriz que ha dejado el corte, la depresión que ha dejado el corte, estigma y falta que no debemos olvidar, pero, ¿qué es tener en propio un estigma y una falta: “nuestro ombligo”? Así como se suturan garganta y oreja, también lengua y ombligo, porque, ¿no se convierte ese ombligo, “nuestro ombligo”, en el tímpano, sordina del afuera y amplificador del adentro? (“Mais il s’agit inlassablement de l’oreille, de cet organe distinct, différencié,

castiza con especies variopintas, aun limitándonos al siglo XVI, como

el *lulismo*, la más completa y pujante de todas ellas [...]. Llega a su apogeo el *escolasticismo* en sus diversas sectas de *tomistas*, *escotistas*, etc.; brota lozana y vigorosa la de los *suaristas* ...

Y saliendo del campo escolástico, que conozco mal, y del que en ocasiones, instintivamente me aparta algo de aquella *santa ira* que dominaba a los humanistas del Renacimiento, repulsión en mí más poderosa que la corriente *tomista*, hoy avasalladora, dirijamos la vista a la falange brillantísima de *peripatéticos clásicos*...

... Si tienen que envidiarles nada nuestros filósofos [a las doctrinas de Pomponazzi, Telesio, Bruno y Campanella], V. lo sabe, amigo mío [se dirige a Gumersindo Laverde Ruiz, su mentor en la reivindicación de la *ciencia española*], que tantas veces se habrá detenido, como yo, en la contemplación y estudio de los tratados admirables de Luis Vives...

Próximo a Vives debemos colocar al sevillano Fox Morcillo...

De siglo de oro filosófico habrá de calificar al siglo XVI quien conozca, siquiera someramente, las obras de los *ramistas españoles* [...]. Y a punto a novedad y extrañeza de

articulé, qui produit l'effet de proximité, de propriété absolue, l'effacement idéalisant de la différence organique. C'est un organe dont la structure (et la suture qui le tient à la gorge) produit la leurre apaisant de l'indifférence organique. Il suffit de l'oublier —et pour cela de s'y abriter comme dans la plus familiale demeure— pour crier à la fin des organes, des autres) (J. DERRIDA, "Tympan", en *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. X). Corte del cordón umbilical que me ligaba a la placenta imperial y que provoca la caída, la decadencia, pues, "por nuestra parte, reconocemos, desde luego que las razones por las que no existe una gran tradición académica de filosofía española [...] se encierran en [...] la España que tras el Imperio se desliza a un decadente aislamiento..." (p. 24); por tanto, nada de mirar hacia atrás como la mujer de Lot, nada de mirarnos el ombligo, pues nos quedaríamos de piedra, o de sal, ya ni peninsulares, isleños, pero no olvidar esa circuncisión que nos separa y nos determina, nos pone frente, de frente y enfrentados a lo que ya es el resto (las *otras naciones*), puesto que el recuerdo de ese ombligo del mundo, del imperio, nos permitiría retener, reintegrar o, al menos, poner entre paréntesis, traduciendo, ese *resto*.

opiniones, pocos libros pueden compararse con el del portugués Sánchez *Quod nihil scitur* [...]. ¿Qué diremos de Gómez Pereira, *cartesiano* antes que Descartes [...]; del divino Vallés [...]; de Huarte [...]; de doña Oliva [...]. ¿Qué de nuestros innumerables moralistas, secuaces de Séneca y *estoicos* a su manera [...]? ¿Y qué de nuestros místicos...?³⁰

Enfrente, enfrentados a esa ansia nacionalista, *nacional-filosófica*, se plantan aquellos católicos que, alarmados ante tal barahúnda de doctrinas, suscriben el unitarismo neotomista, ese frente al que el polígrafo reaccionaba con *santa ira*.

En primer lugar, porque la historiografía menéndez-pelayina les parecía demasiado humana o humanista por coqueta, al nacionalizar doctrinas con dejes heterodoxos, debiendo, en vez de flirtear con damas dudosas, contentarse con la propia. Por ello se recomienda que

vuelva a leer el señor Menéndez Pelayo con ojos preocupados la Encíclica *Aeterni Patris*, y no podrá menos de ver allí expresamente confirmadas todas estas glorias [de la filosofía tomista] por la palabra autorizada del Sabio Pontífice León XIII. Luego no debe manifestarse extraño a todas estas glorias el ínclito literato, a fuer de buen católico y de filósofo obsecuente al magisterio de la Iglesia. Desgraciado de nuestro polemista si, por dejarse llevar por sus preocupaciones humanistas, renuncia por su parte a esta gloria de la religión y de la ciencia, que es también por esto mismo la gloria del orbe católico, y muy secundariamente la gloria de mi casa y de mi Orden.³¹

Pero, además, porque no haría falta, para el caso de la genealogía filosófica española, andar dirimiendo entre legítimos y naturales:

³⁰ M. MENÉNDEZ PELAYO, *La ciencia española*, ed. cit., t. 1 (Ed. Nacional t. 58), pp. 31-36.

³¹ J. FONSECA, "Contestación de un tomista a un filósofo del Renacimiento", en M. MENÉNDEZ PELAYO, *La ciencia española*, t. 2 (Ed. Nacional, t. 59), cit., p. 167.

¿Hubo *filosofía española*? Sí, la hubo, mayor que en alguna otra parte, salvo Italia, patria de Santo Tomás. ¿Fue ésta la mayor manifestación de nuestro genio? Sí; que nunca alcanzó España gloria más grande que la que le dieron sus teólogos escolásticos en el siglo xvi. En la ruina de toda verdadera filosofía a la que asistimos, ¿debemos volver los ojos a la filosofía española? Sí, porque esta filosofía es la *perennis philosophia* de la que nos habla Leibnitz, la única verdadera, la única completa, la única católica, entendiendo por católica, no la que salva el catolicismo *quoad substantiam*, en cuanto no se opone a él, sino la que informa al catolicismo, como informa el alma intelectual al cuerpo humano hasta en sus más apartados e imperceptibles átomos.³²

Filosofía... nacional... católica...

³² A. PIDAL Y MON, "Dos artículos sobre las cartas anteriores. Artículo II", en M. MENÉNDEZ PELAYO, *La ciencia española*, t. 1 (Ed. Nacional, t. 58), ed. cit., p. 122.

IL SECOLARE DIBATTITO TRA SCIENZA E RELIGIONE EN ITALIA

LUCIANO MALUSA
Universidad de Génova

RESUMEN: *Este artículo se limita a ilustrar la relación entre algunas actitudes de la filosofía cristiana desarrollada a lo largo del s. XIX y la resonancia de las ciencias positivas, en particular de la física y la astronomía entre las filas del clero italiano. Durante dicho siglo y en los ambientes católicos la filosofía y la ciencia eran ejercitadas mayoritariamente por sacerdotes y religiosos. No se abordarán aquí las reacciones católicas a la difusión de la prospectiva darwiniana y aún menos la difusión del materialismo científico en la versión de Marx y Engels, en cuanto dicha perspectiva no tiene que ver con el desarrollo de la ciencia entendida en sentido moderno, sino solamente una cierta idea de "cientificidad" en el ámbito de las ciencias sociales. Este análisis se concentrará por tanto sobre la cultura italiana, y sobre algunas figuras de sacerdotes que tuvieron un papel relevante en Italia, sobre todo en la segunda mitad del s. XIX. Nuestro punto de referencia será el punto de vista de la Iglesia como institución y las posturas adoptadas por algunos pensadores para defender, desde el punto de vista filosófico y racional, la totalidad del dogma católico. Positivismo, cientifismo y materialismo fueron objetivo de las condenas y de los ataques por parte de las autoridades de la Iglesia y de los pensadores católicos "observantes". En definitiva se trató de contrastar las*

tendencias que acomunaban la globalidad, y cuestionar algunos méritos científicos sin duda relevantes. Esta situación complicó en gran medida el cuadro del conflicto entre ciencia y religión, puesto que, en Italia, no existió homogeneidad de puntos de vista sobre la ciencia experimental entre los pensadores católicos y el clero.

ABSTRACT: *This article limits itself to illustrating the relations between some strands of Christian philosophy developed throughout the 19th century and the resonance of positivist sciences, in particular physics and astronomy, among the ranks of the Italian clergy. During that same century, in Catholic circles, philosophy was mostly exercised by priests and religious individuals. The reactions of Catholicism to the prospect of the spread of Darwinism shall not be considered here, and event less so the spread of Marx and Engels's version of scientific materialism, in that these have little to do with the development of science as understood in the modern sense but merely a certain idea of "scientificity" in the field of the social sciences. This analysis shall concentrate on Italian culture and on the figures of certain priests that had important roles in Italy, in particular in the second half of the 19th century. Our point of reference shall be the point of view of the Church as an institution and the postures adopted by certain thinkers to defend the totality of Catholic dogma from philosophical and rational points of view. Positivism, scientism and materialism were subject to condemnation and attack on the part of the Church authorities and "observant" Catholic thinkers. Ultimately, it consisted of opposing trends that combined globality and a questioning of some scientific merits that were undoubtedly relevant. This situation significantly complicated the framing of the conflict between science and religion, given that in Italy there was no homogeneous perspective on experimental science shared by Catholic thinkers and the clergy.*

1. Le scienze sperimentali e il clero italiano

Dovendo prendere la parola in questo seminario su un tema tanto vasto ed impegnativo, entro un ciclo di seminari che portano quale titolo *Religione, laicità e società nella storia contem-*

poranea in Spagna, Italia e Francia, ho pensato di proporre all'attenzione dei partecipanti una questione dibattuta in Italia nel corso del secolo XIX, che inquadra il rapporto tra la religione cristiano-cattolica, con i suoi dogmi, ed il suo clero, e la diffusione delle concezioni scientifiche nell'ambito della cultura di Spagna, Francia ed Italia.

Mi limiterò ad illustrare il rapporto tra alcuni atteggiamenti della filosofia cristiana sviluppatasi nel corso del secolo XIX e la risonanza delle scienze positive, in particolar modo la fisica e l'astronomia, nelle file del clero italiano. Il secolo XIX vede, tra i cattolici, la prevalenza di sacerdoti e religiosi nell'esercizio della filosofia e della scienza. Non mi occuperò delle reazioni cattoliche alla diffusione della prospettiva darwinistica. E meno che meno mi occuperò della diffusione del materialismo scientifico nella versione di Marx ed Engels, in quanto quella prospettiva non riguarda lo sviluppo della scienza modernamente intesa, ma solo una certa idea di "scientificità" nell'ambito delle scienze sociali. L'attenzione mia sarà concentrata sulla cultura italiana, e su alcune figure di sacerdoti che ebbero un ruolo rilevante in Italia soprattutto nella seconda metà dell'Ottocento. Tratterò prevalentemente dell'ambito italiano, ma alcune controversie cui faccio cenno toccarono anche l'ambito francese e pure quello spagnolo. Mi collocherò dalla parte della Chiesa-Istituzione, e seguirò le posizioni di alcuni pensatori i quali ritennero di fare alcune scelte particolari per difendere dal punto di vista filosofico e razionale il complesso del dogma cattolico. Positivismo, scientismo e materialismo furono gli obiettivi delle condanne e degli attacchi da parte delle autorità della Chiesa e dei pensatori cattolici "osservanti": nel contrastare quelle tendenze si fece d'ogni erba un fascio e si posero in questione anche acquisizioni scientifiche indubbiamente rilevanti.

Questa situazione complica il quadro del conflitto tra scienza e religione, in quanto, in Italia, non vi fu una posizione univoca nei pensatori cattolici e nel clero nei confronti della scienza sperimentale. Sul problema della liceità da parte di diversi esponenti del clero di praticare con decisione i metodi scien-

tifici, con ricerche anche avanzate, sorsero polemiche. Furono numerosi i pensatori cattolici i quali si mostrarono consapevoli che la lotta al materialismo (ed al positivismo) non poteva nascondere i passi rilevanti compiuti dalla ricerca scientifica sia in ambito fisico-astronomico che in campo biologico. Il conflitto tra scienza e religione nella seconda metà dell'Ottocento fu anche, in un certo senso, un conflitto interno al cattolicesimo. Io vorrei portare esempi desunti dalle mie ricerche.

Ricordo che proprio qui in Roma, all'Istituto Germanico di Villa Sciarra, ho presentato in un convegno tenutosi il 10-11 novembre 2011, le riflessioni di carattere psicologico di Antonio Rosmini nel contesto del delinearsi della psicologia scientifica alla metà del secolo XIX, ed ho fatto notare che l'impostazione ancora sostanzialmente filosofica del pensatore di Rovereto non escludeva un interesse forte per la fisiologia, e pure per i fenomeni psicologici paranormali, in quei tempi piuttosto studiati¹. La "psicologia senz'anima" non era certamente praticata da Rosmini, ma il substrato fisiologico e dinamico della personalità umana era tenuto presente da lui senza alcuna concessione al materialismo od al nascente positivismo, in un contesto di "unità psicofisica". Dopo Rosmini diversi pensatori cattolici si accostarono alle scienze sperimentali con vivo interesse, senza timori reverenziali, e soprattutto senza ritenere che la pratica della scienza sperimentale dovesse portare al materialismo.

2. Il neotomismo e la scienza sperimentale

Mi limito ad uno dei movimenti speculativi cattolici più significativi del periodo, il neotomismo, movimento di rivendicazione del ruolo della sintesi filosofico-teologica di San Tommaso per

¹ Cfr. L. MALUSA, "La psicologia rosmينية tra la dinamica dell'animazione universale e il rilievo medico-sperimentale", in *La nascita delle "scienze umane" nell'Italia post-unitaria*, a cura di G. CIMINO e G. P. LOMBARDO, Milano, FrancoAngeli, 2014, pp. 129-53.

la formazione del clero e degli stessi laici cattolici in procinto di approfondire questioni di natura filosofico-teologica. Nel corso delle discussioni tra neotomisti e cattolici esponenti della ricerca scientifica, si verificarono curiose inversioni di tendenza.

Al centro delle discussioni stanno i Gesuiti, l'ordine religioso che, dalla sua ricostituzione nel 1814, aveva cercato di riprendere un ruolo di guida nella cultura cattolica. Ebbene: proprio i Gesuiti si contraddissero e si scontrarono tra di loro, nel riferimento che occorreva farsi alla filosofia di San Tommaso da un lato ed alla scienza moderna, i cui principi erano stati delineati da Galileo Galilei, da un altro lato. Per la maggior parte dei Gesuiti dell'Ottocento la visione astronomica e scientifica galileiana era fondamentale per la scienza moderna, e quindi ad essa pure i cattolici dovevano riferirsi. Ma non per tutti i Gesuiti la visione atomistica cui lo scienziato toscano pareva fare affidamento era da considerarsi filosoficamente valida, e religiosamente raccomandabile in tutto e per tutto. Si delinea un conflitto tra la scienza galileiana e la sintesi metafisico-cosmologica di San Tommaso? Il problema era aperto.

Nel corso del XIX secolo, durante il pontificato di Pio IX, il movimento neotomista in Europa sviluppò una forte pressione sulle scuole cattoliche perché la filosofia cristiana ritornasse allo studio delle opere di San Tommaso, nella misura in cui diversi scritti dell'Angelico Dottore avevano rappresentato il coagularsi di una dottrina razionale in grado di fondare la fede cristiana². Occorreva, secondo i seguaci di questo movimento,

² Vasta la bibliografia sul movimento neotomista. Non esiste però una storia del neotomismo. Si può consultare: E. CORETH, W. M. NEIDL e G. PFLIGERSDORFFER (edd.), *Christliche Philosophie im Katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Graz, Verlag Styria, 1987-90, 3 voll. Si veda soprattutto il vol. II: *Rückgriff auf scolastisches Erbe*, 1988; in trad. italiana: *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, vol. II: *Ritorno all'eredità scolastica*, a cura di G. MURA e G. PENZO, Roma, Città Nuova, 1994. Su aspetti del neotomismo cfr. alcune monografie rilevanti del Novecento: A. MASNOVO, *Il neo-tomismo in Italia*, Milano, Vita e Pensiero, 1923; P. DEZZA, *Alle origini del neotomismo*, Milano, Bocca, 1940; P. THIBAUT, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIX siècle*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1972.

che una solida filosofia fosse posta a fondamento sia dell'etica pubblica che dell'esercizio delle fede cristiana. Il momento di affermazione del neotomismo fu rappresentato da una consacrazione ufficiale da parte del papato: un'enciclica di papa Leone XIII prescrisse nel 1879 per seminari e scuole cattoliche l'adozione della dottrina tomista nell'avviamento e nel consolidamento della filosofia. Non era mai capitato che nella storia della Chiesa un'enciclica si occupasse totalmente della filosofia. Ora ci siamo un po' abituati, dopo la *Fides et ratio* e le prese di posizione di papa Benedetto XVI in questioni legate al rapporto tra razionalità filosofica e razionalità teologica. Prima del 1879 non era così. Il documento di papa Leone XIII, che incominciava con l'espressione *Aeterni Patris*, aveva quale titolo ufficiale *Epistola encyclica De Philosophia Christiana in scholis catholicis instauranda*³. Gioacchino Pecci, che aveva prescritto nel Seminario di Perugia l'insegnamento della filosofia di San Tommaso, ai tempi del suo episcopato⁴, riteneva che l'autorità del papa sui cristiani potesse spingersi fino a prescrivere lo studio di una particolare filosofia⁵. In quanto papa scelse quella che si poteva evincere da parecchie opere tommasiane, quasi tutte per la verità di natura teologica, a partire dalle *quaestiones* della *Summa theologiae* in cui l'Aquinata affrontava per via razionale tematiche relative ai fondamenti metafisici ed etici della

³ L'enciclica fu emanata il 9 agosto 1879. Apparve in *Acta Sanctae Sedis*, XII, 1879, pp. 97-115 e in *CC*, s. X, vol. XI, 1879, pp. 513-50. Si trova anche in *Leonis XIII P. M., Acta*, I, pp. 255-84. Si veda l'edizione commentata da F. EHRLE (1880), ripubblicata a cura (e con revisione) di F. PELSTER, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1954. In occasione del centenario della sua emanazione apparve il testo latino con traduzione italiana in Napoli, Edizioni Domenicane Italiane, 1979, a cura di B. D'AMORE.

⁴ Cfr. sul tomismo a Perugia durante l'episcopato di Pecci: F. DURANTI, "La rinascita del tomismo a Perugia", *Aquinas*, V, 1962, pp. 249-94; I. P. GROSSI, "Il primo tentativo di fondazione di un'Accademia tomista a Perugia", *Ibid.*, X, 1967, pp. 216-224; M. LUPI, *Il clero a Perugia durante l'episcopato di Gioacchino Pecci (1846-1878) tra Stato pontificio e Stato unitario*, Roma, Herder, 1998.

⁵ Cfr. PIOLANTI, *Le tomismo come filosofia cristiana nel pensiero di Leone XIII*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1983.

Rivelazione. Leone XIII, con le sue indicazioni, di fatto escluse dallo studio dei cattolici e degli studenti dei seminari autori di grande levatura come Agostino, Bonaventura, Anselmo, in quanto i loro spunti filosofici parevano a questo papa insufficienti a fondare una fede consapevole⁶.

Nello sviluppo di questo movimento, anche prima che l'enciclica leoniana lo rendesse egemone, notiamo l'elaborazione di una dottrina circa la natura e la scienza della natura e del cosmo che si contrappose alle tendenze del materialismo e del positivismo, fortemente presenti nel corso dell'Ottocento. La visione materialistica, erede delle dottrine settecentesche, negava valore allo spirito e quindi negava ogni tipo di relazione tra la fisicità corporale, verificabile, e supposti principi di attività di natura immateriale, non verificabili e quindi non esistenti. La dottrina positivista, derivata dalle filosofie di Comte e di John Stuart Mill considerava invece indimostrabile scientificamente, nella relazione corpo-spirito, la supremazia dello spirito. Pertanto i positivisti, nelle varie scuole, dichiaravano quanto meno impossibile dare un'interpretazione complessiva ai dati della scienza e tendevano a considerare priva di rilevanza la questione della spiritualità dell'anima, limitandosi a divulgare la dottrina dell'unità psico-fisica. Materia come aspetto esterno, e psiche come aspetto interno della medesima realtà costituivano un indistinto psico-fisico su cui non era il caso di pronunciarsi. Contro queste posizioni i neotomisti si posero con vivacità ritenendosi i guardiani della fede cattolica e dello spiritualismo stesso.

La filosofia della natura proposta dai neotomisti, quale reazione alle tendenze tanto materialistiche quanto positivistiche, pose dei problemi. Mi sono occupato di tale visione della

⁶ Istruttive furono le difficoltà che furono frapposte alla diffusione del pensiero di San Bonaventura. Di tale situazione si occupano alcuni saggi del volume *La presenza del pensiero bonaventuriano nella cultura italiana dell'Ottocento*, *Doctor Seraphicus*, XLIX, febbraio 2002. Cfr. soprattutto L. MAURO, "Bonaventura nella storiografia filosofica italiana dell'Ottocento", pp. 69-92, e L. MALUSA, "Il preteso ontologismo di San Bonaventura alla luce delle interpretazioni neo-tomistiche", pp. 93-121.

natura in un mio lavoro dedicato al gesuita Giovanni Maria Cornoldi ed ai suoi interlocutori⁷. Faccio notare che Cornoldi fondò nel 1874 una rivista, «La Scienza italiana», che intendeva propugnare i principi fisici e chimici derivanti dalle opere di San Tommaso, considerando che erano l'unico modo per contrastare il nefasto materialismo e l'infido positivismo. Intendo riprendere alcuni spunti di tale interpretazione della “scienza tomista”, raffrontandole con le metodologie relative allo sperimentalismo di matrice galileiana.

Nell'utilizzare le dottrine di San Tommaso sulla natura, e nel valorizzare diverse *quaestiones disputatae* svolte dall'Aquinate, i pensatori che ritenevano fondamentale il suo pensiero per tracciare le linee di una filosofia cristiana, e tra di essi oltre a Cornoldi ricordo Matteo Liberatore e Tommaso Maria Zigliara, si impegnarono nel restaurare la teoria fisico-metafisica della materia e della forma. Si trattò quindi di riprendere l'aristotelismo di fondo del pensiero del Dottore Angelico, che questi aveva ritenuto di poter conciliare con i principi cristiani. Debo dire che la filosofia tommasiana della natura non presenta particolari novità entro la storia del peripatetismo. Uno dei punti fondamentali del pensiero tommasiano relativamente alla natura non poteva che essere la visione qualitativa, collegata con la necessità di cogliere le essenze dei fenomeni naturali per comprendere l'insieme delle leggi che regolano il cosmo. Ogni sostanza per San Tommaso è sinolo di materia e forma, e la forma in un certo senso particolarizza entro l'esistenza, grazie alla materia disponibile ad essere formata, un'essenza universale che la scienza può cogliere attraverso un complesso procedimento, logico e sperimentale insieme.

In questo contesto il ricorso al pensiero di Galileo Galilei fu, nei neotomisti, in particolare in quelli italiani, problematico per

⁷ L. MALUSA, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, vol. I: *Il contributo di Giovanni Maria Cornoldi per la rinascita del tomismo*, Milano, IPL, 1986; vol. II: *Testi e documenti per un bilancio del neotomismo. Gli scritti inediti di Giovanni Maria Cornoldi (Autobiografia – La controversia con Angelo Secchi)*, *Ibid.*, 1989. Si citerà in seguito: MALUSA, *Neotomismo*, con l'indicazione dei voll.

diversi motivi. Tuttavia essi, quando si trattò di confrontare la scienza sorta in età moderna, e ormai patrimonio dell'umanità, imprescindibile elemento del sapere nel secolo XIX, con i principi dell'aristotelismo modificati e adattati da San Tommaso, non ritennero imbarazzante parlare di Galilei e delle sue metodologie. Debbo sottolineare questa situazione. La visione della materia e della forma confliggeva certamente con la visione del movimento dei corpi e della causalità riscontrabile attraverso gli influssi atomici. Il cosiddetto meccanicismo, che era stato introdotto dalla cinematica nella versione galileiana, non poteva essere fatto facilmente coesistere con i principi della fisica tomistica, i quali asserivano essere i corpi composti di materia prima e forma sostanziale, e secondo i quali a determinare i movimenti della corporeità era la forma.

I neotomisti, che affermavano i diritti dell'esperienza, e negavano tra l'altro ogni apriori gnoseologico, in polemica con l'ontologismo e l'idealismo, ed in particolare con le posizioni di Rosmini e di Gioberti (mi riferisco soprattutto a Liberatore), ormai non potevano ignorare che il metodo induttivo, importante anche in ambito aristotelico, aveva ricevuto un impulso decisivo con il metodo sperimentale. Per questo motivo fecero tacitamente di Galilei uno scienziato che era in linea con la filosofia cristiana. Vorrei esaminare l'atteggiamento di alcuni pensatori gesuiti, a proposito della possibilità di far coesistere sperimentalismo e dottrina filosofica sulla natura discendente dall'aristotelismo.

Galilei, per i neotomisti della seconda metà dell'Ottocento, ed in particolare per quelli italiani, è rilevante come scienziato, e le conquiste da lui fatte in ambito fisico non si discutono. Ma la figura di Galilei è, nel movimento neotomista, pure rilevante per la sua visione filosofica della natura, appunto quella natura che nell'esigenza dei propugnatori del ritorno a Tommaso occorreva avvicinare e conoscere nelle sue leggi grazie alla forma che costitutiva il vero principio di attività e di realtà. Quale poteva essere allora il senso dello sperimentalismo galileiano se, nella prospettiva neotomista, era la forma, che spiegava movimento e composizione dei corpi? Che senso potevano allora avere per un

neotomista il moto corpuscolare ed i composti fisici? L'indagine sulle sostanze, compiuta secondo l'ottica di San Tommaso, in che modo poteva esprimere le leggi del loro comportamento?

3. Giovanni Maria Cornoldi contro Angelo Secchi: un contrasto "a distanza"

I neotomisti più rigidi nella filosofia della natura, come Giovanni Maria Cornoldi, e poi anche Matteo Liberatore, si produssero in diversi ragionamenti finalizzati a inglobare le scoperte galileiane nell'orizzonte dello stesso ilemorfismo, denominato "sistema fisico" (o "scolastico"), da contrapporsi al sistema "meccanico" ed al sistema "dinamico". Cornoldi pubblicò nel 1864 un opuscolo che esaltava la verità del sistema fisico-scolastico, criticando le possibilità del sistema meccanico⁸.

Si noti la situazione complessa: per Galilei i dati dell'esperienza e la verifica della sperimentazione sfociavano nella formulazione di una legge e di teorie il cui valore universale era assicurato dalla formulazione in termini matematici, mentre per i neotomisti il ricorso all'esperienza era fondamentale per permettere di individuare l'essenza di ogni fenomeno che rivelasse un principio di azione. Il punto di partenza sperimentale accettato dai neotomisti innescava per loro un processo che permetteva di capire l'azione dei principi formali e quindi di concepire le leggi sperimentali come espressione di essi. Il che non era esattamente quanto aveva ritenuto Galilei.

Questa difficoltà fu fatta rilevare ai neotomisti dallo scienziato gesuita Angelo Secchi⁹, docente di Astronomia al Collegio

⁸ Cfr. G. M. CORNOLDI, *I sistemi meccanico e dinamico circa la costituzione delle sostanze corporee considerati rispetto alle scienze fisiche*, Verona, Vicentini e Franchini, 1864.

⁹ Sulla figura e sul valore delle ricerche scientifiche di Secchi cfr. P. REDONDI, "Cultura e scienza dall'Illuminismo al Positivismo", in *Storia d'Italia. Annali 3: Scienza e tecnica nella cultura e nella società dal Rinascimento ad oggi*, Torino,

Romano, per il quale il movimento di ritorno al pensiero di San Tommaso era incompatibile con i principi dell'atomismo fisico-chimico che stavano alla base dello sviluppo della ricerca scientifica¹⁰. Questo grande esponente di una scuola di pensiero che riteneva fondamentale il meccanicismo sotto il profilo fisico anche in funzione di un'apologetica cattolica, si era convinto che ai fini proprio della presenza della fede cristiana nel mondo degli scienziati, non era conveniente il tipo di filosofia presentato dai seguaci di San Tommaso. Nella Compagnia di Gesù, a fronte dei neotomisti ormai divenuti battaglieri, stava questo scienziato che senza mezzi termini escludeva il tomismo dal programma di una filosofia della natura, da una vera filosofia sperimentale.

Il Collegio Romano era quindi crocevia di studi e anche di dissidi. Secchi riteneva che la creazione avesse strutturato forze entro la materia che spiegavano lo sviluppo dei pianeti e la progressiva stratificazione delle specie viventi¹¹. Riteneva che il mondo dello spirituale o dello psichico avesse una struttura diversa da quella della materia inanimata, e che quindi gli aspetti spirituali della realtà si inserissero armonicamente con il mondo materiale, la cui struttura non implicava la prevalenza della materialità dovunque, ma solo l'espressione del mondo della pura esistenza. Nel suo capolavoro di sintesi sulla visione della natura, *L'unità delle forze fisiche*¹², Secchi afferma che la forza del calorico, scoperta grazie alle ricerche

Einaudi, 1980, pp. 797-804; L. MALUSA, *Neotomismo*, I, pp. 54-58. Cfr. anche l'elogio dell'opera di Secchi da parte di un epistemologo neotomista: M. VIGANÒ, *Cento anni di astrofisica. Nel centenario della morte di Angelo Secchi*, CC, 1978, vol. IV, pp. 538-549.

¹⁰ Sull'intera questione del giudizio severo di Secchi intorno al risorto tomismo dell'Ottocento cfr. L. MALUSA, *Neotomismo*, I, pp. 107-109 e *passim* e II, pp. 235-256.

¹¹ Cfr. una sintesi delle sue posizioni in *Lezioni elementari di fisica terrestre, coll'aggiunta di due discorsi sopra la grandezza del creato*, Torino-Roma, Loescher, 1879.

¹² A. SECCHI, *L'unità delle forze fisiche. Saggio di filosofia naturale*, Roma, Tip. Forense, 1864. (Treves-Milano, 1874).

sperimentali, iniziate proprio da Galilei, rende inutili le ipotesi delle forze occulte e delle forme. Per lui la via aperta da Galilei era stata decisiva, e quindi grazie a ciò si era potuto sviluppare un sapere che era incentrato non tanto su ipotesi o fantasiose visioni, ma su dati. La posizione di Secchi illustrava il punto di vista di una filosofia sperimentale in cui solo dopo il riscontro delle osservazioni e dei dati riscontrabili si poteva parlare di forze naturali. Proprio nel nome di Galilei, Secchi riteneva impresentabile la visione tomistica.

Di fronte all'opuscolo del suo confratello Cornoldi, l'astronomo del Collegio Romano aveva dato l'incarico di una risposta al suo collaboratore p. Felice Ciampi, che lavorava all'osservatorio di Mondragone¹³. Questi scrisse una confutazione puntuale del lavoro pubblicato da Cornoldi, cui questi rispose immediatamente¹⁴. La polemica fu però sopita dall'intervento del padre generale dei Gesuiti, Petrus Beckx, a motivo della complessità delle problematiche. Il p. Secchi era universalmente stimato e la sua sintesi fisica era ritenuta molto utile anche per un'apologetica creazionistica. Non si dimentichi che Secchi, di fronte all'ipotesi trasformistica da poco circolante, riguardo alle specie viventi, pur non escludendone la portata, finiva con il dare ragione ad un'ipotesi che riteneva essere le specie viventi create fin dall'origine e poi manifestate per gradi¹⁵.

¹³ Cfr. sulla personalità di Ciampi, L. MALUSA, *Neotomismo*, I, pp. 92-7. Il testo di confutazione non fu mai pubblicato e non ci è pervenuto. Conosciamo le linee di esso dalla confutazione cornoldiana. Cfr. L. MALUSA, *Neotomismo*, II, pp. 264-7.

¹⁴ La risposta di Cornoldi, che non porta titolo nel manoscritto conservato all'archivio della Provincia veneta dei Gesuiti in Gallarate, si trova da me pubblicata in *Neotomismo*, II, pp. 383-423. Cfr. per capire il complesso della polemica, conclusasi con questo scritto, un altro rilevante inedito di CORNOLDI, *Documenti intorno alla controversia del sistema scolastico*, sempre in L. MALUSA, *Neotomismo*, II, pp. 293-378.

¹⁵ Cfr. SECCHI, *La grandezza del Creato nelle combinazioni costitutive dell'Universo. Discorso*, in appendice a Id., *Lezioni di fisica terrestre*, pp. 205-18. Parlando di Dio, Intelligenza ordinatrice del mondo, scrive: «È l'operazione di questa mente, riconosciuta fin dai pagani nella loro filosofia, che si svolge nella coordinazione di quei fatti che costituiscono l'animale, nel momento in cui come germe è deposto

Le riserve di Secchi erano decise: per il bene stesso dell'apologetica cattolica e di una corretta nuova filosofia cristiana non si può rispolverare la teoria scolastica della forma e della materia. Il padre Secchi aveva ritenuto che lo sperimentalismo galileiano avesse ormai senza alcun pregiudizio per la grandezza del Collegio Romano ottenuto cittadinanza nella rinnovata università gesuitica¹⁶. Il neo-peripatetismo di Cornoldi, e le sue accuse di meccanicismo quasi foriero di materialismo parevano assomigliare alle accuse a Galilei da parte di alcuni suoi avversari. Per Secchi però la polemica di Galilei con i suoi confratelli del Seicento era stata viziata da certi malintesi e quindi non era riproponibile. Secchi in fondo pensava che la condanna di Galilei fosse frutto anche di equivoci, cui lo stesso scienziato si era prestato¹⁷.

nell'uovo materno, fino al punto che esso diviene capace di nutrire e riprodurre se stesso, proseguendo un corso di vita con leggi costanti fino a ridursi in fine nuovamente in materia inorganica. E di questa mente non può farsi a meno, sia nello svolgimento delle forme successivamente perfezionatisi, come vorrebbero i trasformisti; sia nell'impianto di un ordine arbitrario e limitato dal Creatore; come ammettono i più rigorosi filosofi» (pp. 210-1).

¹⁶ Per notizie sul Collegio Romano nell'età successiva alla sua riapertura (1824) cfr. *L'Università Gregoriana del Collegio Romano nel primo secolo dalla restaurazione*, Roma, Cuggiani, 1924.

¹⁷ SECCHI afferma questo in un lettera inviata a Sante Pieralisi, bibliotecario della Barbertainiana, comparsa poi nello scritto di questi: *Sopra una nuova edizione del processo originale di Galileo Galilei fatta da DOMENICO BERTI*, Roma, Tip. Poliglotta di Propaganda Fide, 1879, pp. 3-4. «Mettendoci nelle condizioni de' tempi (...) la condanna del Papa e del tribunale non poteva esser diversa, la questione scientifica spariva quasi in faccia alla inqualificabile condotta di Galileo, che ad onta di un processo avuto si occupava *ex professo* di un tema vietato perché pericoloso allora, non ben dimostrato e che era rigettato dai protestanti stessi di molto grido, e che non si appoggiava con pompa che di argomenti insussistenti (flusso e riflusso) mentre forse i più concludenti erano lasciati nell'ombra». PIERALISI aveva pubblicato un vasto studio con molti documenti dal titolo: *Urbano VIII e Galileo Galilei*, Roma, Tip. Poliglotta di Propaganda Fide, 1875, che era stato contestato da Berti nella sua edizione del processo (forse la prima fatta con intenti filologici). Pieralisi si difende e difende pure la sua tesi: Urbano VIII non fece condannare Galilei perché adirato dall'adozione dei suoi argomenti in chiave ironica da parte dello scienziato toscano. La condanna era dovuta ad equivoci cui si prestò Galilei

Occorre dire che Cornoldi non intendeva accusare Galilei per qualche colpa: sorvolava addirittura sulla condanna che aveva subito. Però certi suoi argomenti contro il meccanicismo sembravano a Secchi echeggiare le riserve dei peripatetici contro Galilei. Pertanto Secchi svolgeva un ragionamento implicito: Galilei poteva anche aver sbagliato e la Chiesa in fondo aveva giudicato che la sua adesione al copernicanesimo in base alle prove deboli allora da lui prodotte, non fosse fondata, arrivando ad una condanna che non era arbitraria. Secchi non era tenero verso l'errore di Galilei nel presumere provato l'eliocentrismo con i pochi argomenti addotti nel dialogo *Sopra i massimi sistemi dell'Universo*. Dava ragione ai giudici del Santo Uffizio e non gradiva che si fosse fatto dello scienziato una sorta di martire del libero pensiero¹⁸. Tuttavia non si poteva contestare la visione sperimentale da lui inaugurata.

La prudenza di Cornoldi viene quasi "replicata" dal suo confratello Matteo Liberatore. Galilei non è mai citato nelle analisi che egli compie delle posizioni degli atomisti. Circa la visione della materia e della forma, afferma che «la materia non è detta dagli Scolastici pura potenza in ordine alla realtà, generalmente intesa, ma in ordine alle specie determinate di corpo. Onde non segue che essa esista se non nella mente, il che vale soltanto nella pura potenza obbiettiva; e neppure segue che sia pure niente, il che vale di quella potenza la quale si dicesse pura in ordine all'intera realtà. Del resto deve osservarsi che la materia non si può da noi conoscere direttamente, ma solo indirettamente, cioè per relazione al composto, e per analogia alle opere d'arte (...) In somma, dovendo aver per fermo, che i

incapace di capire che la proibizione di professare il copernicanesimo gli impediva certe imprudenze. Secchi nella sua lettera appoggia la posizione di Pieralisi e rincarava la dose.

¹⁸ Secchi espresse le sue valutazioni in questo senso in diverse memorie e studi. Cfr. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, par A. et A. A. DE BACKER et A. CARAYON, nouvelle éd. par C. SOMMERVOGEL, Paris-Bruxelles, 1890-1932, 11 voll.; vol. XII: *Supplément*, par E. M. RIVIÈRE, Louvain, Editions de la Bibliothèque S. J., 1960, vol. VII, coll. 993-1031.

corpi comunque s'immaginino minimi e fisicamente indivisibili, sono composti nell'essenza; la materia per quanto il comporta l'oggetto, è intesa abbastanza chiaramente, concependosi come soggetto comune potenziale de' corpi, dal quale, come da prima radice, pullula in essi l'estensione. Questo soggetto poi vien condotto a costituire tale e tale corpo, in quanto viene informato da tale o tal altro principio determinante ed attuoso»¹⁹. La materia per questo neotomista non ha quindi la caratteristica della pura estensione e pure il movimento non attiene ai corpi per natura, ma solo in ordine alla loro formazione.

L'equidistanza da atomismo e dinamismo viene garantita per Liberatore dal "sistema scolastico": «Ora il sistema scolastico – afferma – congiunge entrambi questi due elementi. Il perché esso schiva tutti gl'inconvenienti, che derivano dall'esclusione dell'uno e dell'altro, Di più, l'uomo, gli animali, le piante, per la costituzione della propria natura, oltre la materia richieggono una forma sostanziale. Lo stesso dunque dee aver luogo ne' minerali; sì perché così richiede l'identità di legge nelle esistenze mondane, e sì perché altrimenti quella composizione non potrebbe avverarsi nelle sostanze viventi. E per fermo, acciocché in queste, la materia rivesta la forma sostanziale, deve spogliarsi di quella, da cui prima era attuata nelle inferiori specie di sostanze inanimate. Altrimenti, se restasse intero l'anteriore essere sostanziale, il principio di vita, che sopravviene non costituirebbe una nuova sostanza, ma solo alla sostanza già preesistente aggiungerebbe una perfezione sostanziale²⁰». Eppure, se Liberatore avesse conosciuto a fondo le ultime opere dello scienziato toscano, ed in particolare i *Discorsi e dimostrazioni*

¹⁹ M. LIBERATORE, *Compendio di logica e metafisica*, trad. di G. LIBERATORE, Giannini, Napoli, 1871², pp. 224-5. Questo compendio, da me citato per il fatto di essere in traduzione italiana, altro non è appunto che il riassunto di un manuale ben più ampio, composto in latino per il triennio filosofico delle scuole gesuitiche: *Institutiones Philosophicae ad triennium accomodatae*, Roma, Typis Civilitatis Catholicae, 1864, 3 voll. Cfr. sul tema qui rilevante il vol. II: *Metaphysica specialis*, pp. 53-110.

²⁰ LIBERATORE, *Compendio di logica e metafisica*, pp. 222-3.

*matematiche intorno a due nuove scienze attinenti alla meccanica et i movimenti locali*²¹, avrebbe dovuto riconoscere che il movimento e non la forma sostanziale spiega, per il fondatore del metodo scientifico moderno, la dinamica dei corpi.

Liberatore dedicò parecchi articoli a queste tematiche sulla «Civiltà Cattolica», di cui fu scrittore da sempre, attento e diligente, vero custode di una via tomista moderata, che non urtasse le suscettibilità di coloro, come Secchi, i quali pensavano che il tomismo fosse dannoso. Solo dopo il 1880, essendo venuto a mancare Secchi ed essendosi ormai affermato il neotomismo, avanzò una posizione decisa, allineandosi alle tesi della «Scienza italiana»²². Non si pensi comunque che la «Civiltà Cattolica» ospitasse solo tomisti intransigenti. Notiamo anche la presenza di scrittori e collaboratori sostenitori di una visione fisica che difendeva i diritti dell'esperienza prescindendo dalla prospettiva ileomorfa. Essi si ispiravano ad uno dei fondatori della rivista, il p. Giovanni Battista Pianciani²³. In questo caso notiamo una posizione moderata, forse più difensiva, applicata a confutare quegli esponenti del positivismo e del monismo psicofisico i quali pretendevano di considerare Galilei come precursore della loro posizione semi-materialistica. Importante fu la difesa dell'ortodossia cattolica dello scienziato toscano

²¹ Leida, Elsevier, 1638. Si vedano le edizioni a cura di A. CARUGO e L. GEYMONAT, Torino, Boringhieri, 1958; e a cura di F. BRUNETTI, in G. GALILEI, *Opere*, vol. II, Torino, UTET, 1964, pp. 562-839.

²² Netta la modifica di alcune parti di un manuale filosofico che Liberatore aveva pubblicato diversi anni prima e poi aggiornato a seconda delle difficoltà frapposte alle tesi neotomistiche. Liberatore, dopo l'affermazione del tomismo nelle scuole cattoliche, prese nel 1880 una posizione decisa, superando i compromessi precedenti, la netta affermazione: «Atomismus magis distat a veritate, si ut mechanici volunt explicetur» (*Compendium logicae et metaphysicae*, Romae, Typographia Litteraria, 1880, p. 186). Con questo pose fine ad un equivoco, ma non revocò mai la sua fiducia nei confronti di Galilei.

²³ Sulla figura di Pianciani, in un certo senso il maestro di Secchi nella visione di filosofia naturale, cfr. L. MALUSA, *Neotomismo*, I, pp. 51-54. Si veda la commemorazione di lui pronunciata da SECCHI: *Intorno alla vita ed alle opere di P. Giambattista Pianciani d.C.d.G.*, Roma, Tip. delle scienze matematiche e fisiche, 1862.

condotta dal padre Francesco Salis-Seewis, in una sua recensione dello scritto di Francesco Saverio de Dominicis, intitolato *Galilei e Kant*²⁴. La tendenza a catturare Galilei come pensatore positivo, precursore non solo dell'empirismo, ma addirittura del positivismo e del monismo, si era fatta molto forte. Non è qui il caso di valutare ad esempio le posizioni di Pietro Siciliani, Pasquale Villari, Andrea Angiulli e di Roberto Ardigò. I neotomisti, attentissimi alla confutazione del materialismo, non permisero l'uso delle posizioni galileiane in questa direzione.

Il padre Salis-Seewis non era un tomista. Cornoldi lo ebbe come suo collega allo Scolasticato della Provincia veneta della Compagnia, valente studioso di scienze sperimentali, ma impegnato anche nei giornali cattolici²⁵. Afferma che però si avvicinò alla posizione del sistema scolastico. In ogni caso, passato alla rivista in Roma, il p. Salis-Seewis curò le recensioni di opere di positivisti e di scienziati non sempre ben disposti verso il cattolicesimo, che accusavano di contrastare il progresso scientifico. Il Salis-Seewis invece asserisce che l'assimilazione della filosofia di Galilei al pensiero di Kant non è per nulla fondata, ed anzi deve muovere a grande meraviglia²⁶.

4. Gli equivoci del neotomismo come "filosofia ufficiale"

Le incertezze dei Gesuiti nel valutare l'importanza di Galilei stanno a significare che sui principi della scienza moderna lar-

²⁴ F. S. De DOMINICIS, *Galilei e Kant, o l'Esperienza e la critica nella filosofia moderna*, Bologna, Zanichelli, 1874. Sul pensiero di De Dominicis, cfr. il mio *La storiografia filosofica italiana nella seconda metà dell'Ottocento*, I: *Dal positivismo al neokantismo*, Milano, Marzorati, 1977, pp. 501-504.

²⁵ Cfr. sul p. Salis-Seewis (1835-1898), collaboratore della *Civiltà Cattolica*, in quanto specialista in scienze mediche e biologiche: SOMMERVOGEL, IX, coll. 832-5; e il necrologio di A. De Santi e G. G. Franco, CC, s. XVII, vol. I, 1898, pp. 380-4. Cfr. anche *Neotomismo*, I, *passim*; II, p. 96.

²⁶ F. SALIS-SEEWIS, rec. a De Dominicis, *Galilei e Kant*, CC, s. V, vol. IX, 1875, pp. 439-57.

ga parte del clero non capì il valore delle prospettive di allora, che si basavano sull'atomismo inteso in senso del tutto scientifico, senza riferimento alle valenze filosofiche antiche. Il porre a salvaguardia della fede le premesse della filosofia tomista in tutte le varie espressioni, anche in quelle più obsolete e criticate, fu una scelta pericolosa, perché contribuì a generare nell'ambito del mondo cattolico posizioni piuttosto negative sul lavoro di sacerdoti-scienziati o di laici cattolici impegnati nella ricerca scientifica. Dopo le polemiche Cornoldi-Secchi, rimaste sospese, e poi in fondo "chiuse" dall'*Aeterni Patris*, la quale pose l'egemonia del neotomismo anche in ambito di apologia della fede cristiana, i momenti di difficoltà per gli scienziati cattolici arrivarono più dall'interno della comunità cattolica che dal dialogo con la comunità scientifica. Cito per tutti il caso del geologo Antonio Stoppani, le cui ricerche scientifiche andarono di pari passo con la ricerca di una forma di apologia della fede cristiana, intesa in un rapporto ben preciso con la scienza moderna. I suoi tentativi di presentare i progressi dell'astronomia, della biologia e della paleontologia in una luce che non apparisse negativa per la destinazione religiosa e soprannaturale dell'uomo, furono fortemente criticati e si pose in luce, da parte di esponenti dell'intransigentismo cattolico, come "nefasta" la vicinanza ideale dello scienziato con il filosofo Antonio Rosmini²⁷. Stoppani difese la memoria di Rosmini nel periodico «Il Rosmini», durato pochi anni (1887-1889) a causa dell'ostilità delle autorità cattoliche. Infatti il pensiero del filosofo di Rovereto venne condannato nel 1887 (decreto del Santo Uffizio, *Post Obitum*) con l'accusa di deviazioni panteistiche ed

²⁷ Sulla personalità e sulla produzione scientifica di Stoppani cfr. il recente lavoro, ampio e ben documentato, di E. ZANONI, *Scienza, Patria, Religione. Antonio Stoppani e la cultura italiana dell'Ottocento*, Milano, Franco Angeli, 2014. Stoppani aveva scritto sull'accordo della scienza sperimentale moderna e la dogmatica religiosa soprattutto l'opera *Il dogma e le scienze positive, ossia la missione apologetica del clero nel moderno conflitto tra la ragione e la fede*, Milano, Dumolard, 1884 (2^a 1886). Altri scritti di carattere apologetico e "concordistico" si trovano citati in E. ZANONI, *Scienza Patria Religione*, pp. 263-7.

ontologistiche. In prima fila in questi attacchi furono proprio i pensatori neotomisti sopra indicati²⁸. Poco conta dal punto di vista storico che quella condanna oggi sia stata per così dire “ridimensionata” dalla *Nota* del 2001 della Congregazione per la Dottrina della Fede, “erede” della Congregazione del Santo Uffizio, la quale ha fatto rilevare che le quaranta proposizioni rosminiane proscritte erano state in realtà accusate di essere solo potenzialmente pericolose e non realmente eterodosse²⁹. Nel periodo che consideriamo si consumò l’equivoco che considerava Rosmini, proprio per non aver inteso seguire la dottrina fisica e gnoseologica dell’Aquinata, come un pensatore soggetto a deviazioni pericolose. Di conseguenza i rosminiani come Stoppani e le pubblicazioni da loro curate venivano a trovarsi poco gradite alle autorità della Chiesa³⁰.

²⁸ Cfr. gli atti di questa condanna: *Antonio Rosmini e la Congregazione del Santo Uffizio. Atti e documenti della condanna del 1887*, a cura di L. MALUSA, P. DE LUCIA, E. GUGLIELMI, Milano, Franco Angeli, 2008. Sulle ragioni di questa condanna cfr. il mio *Le accuse a Rosmini di compromissione con il pensiero moderno, e tedesco in particolare*, in *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, a cura di M. KRIENKE, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, pp. 425-47 (in versione tedesca in *Rosmini und deutsche Philosophie*, hrsg. M. KRIENKE, Berlin, Duncker und Humblot, 2007, pp. 361-81).

²⁹ Cfr. quale commento a questo importante documento della Congregazione per la Dottrina della Fede, del 1° luglio 2001, il mio intervento: “La «Nota» della Congregazione per la Dottrina della Fede e gli studi rosminiani”, *Rivista rosminiana*, XCVI, 2002, pp. 371-97.

³⁰ La condanna all’Indice della rivista *Il Rosmini*, logica conseguenza del provvedimento del Santo Uffizio, non fermò il coraggioso prete lombardo, il quale si cimentò con una nuova rivista, *Il Nuovo Rosmini*, nel tentativo di difendere tanto la serietà del pensatore Rosmini, con argomenti tratti dall’intera enciclopedia di lui (e quindi con argomenti anche scientifici), quanto la sua ortodossia, sulla quale, dopo la condanna decretata dal *Post obitum*, di quaranta sue proposizioni, si avvertivano voci sinistre. Ma anche questa rivista dovette abbandonare il campo, posta all’Indice nel 1890. Stoppani morì poco dopo avendo l’amarezza di vedere frustrati i suoi tentativi di un accordo tra la fede cristiana e la scienza. Per una documentazione degli interventi delle Congregazione romane faccio notare che l’Indice seguì con estremo interesse tutte le polemiche seguite al *Post obitum*. Ho trovato e sto esaminando copioso materiale in un faldone della Congregazione, custodito presso l’Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, in Vaticano, segnato

L'allontanamento di Rosmini dal tomismo aveva, secondo taluni esponenti del mondo cattolico intransigente, come ad esempio il sacerdote milanese don Davide Albertario, generato la deviazione di Stoppani dai sani principi metafisici della materia e della forma, e quindi il suo smarrirsi in interpretazioni pericolose circa il valore delle scoperte scientifiche più recenti, come l'ipotesi dell'evoluzione³¹. Questo caso è significativo di uno dei più gravi equivoci in cui il pensiero cristiano andò incontro sul finire del secolo XIX. Le polemiche sul modernismo, alcuni anni dopo, avrebbero ripreso ulteriori equivoci, sui quali però credo si soffermeranno altri interventi di questa serie di seminari.

ACDF, II.c.5, nel quale sono riportate tutte le pubblicazioni e gli interventi del mondo cattolico sulla questione rosminiana, giunta alla sua conclusione dopo che vi era stata la sottomissione al decreto *Post obitum* da parte di molti esponenti della cultura cattolica, ma non l'ammissione che la sentenza era stata veramente adeguata.

³¹ Sull'opposizione del giornale *L'Osservatore cattolico* alle dottrine di Stoppani ed al suo filo-rosminianesimo cfr. L. MALUSA, *Neotomismo*, I, pp. 382-3, 422-5, 454-5. Nella corrispondenza tra Cornoldi e mons. Geremia Bonomelli, vescovo di Cremona, troviamo espressioni dure di questo vescovo sui metodi di don Albertario. Cfr. G. BONOMELLI, «A lei scrivo con tutta libertà». *Lettere a Giovanni M. Cornoldi (1884-1890)*, a cura di D. BRUNELLO, note di B. CURTARELLI, Milano, Ancora, 2011. Cfr. la mia *Introduzione* a questa edizione, pp. 17-24. Sulle questioni legate alle polemiche contro i rosminiani in Lombardia cfr. alcune mie osservazioni nella recensione a M. ANGELERI, *Rosminianesimo a Milano. Il caso di Padre Gazzola (1885-1891)*, Milano, NED, 2001, *Cristianesimo nella storia*, XXIV, 2003, pp. 414-418.

1965, L'APOTHÉOSE DE TEILHARD DE CHARDIN?

MERCÉ PRATS

Universidad de Reims

RESUMEN: *¿La síntesis teilhardiana entre ciencia y religión fue cuestionada diez años después de la publicación póstuma de las obras de Teilhard? El estudio de la prensa desde 1955 ha revelado la importancia de 1965, un año con dos caras: la de los homenajes que conmemoraron el décimo aniversario de la muerte del célebre jesuita y la de la elevación de la perspectiva científica que rechaza firmemente el teilhardismo, algo que los filósofos y los teólogos tomistas no habían dejado de repetir desde hacía muchos años. A pesar de las advertencias de los opositores, en el corazón de los "Treinta gloriosos", el entusiasmo por el pensamiento teilhardiano parece estar en su apogeo.*

ABSTRACT: *Would the Teilhardian synthesis between science and religion be questioned ten years after the posthumous publication of the works of Teilhard? Study of the press from 1955 has revealed the importance of 1965, a year with two sides to it: there were the tributes commemorating the death of the celebrated Jesuit and there was the emergence of a scientific voice that firmly rejected Teilhardism, something that Thomist philosophers and theologians had been repeating for many years. Despite the warnings, at the height of the "Glorious Thirty" period, enthusiasm for Teilhardian thinking appears to have been at its peak.*

Une vieille querelle, dont le XIXe siècle est emblématique, oppose science et religion. Les théories darwiniennes n'avaient pas trouvé de réponse théologique qui puisse armer les croyants contre l'orgueil du rationalisme¹. Teilhard de Chardin semble apporter cette réponse, de manière confidentielle dans un premier temps, avant de rencontrer une extraordinaire audience posthume, dans les années 1960. L'année 1965 reflète plus que toute autre l'enthousiasme suscité par cette pensée. La publication de son œuvre, commencée peu de temps après sa mort, en 1955, se poursuit à une cadence soutenue, s'accélère et devient dix ans plus tard, un phénomène de société qui interpelle². Les écrits de ce prêtre paléontologue semblent apporter une nouvelle réponse à la vieille querelle, le père lui-même incarnant cette synthèse. Toutefois, au milieu du concert de louanges propre au dixième anniversaire du décès, des voix s'élèvent et osent contester la légitimité scientifique de son œuvre.

L'étude de la presse, depuis la mort de Teilhard, le 10 avril 1955, jusqu'au moment où l'intérêt pour sa pensée semble décliner, en 1968, montre à quel point l'année 1965 est une année charnière. Les réactions allant de l'accord le plus chaleureux au refus le plus catégorique, s'y reflètent. Deux articles sont particulièrement représentatifs des deux visages de l'année 1965. L'un, publié au printemps dans *Le Monde*, rend hommage au jésuite disparu dix ans auparavant tandis que l'autre, publié dans *Le Figaro littéraire* et signé Jean Rostand, déclenche une forte polémique. Entre ces deux articles, une longue série de commémorations émaillent l'année 1965. Le 10 avril, une manifestation se tient à la Maison de la Radio avec une conférence de Mgr Hélder Câmara, venu spécialement du Brésil pour évoquer le succès de la pensée de Teilhard dans son pays³. En

¹ F. EUVÉ, *Pour une spiritualité du cosmos. Découvrir Teilhard de Chardin*, Paris, Salvator, 2015, p. 50.

² Rien que pour *Le Phénomène humain*, 165.000 exemplaires ont été vendus entre 1955 et 1965.

³ J. de BEER, *Bulletin*, oct. 1992, p. 3, Archives de l'Association des Amis de Pierre Teilhard de Chardin (AAPTdC).

même temps, dans le Grand Auditorium de la Maison de la Radio, est créée la cantate d'André Jolivet *Le Cœur de la Matière*, d'après l'œuvre du même titre⁴. France Culture prend le relais et consacre une série d'émissions à Teilhard de Chardin⁵. Ces commémorations sont suivies de près par l'inauguration officielle, le 21 mai, de la Fondation Teilhard de Chardin, qui trouve une place de choix au sein de la bibliothèque du Muséum d'Histoire naturelle, à Paris⁶. Jeanne Mortier, légataire de l'œuvre de Teilhard, est particulièrement fière de voir cette institution scientifique abriter l'œuvre du père jésuite⁷. Au rez-de-chaussée du Muséum, une grande verrière donne sur le Jardin des Plantes: le visiteur est accueilli par une statue élevée à la mémoire de Lamarck, « fondateur de la doctrine de l'Évolution⁸ ». Jeanne Mortier mène un combat sans relâche pour que la mémoire du père reste vivante. Elle obtient qu'une inscription sur une stèle, dressée à Thiaumont, rappelle la présence de Teilhard à Verdun au cours de la Grande Guerre⁹, mais c'est surtout par les rencontres annuelles qu'elle organise à Vézelay qu'elle entend faire vivre sa pensée. Cette année 1965, la science est particulièrement mise à l'honneur puisque le thème du colloque de Vézelay est « Science et Christ »¹⁰, en accord avec le titre du tome IX des *Œuvres*, dont le Seuil pour-

⁴ *Ibid.*

⁵ J. J. WAPLER, « Inauguration officielle de la Fondation Teilhard de Chardin », oct. 1965, fonds J. P. DEMOULIN, Fondation Teilhard de Chardin (FTdC).

⁶ « La Fondation Teilhard de Chardin inaugurée hier au Muséum », *Le Figaro*, 22 mai 1965.

⁷ J. J. WAPLER, *op. cit.*

⁸ L'inscription figure sur le socle de la statue de Lamarck située à l'entrée du Jardin des plantes.

⁹ M. LARCHER à J. MORTIER, courrier, souscription au mémorial de Thiaumont, 29 juillet 1965, FTdC.

¹⁰ Jeanne Mortier organise, à partir de 1958, des rencontres annuelles de teilhardiens, mais ce n'est qu'en 1960 que Vézelay devient leur lieu de rassemblement. En 1965, le colloque se tient du 4 au 12 septembre. « Fondation Teilhard de Chardin et Association des Amis de Pierre Teilhard de Chardin. Origines et historique. Les sessions, publications et conférences », *Bulletin*, mars, 1994, p. 44, AAPTdC.

suit inlassablement l'édition¹¹. En l'espace de dix ans, Teilhard est passé de la clandestinité à la plus grande diffusion. Le 17 septembre, Jean Farran lui consacre un documentaire et fait entrer Teilhard chez 15 millions de téléspectateurs¹². Enfin, le colloque organisé au mois de décembre par l'Unesco le place au niveau international au milieu des plus grandes personnalités scientifiques, conviées à rendre hommage conjointement à Einstein et à Teilhard¹³.

Tout au long de l'année 1965, Teilhard occupe le devant de la scène. Étienne Gilson, invité en Italie pour une série de conférences en avril 1965, le déplore : « Il est difficile aujourd'hui de parler d'un sujet théologique quelconque sans rencontrer Teilhard de Chardin ; si on cherche à l'éviter, il vous est jeté dans les jambes¹⁴. » C'est le cas aussi des philosophes et théologiens thomistes comme le P. Michel Guérard des Lauriers, Mgr Garrone ou le P. Philippe de la Trinité, qui vont jusqu'à mettre en doute l'orthodoxie du penseur¹⁵. Mais la voix des contradicteurs a une portée limitée. Face à l'image de Teilhard, scientifique d'envergure internationale, ces philosophes et théologiens ne parviennent pas à se faire entendre, ne pouvant pas asseoir eux-mêmes une légitimité scientifique. D'où l'importance, à la fin du mois de septembre, de l'intervention du biologiste Jean Rostand, qui ose affirmer que la vision de Teilhard n'est pas scientifique. La synthèse teilhardienne entre science et religion serait-elle mise en doute ?

¹¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Science et Christ*, Paris, Seuil, 1965.

¹² J. SICILIER, « Pierre Teilhard de Chardin à la télévision », *Le Monde*, 19-20 sept. 1965.

¹³ « Connaissance de l'homme et de l'univers », *Le Figaro*, 8 déc. 1965 ; « Hommage à Albert Einstein et à Teilhard de Chardin », *Le Monde*, 14 déc. 1965.

¹⁴ É. GILSON, *Les Tribulations de Sophie*, Paris, Vrin, 1967, p. 8.

¹⁵ M. L. GUÉRARD DES LAURIERS, « La Démarche du P. Teilhard de Chardin », P. de la TRINITÉ, « Teilhard de Chardin: synthèse ou confusion ? », C. JOURNET, « La vision teilhardienne du monde », *Divinitas*, avril 1959.

1. Teilhard dans *Le Monde*, l'hommage dix ans après

Le lundi 12 avril 1965, *Le Monde* consacre une page complète au dixième anniversaire de la disparition de Teilhard grâce au concours de trois plumes reconnues : le P. Russo s.j., Roger Garaudy et Pierre Boutang¹⁶. Le témoignage de Roger Garaudy, intellectuel communiste, met en avant les points de rencontre entre la pensée marxiste et celle de Teilhard. Depuis la fin des années 1950, dans une tentative de sortir le parti communiste du ghetto politique dans lequel il s'était enfermé depuis 1947, Garaudy prônait l'ouverture aux chrétiens¹⁷. Seuls des teilhardiens avaient répondu présent et accepté de participer, en 1960, à une rencontre à la Mutualité¹⁸. C'est ainsi que, dans cet article, Garaudy présente Teilhard comme un « pionnier du dialogue ». En revanche, pour Pierre Boutang, fervent partisan des idées de Charles Maurras, ces mesures d'approche ne peuvent être qu'un repoussoir. Il nourrit une admiration pour Teilhard, ce « chevalier de l'impossible¹⁹ », mais il rejette et met dos à dos marxisme et « teilhardisme²⁰ », qu'il qualifie de « mythologies du progrès ». Ces deux articles relèvent d'une lecture politique de Teilhard posthume. La contribution du P. Russo éclaire plutôt les efforts de synthèse entre science et religion tentés par son confrère tout au long de sa vie.

¹⁶ F. RUSSO, « Une double expérience spirituelle et scientifique » ; R. GARAUDY, « Un pionnier du dialogue » ; P. BOUTANG, « Un chevalier de l'impossible », *Le Monde*, 12 avril 1965, p. 13.

¹⁷ S. BERSTEIN, *La France de l'expansion. La république gaullienne (1958-1969)*, Paris, Seuil, 1989, p. 134.

¹⁸ R. GARAUDY, *Perspectives de l'homme. Existentialisme, pensée catholique, marxisme*, Presses Universitaires de France, 1959, 352 p. ; VERCORS (dir.), *Morale chrétienne, morale marxiste*, Paris, La Palatine, 1960. C. Cuénot, P. Chauchard et C. Tresmontant participent à cette rencontre.

¹⁹ P. BOUTANG, « Un chevalier de l'impossible », *op. cit.*

²⁰ Le mot est employé à deux reprises par P. Boutang dans son article. Il utilise également le mot au pluriel, « teilhardismes », ce qui rend bien compte de la diversité que ce terme peut englober. *Ibid.*

Les deux pères jésuites s'étaient liés d'amitié à l'issue de la Seconde Guerre mondiale. François Russo (1909- 1998) entre dans la Compagnie de Jésus en 1933. Ancien élève de l'École polytechnique, il en devient l'aumônier entre 1945 et 1950²¹. L'année suivante, il est rédacteur aux *Études* et, à ce titre, se voit confier la rédaction d'un article à la mémoire de son confrère²². Mais, en mai 1955, rédiger un article sur Teilhard est un exercice périlleux. Chaque éloge est nuancé par une pointe de critique. Malgré toutes ces précautions, le père général manifeste son inquiétude. Le père Russo, à la fin de sa vie, se souvient encore de cette mise en garde : « Je n'étais pas puni mais on me faisait savoir que ma notice était beaucoup trop favorable à Teilhard²³. » La situation est tout autre en 1965.

1. Teilhard, le prêtre fidèle jusqu'au bout

Depuis 1955, journaux, revues et livres n'ont cessé de rappeler le parcours du jésuite. Teilhard est le prêtre qui a réussi à concilier vocation scientifique et vocation religieuse. Prêtre en 1911 et docteur en géologie en 1922, il incarne l'accord possible entre science et religion. Le P. Russo, dans son article, ne fait qu'une simple allusion aux épreuves. Il n'a pas besoin de rappeler ce parcours accidenté, bien connu de tous. En 1923, Teilhard participe à une expédition paléontologique en Chine mais un événement vient troubler ce départ de carrière prometteur. Une note privée, sur laquelle il exprimait ses vues sur le péché originel, termine sa course sur le bureau d'un supérieur à Rome qui estime que cette vision est peu orthodoxe. Cet événement l'entoure d'une suspicion qui ne le quitte plus et lui vaut, en 1925, la perte de sa chaire de géologie à l'Institut catholique de Paris

²¹ G. H. BAUDRY, « François Russo », en *Dictionnaire des correspondants de Teilhard de Chardin*, 1974, p. 108-109. Renseignements complétés par Marie Bayon de la Tour, le 18 janvier 2016.

²² F. RUSSO, « Le Père Teilhard de Chardin », *Études*, pp. 254-259.

²³ Souvenirs retranscrits, mars 1994, fonds F. RUSSO, Archives jésuites de la Province de France (ASJF).

de même qu'il ne pourra jamais accepter une chaire au Collège de France. Toute sa vie, il est tenu à l'écart de Paris, centre intellectuel où germent les idées, et est interdit de publication de tout écrit qui ne serait pas strictement scientifique²⁴. Malgré toutes ces contraintes, Teilhard ne remet jamais en question son engagement au sein de la Compagnie de Jésus. Le P. Russo, dans son article d'hommage, met cette fidélité en avant, comme une assurance de l'orthodoxie de l'œuvre :

« Pour le comprendre et le juger exactement, il faut voir avant tout en lui un prêtre, un religieux, fidèle jusqu'au bout à sa vocation et à l'Église, en dépit de bien des épreuves²⁵ »

Le P. Russo souligne ensuite la confidentialité de la diffusion de cette œuvre avant 1955.

« Dix années ont passé depuis qu'au soir de Pâques 1955, le Père Teilhard de Chardin a été frappé par la mort. Dix années de diffusion bientôt internationale d'une pensée qui, auparavant, n'avait atteint qu'un cercle restreint²⁶ »

En effet, malgré l'interdiction de publication qui pesait sur les écrits non scientifiques de Teilhard, les textes, ronéotypés, circulaient parmi les amis considérés comme les plus sûrs. En 1955, au moment d'écrire l'article pour la revue *Études*, le P. Russo avait dû commenter une œuvre qui n'avait pas d'existence officielle. À la fin de l'année 1955, la légataire se lance dans la délicate publication posthume²⁷. Ce n'est que

²⁴ C. CUÉNOT, *Pierre Teilhard de Chardin*, Paris, Plon, 1958; J. ARNOULD, *Teilhard de Chardin*, Paris, Perrin, 2005; É. FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

²⁵ F. RUSSO, « Une double expérience spirituelle et scientifique », *op. cit.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Jeanne Mortier (1892-1982) est devenue la légataire de l'œuvre à la suite du testament rédigé par Pierre Teilhard de Chardin le 2 juillet 1951, aux *Études*. Au moment du décès de Teilhard, le 10 avril 1955, Jeanne Mortier en prend possession et entreprend aussitôt l'édition des *Œuvres*. J. ARNOULD, *op. cit.*, p. 352; R. d'OUINCE, *Teilhard de Chardin : un prophète en procès*, t. 1, *L'Église de son temps*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970.

progressivement que cette œuvre sort de l'ombre et voit le nombre des lecteurs croître de manière exponentielle. Parallèlement, l'image du prêtre fidèle, de l'homme qui rayonne, est entretenue. Mais le charisme de Teilhard n'explique pas tout. Si l'œuvre est ainsi accueillie c'est qu'elle répondait à une attente.

2. *Une œuvre attendue*

Au cœur des « trente glorieuses », au milieu des progrès techniques et d'un fabuleux essor économique, les contemporains tentent de comprendre quelle est la place de l'homme. Pour le P. Russo, la synthèse teilhardienne, avec sa vision « en avant », répondait à cette quête. En quelques mots, il esquisse la pensée de Teilhard :

« Avide de synthèse – et c'est là une des marques caractéristiques de sa pensée – Teilhard a cru pouvoir rendre compte de la totalité du destin du monde en le présentant comme une cosmogénèse, processus de complexification croissante et de progrès parallèle de la conscience, conduisant la matière à la vie, de la vie à l'homme, d'une humanité dispersée à une humanité unifiée et unanime s'achevant dans le Christ²⁸ »

Cet évolutionnisme cosmique séduit. Mircea Éliade, dans un article écrit en 1965, voit dans l'œuvre de Teilhard de Chardin « science et religion se confondre dans une même apothéose²⁹ ». Cette montée de la vie, depuis la matière jusqu'au Christ, attire tous les déçus des philosophies « maussades et lugubres » comme l'existentialisme, pour reprendre les mots d'Éliade. Toutefois, le P. Russo ne va pas aussi loin. Pour lui, Teilhard parvient certes à une synthèse entre science et philosophie mais la synthèse entre science et religion n'est pas acquise.

²⁸ F. RUSSO, « Une double expérience spirituelle et scientifique », *op. cit.*

²⁹ M. ÉLIADE, « Modes culturelles et histoire des religions » (1965), *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 11-29.

« Il a eu le grand mérite de dénoncer la rigide et stérile séparation établie entre la science et la philosophie. [...] Elle solidarise un peu trop étroitement vues scientifiques et vues religieuses³⁰ »

Peu de jésuites ont osé écrire sur Teilhard avant la parution du livre du P. de Lubac, en 1962, *La Pensée religieuse de Teilhard de Chardin*. Dès les premières pages, le P. de Lubac annonce son intention de porter un regard « que la sympathie ne devra pas empêcher d'être critique³¹ ». Telle sera aussi la ligne de conduite de la Compagnie au début des années 1960. Certes, elle n'abandonne pas Teilhard sans pour autant le soutenir de manière inconditionnelle. Le 14 juin 1965, l'intervention du nouveau Père Général, le P. Arrupe, surprend. Au cours d'une conférence de presse, il loue les efforts de Teilhard pour concilier science et foi³².

Cette conversion³³ de la Compagnie à Teilhard ne fait que convaincre les détracteurs de la nécessité d'agir. Louis Salleron, dans *La Vie française* du 2 juillet 1965, se dit « rebelle aux séductions catholico-scientifiques du teilhardisme³⁴ » pendant que le biologiste Jean Rostand, à l'automne de la même année, dans les pages du *Figaro littéraire*, s'insurge contre les théories teilhardiennes de l'évolution. Le catholique traditionaliste, Salleron, et le libre-penseur, Rostand, représentants de deux camps opposés, contestent l'assise scientifique de la pensée de Teilhard et entendent priver ainsi le teilhardisme de toute légitimité.

³⁰ F. RUSSO, « Une double expérience spirituelle et scientifique », *op. cit.*

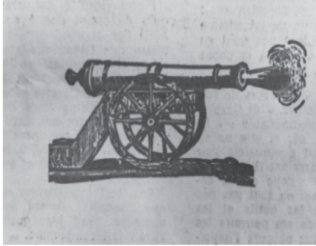
³¹ H. DE LUBAC, *La Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris, Aubier, 1962, p. 22.

³² R. MILLET, « L'Orientation de la Compagnie de Jésus définie par son préposé général », *Le Figaro*, 15 juin 1965.

³³ L. FIGOUREUX, « La Conversion de la Compagnie à Teilhard de Chardin dans les années 1960 », É. FOUILLOUX et F. GUGELOT, *Jésuites français et sciences humaines*, éditions Larhra Resea.

³⁴ L. SALLERON, « La vie des livres. La pensée de Teilhard de Chardin », *La Vie française*, 2 juillet 1965.

2. *Le Figaro littéraire* donne la parole à Jean Rostand



Le Figaro littéraire du 23 au 29 septembre 1965 titre « Jean Rostand s'en prend à Teilhard de Chardin » et illustre cette phrase avec un canon qui vient de faire feu³⁵.

Né dans une famille de poètes, Jean Rostand (1894-1977) manifeste un intérêt pour les sciences tout en étant un grand écrivain. Il mène une carrière assez indépendante, dans son propre laboratoire, dans lequel il étudie les origines de la vie et effectue des recherches sur l'hérédité. Il publie parallèlement quelques essais philosophiques et déploie des efforts de vulgarisation de la biologie auprès d'un large public, notamment dans la presse³⁶. Ce n'est pas la première fois que la pensée de Teilhard était mise en doute par Rostand³⁷, mais il n'avait jamais été à l'origine d'une telle polémique.

En 1965, le « phénomène Teilhard³⁸ » a pris de l'ampleur. Il suffit de regarder les revues de l'année pour s'en convaincre. Les *Informations catholiques internationales* soulignent l'extraordinaire diffusion de l'œuvre pendant que *Paris-Match* consacre un important dossier à l'homme³⁹. *Europe* lance éga-

³⁵ « Jean Rostand s'en prend à Teilhard de Chardin », *Le Figaro littéraire*, 23 au 29 sept. 1965, pp. 1 et 10.

³⁶ A. TÉTRY, *Jean Rostand, un homme du futur*, Lyon, La Manufacture, 1990.

³⁷ J. ROSTAND, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1953, 95 p.; après le décès de Teilhard, quelques exemples : P. CHAUCHARD, « L'évolution, fait ou conte de fée », *Témoignage chrétien*, 14 juin 1957 ; M. MANGUY, « L'Histoire de la terre a un sens », *Témoignage chrétien*, 21 juin 1957.

³⁸ « Le Phénomène Teilhard », *Informations catholiques internationales*, juin 1965.

³⁹ « Il étonne le monde entier, mais qui est-il ? Teilhard de Chardin », *Paris-Match*, avril 1965.

lement un numéro spécial dans lequel différentes plumes expriment leur admiration pour le savant jésuite et son œuvre. Claude Cuénot y souligne les différences entre Teilhard et le marxisme, non sans noter que « la distance qui sépare teilhardiens et marxistes est beaucoup moins grande que celle qui divise un teilhardien et un intégriste⁴⁰ ». Jean Madiran, de son côté, rédacteur en chef de la revue catholique traditionaliste *Itinéraires*, se sent aux antipodes de la pensée de Teilhard et, après avoir proposé à ses lecteurs, au mois de mars, un numéro consacré à « Teilhard et la religion », trouve que le meilleur moyen de mettre en évidence que la pensée de Teilhard n'a aucun fondement est de s'attaquer au versant scientifique. Une enquête auprès de grandes personnalités du monde de la science lui permet de s'abriter derrière les réponses reçues et publier en septembre « Teilhard et la science »⁴¹. Jean Rostand a évidemment été consulté, mais il fournit à Madiran un article déjà publié dans *La Revue de Paris* en 1963 – article qui ne fait aucune mention explicite de Teilhard⁴² – et s'exprime plutôt dans un journal à l'audience plus large, *Le Figaro littéraire*.

1. « *Il n'existe pas de théorie teilhardienne de l'évolution* »⁴³

Le Figaro littéraire du 13 septembre 1965 donne carte blanche à Jean Rostand, tout en sachant que cet article risque de provoquer une levée de boucliers de la part des amis de Teilhard. Jean Rostand est non seulement une des grandes plumes de l'Académie française, comme peuvent l'être François Mauriac ou Robert Kemp, chroniqueurs habituels du *Figaro littéraire*, mais il est aussi un scientifique de renom, connu pour ses prises de position matérialistes.

⁴⁰ C. CUÉNOT, « Teilhard et le marxisme », *Europe*, pp. 164-184.

⁴¹ « Teilhard et la religion », *Itinéraires*, mars 1965; « Teilhard et la science », *Itinéraires*, sept.-oct. 1965.

⁴² J. MADIRAN, « Teilhard et la science », *Itinéraires*, p. 3.

⁴³ « Jean Rostand s'en prend à Teilhard de Chardin », *op. cit.*

« On peut discuter son jugement, mais l'autorité de sa signature lui confère une importance que même ses adversaires, adeptes du R. P. Teilhard de Chardin, ne contesteront pas. Nous sommes sûrs qu'ils le liront dans l'esprit qui est le nôtre en le publiant⁴⁴ »

Sans ambages, Rostand affirme que la théorie teilhardienne de l'évolution n'existe pas :

« L'idée d'évolution tient, on le sait, une place considérable dans la pensée et dans l'œuvre de Teilhard : aussi représente-t-on souvent le Père comme un grand théoricien du transformisme. À mon sens, rien de plus erroné. Quand on me demande ce que je pense de la " théorie teilhardienne de l'évolution ", je surprends et je déçois mon interlocuteur en répondant qu'il n'existe pas, à proprement parler, de théorie teilhardienne de l'évolution⁴⁵ »

Rostand tient, avant toute autre considération, à dire le profond respect que l'homme lui inspire et il insiste tout particulièrement sur les qualités littéraires de l'œuvre. Mais il en vient rapidement à la critique, fondée essentiellement sur trois arguments. Tout d'abord, le biologiste accuse Teilhard d'ignorer délibérément la génétique.

« Teilhard n'est pas – et, d'ailleurs, il ne prétendait pas à être – un biologiste. [...] Son transformisme, assez superficiel, ne descend point dans le détail des organisations et des structures germinales, où réside cependant le secret des variations d'espèces. Teilhard ignore délibérément l'embryologie et la génétique. [...] Qu'on le veuille ou non, le problème de l'évolution est d'abord un problème de biologie cellulaire et, plus précisément, de biochimie cellulaire⁴⁶ »

Ensuite, il déplore que des traces de lamarckisme et de néodarwinisme transparaissent dans son œuvre. Pour attester de

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

leur présence, Rostand cite quelques extraits, tirés du *Phénomène humain*, dont celui-ci :

« Les mammifères carnassiers ont développé des crocs et des ongles parce qu'ils avaient une âme carnassière... Les coureurs ont allongé leurs pattes parce qu'ils avaient une âme de coureur...⁴⁷ »

Enfin, dernière remarque, Teilhard fait appel à des forces mystérieuses qui seraient logées au cœur de la matière pour expliquer la naissance de la vie. Ces élans lyriques sont inconcevables pour le scientifique. Pour défendre sa « création évolutive », Teilhard doit faire appel à une nouvelle définition de l'énergie afin d'expliquer comment, au sein de la matière, était contenue « une certaine quantité de puissance spirituelle⁴⁸ ». Tout cela n'est, pour Rostand, qu'une belle fable. Cette puissance spirituelle est insaisissable. La théorie de Teilhard ne peut être scientifique.

« Si d'entrée de jeu, le biologiste fait la conjecture d'un esprit opérateur, efficient, capable d'agir sur les atomes, puis sur les molécules, puis sur les protoplasmes, pour les entraîner vers « l'hominisation », – et ultérieurement vers le point oméga – il est bien certain que le problème de l'évolution est d'avance résolu, qu'il n'y a plus rien à rechercher ; il suffira de raconter, de décrire en termes imagés la succession des formes vivantes, depuis les premiers êtres élémentaires jusqu'au cerveau humain⁴⁹ »

C'est ainsi que Rostand conclut, en affirmant que Teilhard est un « poète ou romancier plus qu'un homme de science ». Toute forme d'objectivité étant abandonnée, le libre-penseur ne peut y adhérer.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

2. Des réactions des lecteurs

Les réactions des lecteurs ne se font pas attendre. Deux semaines plus tard, sous le poids des plaintes, des demandes de précisions et des exigences de rectifications, l'hebdomadaire opère un tri et publie un échantillon des réponses reçues.

L'affaire s'étend à d'autres journaux. Par exemple, le journal *Le Monde* publie la réponse du professeur Changeux qui estime que le fait d'accuser Teilhard d'ignorer délibérément la génétique est injuste⁵⁰. Non seulement la génétique est une discipline naissante mais, surtout, Rostand semble oublier le décalage entre la date d'écriture des œuvres de Teilhard et leur publication posthume :

« Le reproche de passer sous silence protéines et acides nucléiques et d'ignorer en substance la biologie nucléaire est parfaitement injustifié. Il suffit de citer quelques dates. Les expériences d'Avery McLeod et McCarthy démontrant la nature désoxyribonucléique des gènes ont été publiées en 1944, le modèle de Watson et Crick de l'A.D.N. en 1953, le déchiffrement du code génétique l'année passée. Or, l'essentiel de l'œuvre de Teilhard a été écrit avant la dernière guerre⁵¹ »

Peut-on reprocher à l'auteur du *Phénomène humain*, écrit entre 1938 et 1940, d'ignorer des principes que la génétique énonce en 1944 ou en 1953 ? *Le Figaro littéraire* n'a pas publié cette réponse ; celle de Jeanne Mortier non plus. Elle écrit au journal le 5 novembre puis, en absence de retour, elle adresse un courrier recommandé le 29 novembre. Michel Droit, au *Figaro littéraire*, ignore sa requête. Elle s'était entourée, pour y répondre, de scientifiques comme le professeur Piveteau

⁵⁰ En 1965, il venait de terminer sa thèse doctorale à l'Institut Pasteur, dirigée par Monod et Jacob, et était maître assistant à la faculté des sciences de Paris, travaillant également au département de biologie moléculaire de l'Université de Berkeley, Californie.

⁵¹ J.-P. CHANGEUX, "M. Jean Rostand et Teilhard de Chardin", *Le Monde*, 8 oct. 1965.

mais leurs écrits sont restés dans les cartons de la Fondation Teilhard. Jean Piveteau minimise l'importance de ces traces de lamarckisme ou de néo-darwinisme dans l'œuvre de Teilhard⁵². En revanche, pour Jean-Pierre Faure, ingénieur agronome à Royan, Jean Rostand a vu juste. Il y a effectivement des traces de lamarckisme chez Teilhard⁵³. *Le Figaro littéraire* publie sa réponse :

« Le courage que montrent Jean Rostand et *Le Figaro littéraire* en ouvrant une polémique au plus fort d'une passion collective et nécessaire pour la révélation teilhardienne vous vaut certainement un courrier important. Je n'y ajouterais pas et laisserais aux fanatiques du père le soin d'une défense, légitime sur bien de points, si je n'avais à remarquer qu'en chemin Rostand a placé la question sur son véritable terrain en signalant que les travaux de Teilhard de Chardin n'étaient pas exempts de lamarckisme. [...] Le teilhardisme n'a aucun sens si l'on n'admet la prémisse lamarckienne du vivant créateur de son évolution. Toute la sociologie d'aujourd'hui de même⁵⁴ »

M. Faure dénonce surtout l'extrapolation des théories lamarckiennes. Enfin, le courrier de l'abbé Audoin, curé de Saint-Ambroise, publié par *Le Figaro littéraire*, fournit un tout autre éclairage. Teilhard lui-même se présenterait-il comme scientifique avant tout

« J'ai lu avec beaucoup d'intérêt votre article du Figaro littéraire sur Teilhard de Chardin. Vous avez absolument raison – et vous faites œuvre utile – en démystifiant les “ teilhardiens ”, dans la mesure où ils pourraient (s'ils ne le sont déjà) devenir une secte de fanatiques.

Mais, ne croyez-vous pas, monsieur que, s'il vivait encore, Teilhard serait le premier à désavouer ces admirateurs

⁵² J. MORTIER à M. DROIT, 29 nov. 1965, FTdC.

⁵³ « Pour ou contre Teilhard de Chardin », *Le Figaro littéraire*, 7 au 13 oct. 1965.

⁵⁴ *Ibid.*

abusifs? Il admettrait volontiers, avec vous, qu'il n'est ni un savant, ni un universel, ni un biologiste, et qu'il n'apporte à peu près rien de neuf à l'étude de l'évolution. [...] Vous rendez donc service à tout le monde en ramenant Teilhard à sa vraie place, celle d'un théologien (la seule, sans doute, qu'il revendiquerait)⁵⁵ »

Teilhard théologien serait pour l'abbé Audoin le seul titre qui lui conviendrait. Mais pour un homme interdit de publication de tout écrit qui ne serait pas scientifique, il ne fallait pas qu'il eût été présenté autrement. Lorsque Jeanne Mortier entreprend l'édition des œuvres, elle doit veiller à éviter une mise à l'Index. Placer Teilhard sur le camp scientifique est aussi le fruit d'une stratégie. Combien de fois n'a-t-on pas lu dans la presse que l'Église risquait de déclencher une « nouvelle affaire Galilée » ? Le volume qui vient de paraître aux éditions du Seuil, *Science et Christ*, place son auteur, dès l'avant-propos, dans le domaine de la science⁵⁶.

3. *Teilhard ou teilhardisme ?*

Jean Rostand prend à nouveau la parole, la semaine suivante, et reste sur ses positions. Néanmoins, le dernier paragraphe apporte une remarque particulièrement intéressante non pas sur Teilhard mais sur ce qu'il conviendrait d'appeler le teilhardisme :

« En bref, grand biologiste que Teilhard, grand explicateur de l'évolution ? Non, mais profond moraliste et noble écrivain. Si l'on y ajoute les incontestables mérites du paléontologiste et du géologue, cela forme une personnalité d'une ampleur peu commune, et dont on n'aimerait à dire que du

⁵⁵ « Pour ou contre Teilhard de Chardin », *op. cit.*

⁵⁶ « Il ne faut sans doute plus répéter que Teilhard de Chardin était en premier lieu un homme de science, un investigateur dans le domaine de la géologie et de la paléontologie. Jamais il n'a prétendu être sociologue de la religion ou historien de la religion ou encore théologien » (M. WILDIERS, avant-propos, tome IX, *Science et Christ*, P. TEILHARD DE CHARDIN, Paris, Seuil, 1965, p. 11).

bien, et dont on ne dirait jamais que du bien si l'on n'avait parfois les oreilles fatiguées par les contresens des ignorants, les hyperboles des naïfs et les gloussements des snobs⁵⁷ »

En effet, l'œuvre de Teilhard, en particulier celle des dernières années, est peuplée de néologismes qui n'en rendent pas toujours la lecture aisée. Pour les catholiques traditionalistes, c'est un langage pour les dupes⁵⁸ ; pour Rostand, la plupart de ceux qui affirment lire Teilhard, ne sont pas en mesure de le comprendre. Paradoxalement, depuis que le Saint-Office a lancé un *monitum*, le 30 juin 1962, et signalé qu'une partie de l'œuvre de Teilhard comportait des dangers et ne pouvait être mise entre toutes les mains, Teilhard semble être d'autant plus lu. Les journaux laissent transparaître de nombreuses traces du snobisme redouté par Rostand, comme cette remarque d'un journaliste qui ne lit pas Teilhard ; il le « relit »⁵⁹. Un autre a vu passer un volume de Teilhard dans un filet de provisions⁶⁰. Enfin, le libraire Barberousse, à Biarritz, se dit heureux de vendre des volumes du Seuil en nombre, tout en se demandant si ces livres sont achetés pour être lus.

« À Biarritz, par exemple, le libraire Barberousse est très étonné de voir au plus fort des vacances, les œuvres complètes de Teilhard de Chardin battre Cécil St-Laurent, Daninos et Lartéguy. « Ce n'est peut-être pas pour le lire, explique

⁵⁷ « Jean Rostand répond à ses contradicteurs », *Le Figaro littéraire*, 12 au 20 oct. 1965.

⁵⁸ « Il dit sa science et sa foi avec tout le vocabulaire tarabiscoté sans lequel les Diafoirus et les Knock n'impressionneraient jamais favorablement leurs malades. » L. SALLERON, « En lisant *Le Phénomène humain* du Père Teilhard de Chardin », *Itinéraires*, 1^{er} mars 1956, pp. 27-36.

⁵⁹ « Face à l'immensité des Saintes-Maries-de-la-Mer, dans un décor de Salvador Dalí, nous avons relu "Le Phénomène humain" de Pierre Teilhard de Chardin », J.-M., KHÉRA, « Médiations de vacances », *Cannes-Nice-Midi*, 6 sept. 1962.

⁶⁰ « J'aperçois au passage pas mal de livres de poche, un manuel de pêche, un Baudelaire. Juste sous mon nez passa dans un filet à provisions, coincé contre un paquet de maïzena, la couverture facilement reconnaissable des œuvres de Teilhard de Chardin. », « Paris a lu », *L'Express*, 18 oct. 1962.

Barberousse, mais je sais que le snobisme veut cette année que l'on dépose à côté de soi sur la plage un volume de Teilhard de Chardin »,⁶¹.

C'est contre l'engouement suscité par une œuvre mal connue que réagit Jean Rostand. Des écrits qui, dix ans auparavant, circulaient dans un cercle restreint, se sont hissés au rang de best-seller. L'avertissement lancé par le Saint-Office en 1962 semble avoir accentué l'attrait pour cette œuvre, un attrait qui, en 1965, est loin de décliner. Toutefois, la lecture de la presse a révélé les deux visages de l'année 1965. C'est l'année des hommages et des commémorations. Pour le P. Russo, Teilhard était parvenu à la synthèse entre science et philosophie, sans toutefois aller jusqu'à l'accord entre science et religion. Peu de temps après c'est le Supérieur de l'Ordre qui loue les efforts de Teilhard dans ce sens. Mais 1965 est aussi marquée par la contestation. Par son intervention dans *Le Figaro littéraire*, Jean Rostand nie l'existence d'une théorie teilhardienne de l'évolution. Sans le nommer, il part en guerre contre le teilhardisme et, ce faisant, il rejoint les philosophes thomistes et les catholiques traditionalistes, contradicteurs de la première heure des « séductions catholico-scientifiques du teilhardisme »⁶². La presse constitue un observatoire de choix mais, de toute évidence, journaux et revues, ne jouent pas un simple rôle de caisse de résonance. L'opinion publique détient un réel pouvoir. Est-ce la crainte de provoquer une nouvelle « affaire Galilée », constamment annoncée dans la presse, qui a conduit les autorités romaines à différer leur intervention ? Les lecteurs de Teilhard passent outre les mises en garde de l'Église et la prise de parole de Rostand suscite de nombreuses critiques. L'œuvre de Teilhard est plébiscitée. L'année 1965 constitue son apothéose.

⁶¹ « Le Révérend Père Teilhard de Chardin », *Elle*, 31 août 1962.

⁶² L. SALLERON, « La vie des livres. La pensée de Teilhard de Chardin », *op. cit.*

IV.

**LAS REDES TRASNACIONALES
DE MILITANCIA SECULARIZADORA**

REDES DE SECULARIZACIÓN EN ESPAÑA, 1868-1931

LUIS P. MARTÍN

Universidad de Pau et des Pays de l'Adour

RESUMEN: *El presente estudio tiene como objetivo reflexionar sobre la trascendencia de las redes de secularización en la cultura y en las prácticas políticas de la España contemporánea, contemplada por medio de una visualización que nos permite observar con nitidez las estructuras, mecanismos y funcionalidad de estas redes. Considerando que éstas fueron auténticos mediadores socio-políticos, su representación gráfica nos las presentan como “lectores” de la secularización. Si bien existen diferencias sustanciales entre las redes del siglo XIX y las del siglo XX, su aparición muestra una modernización de unas prácticas políticas que parten desde asociaciones secundarias (masonería, librepensamiento, sociedades laicas, obreras, etc.); es decir, de los primeros elementos de una sociedad civil en España. A su vez las redes actuaron como soporte de estrategias políticas específicas, como el republicanismo, produciendo una operatividad confusa. En los primeros años del siglo XX, las redes modifican su funcionalidad al introducirse en los espacios socio-políticos nuevos factores (contenidos trasversales, alta densidad de las redes, internacionalización, etc.) que sugieren otras formas de actuación y, sobre todo, de optimización de sus mecanismos. En este sentido, la Liga Española de los Derechos del Hombre es un ejemplo notable.*

ABSTRACT: *This study has the aim of reflecting on the transcendence of the networks of secularization in culture and in political practice in contemporary Spain, viewed through a prism that allows us to observe sharply the structures, mechanisms and functionalities of these networks. Considering that these were real socio-political intermediaries, their graphic representation presents them as “readers” of secularization. While there are substantial differences between the networks of the 19th century and those of the 20th century, their appearance shows a modernization of political practice that starts from secondary associations (masonry, liberal thinking, lay organisations, workers’ organisations, etc.), that is to say, the first elements of a civil society to emerge in Spain. At the same time, these networks acted in support of specific political strategies, such as Republicanism, leading to operational confusion. In the early years of the 20th century, the networks modified their functionality by introducing into the spaces new socio-political factors (universal cross-cutting content, high density of networks, internationalization, etc.) which suggest other forms of action and, above all, the optimization of their mechanisms, the Spanish Human Rights League being a notable example.*

Una de las formas de difusión de la secularización en la España contemporánea fueron las redes que se construyeron en torno a la separación de la esfera pública de la esfera religiosa. Más allá de la separación de la Iglesia y del Estado, la secularización expresa este alejamiento en las interacciones entre lo profano y lo religioso en el ámbito social. La búsqueda de tal objetivo indica que la sociedad, al racionalizar sus prácticas socio-políticas, necesita excluir todo elemento derivado de la transcendencia religiosa, para “consagrar” al ciudadano practicando una secularización de la sociedad. Este parámetro es decisivo a la hora de interpretar, en nuestra opinión, la secularización.

El aspecto *societal* de este proyecto es indudable, y es profundo porque establece unos códigos sociales inéditos que penetran en los comportamientos pero también en las representaciones. En una sociedad plenamente secularizada las relaciones

interpersonales, las interacciones socio-políticas y las culturas de ámbito general, muestran espacios de convivencias nuevos y ensanchan los márgenes de la tolerancia religiosa, así como las relaciones entre las religiones y la sociedad. Es decir, que si la secularización cambia la sociedad, también cambia las religiones.

Si deseamos resaltar el aspecto *societal* de la secularización es para señalar la importancia de las redes secularizadoras; no en contraposición con las acciones desde el Estado (en el caso de España: desamortización, venta de bienes de la Iglesia, reafirmación de una burguesía rural, dominio de una economía agraria sobre una economía industrial, etc.) sino en tanto que las redes necesitan a la vez unos contenidos (ideológicos o políticos) y unas personas (equipos, grupos, individuos) para articularse, y ésta constitución es horizontal, mientras que las primeras son verticales. Las redes de secularización participan de un proceso de horizontalidad social que es una de las respuestas al proceso de politización de la sociedad española, que no es forzosamente un proceso de republicanización, aunque en el caso español se manifieste a través de una potente cultura republicana. No obstante, más bien estaríamos en presencia de un fenómeno vinculado a la urbanización en cuanto que en las ciudades se diluyen el control social inmediato y la hegemonía del espacio público. Esta puede ser otra lectura.

Por otra parte, la complejidad del estudio de las redes nos lleva a tener en cuenta una serie de elementos que, en el marco de este libro, nos es imposible desarrollar. Debemos tener en cuenta que las redes contienen tres características propias: la primera, su composición (constructores de las redes, dinamizadores, estructura); la segunda, las densidades de las redes (contenidos, recursos, agendas de movilización y difusión); y la tercera, otros elementos vinculantes como la recepción de la red (como referente), la cooperación, la optimización de los recursos, etc.

En este trabajo vamos a limitarnos a las redes grupales, comunitarias o institucionales, dejando de lado las redes inter

personales que tienen otras características, aunque también existieron como redes de secularización. Estas redes comunitarias las consideramos como mediadores socio-políticos, como “lectores” de la secularización. El ejemplo de la Masonería, en este sentido, es claro: hace una lectura de la secularización y a su vez construye un relato. No olvidemos que la sociedad de los masones era una sociabilidad de gentes instruidas que, en una España con altos índices de analfabetismo, hacía de ella un actor fundamental en la difusión de la secularización. En contrapartida, este contexto educativo español fue un factor negativo para la circulación del proyecto secularizador.

1. El contexto de las redes secularizadoras a finales del siglo XIX

La secularización en España se estableció, en parte, gracias a la labor de una serie de asociaciones secundarias que potenciaron unas redes cívicas que completaban y en ocasiones sustituían la falta de actuación de los partidos políticos y los gobiernos. En otras ocasiones, resultaban ser –las redes y sus movilizaciones– instrumentos de partidos (republicanos, fundamentalmente) los cuales por su inoperancia social no podían estructurar las redes. La tipología de los partidos políticos, de notables y clientelares, obligaban a que las redes surgieran partiendo de la sociedad civil.

Dentro de las sociabilidades políticas, la participación en estas redes de los círculos republicanos no fue estructural, en el sentido de que se trataban de asociaciones con unos objetivos transversales, no orgánicos, que no servían de nódulos en las redes. Así vemos sociedades como la Masonería que plantearon, financiaron y desarrollaron redes secularizadoras gracias a que tenían una estructura orgánica; mientras que las sociedades librepensadoras o las de la educación laica, carecían de estructuras sólidas y su proyección en las redes eran más débiles. En otro ámbito se sitúan los círculos republicanos

que participaban ante todo como unas sedes específicas de los partidos republicanos. Podemos indicar que en este periodo las sociabilidades eran difusas y multifuncionales, lo cual producía una operatividad confusa.

Además, debemos añadir que la formación de estas redes es un primer elemento modernizador de las prácticas políticas, al introducir un nuevo actor que fue la sociedad civil. Había, por lo tanto, unas contra-indicaciones pragmáticas y de estructura entre la modernidad de las redes (que son móviles por naturaleza) y los espacios republicanos que eran mucho más estáticos pues tenían como finalidad enraizarse en un territorio. No obstante, esta innovación seguía permaneciendo en una esfera pública limitada por espacios sociales también limitados, que eran propios al país.

Las redes escapan, desde finales del siglo XIX, a las dinámicas de las prácticas políticas establecidas desde el liberalismo democrático de los años 1830-1840. En este sentido, la aparición de las *ligas* (que fueron tanto grupos de interés como grupos de presión) marcan una novedad en las prácticas políticas porque introducen, a la vez, sectores de la sociedad civil en la política y modifican las prácticas clientelares de los partidos. Podríamos considerar, de alguna manera, que la Liga Anticlerical, la Liga laica, etc. tienen esquemas similares: no dejan de ser grupos de presión, pero no tienen intereses lucrativos.

2. Contenidos de las redes finiseculares

Podríamos establecer una axiología de los contenidos de las redes en tres apartados:

Secularización del Estado, que iría desde la separación de la Iglesia y del Estado, la cuestión de las órdenes religiosas o el laicismo (en referencia a la escuela laica).

Secularización de la sociedad, en temas como el matrimonio civil, los cementerios civiles y prácticas sociales (bautismos

masónicos, funerales y entierros civiles); es decir, una vindicación de la ciudadanía laica, por medio de la ocupación de espacios públicos civiles que revierten la ocupación de espacios públicos por las manifestaciones religiosas.

Secularización ideológica, con la aparición de nuevas ideologías y pensamientos que reclaman una plena libertad de conciencia sin restricciones marcadas por las religiones. Sectores como el librepensamiento, el racionalismo y cientificismo positivista, dieron potentes contenidos a las redes.

3. El marco histórico de las redes entre 1900 y 1936

El siglo XX conoce cambios importantes, fundamentalmente debidos a una aceleración de los procesos sociales y políticos en España desde principios de siglo, que podríamos resumir hablando de un ensanchamiento de los espacios políticos, una mayor participación ciudadana (concienciación) y el inicio de una crisis del sistema político que obliga a modernizar, también, las actividades políticas. Este contexto llevó igualmente a la modernización de las estructuras de las redes.

Al ampliarse la oferta y los espacios sociales, las redes secularizadoras modificaron sus contenidos y les dieron otra funcionalidad. Observamos un conjunto de novedades importantes: la mutualización de los recursos, una operatividad optimizada y una narrativa más precisa. Es decir, se produjo una densidad más fuerte que es la consecuencia de objetivos más transversales, lo que se manifiesta por unas redes que ya no son unidireccionales, sino que admiten recursos no tan homogéneos como en el siglo XIX, pero que son más eficientes. El caso de la Liga Española de los Derechos del Hombre es elocuente.

Un aspecto que aparece en estos años iniciales del siglo XX dentro de las agendas de las redes es su participación en redes transnacionales, con contenidos precisos: derechos humanos y pacifismo, básicamente. La construcción de las redes siendo

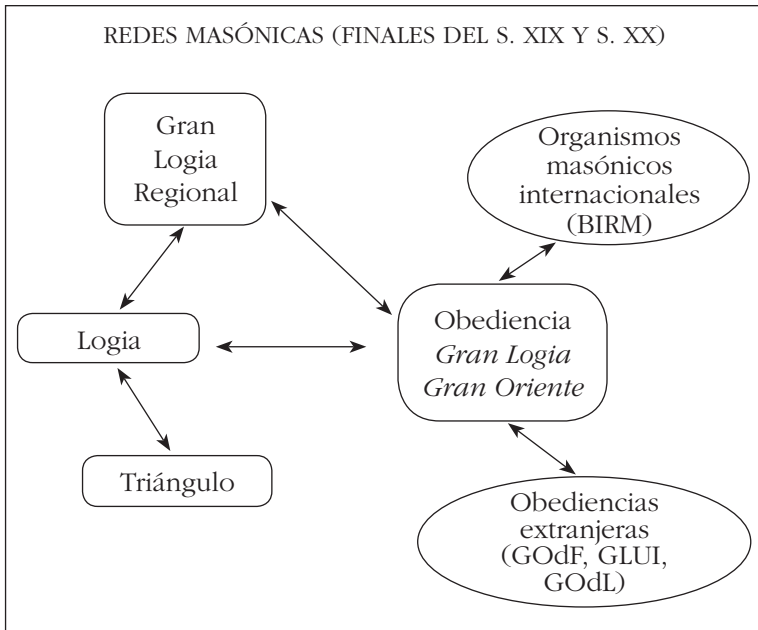
siempre de ámbito nacional en su difusión, adoptaron contenidos y recursos muy cercanos a los de sus homólogas francesas, alemanas o italianas. A nuestro parecer, la crisis europea de los años 20/30, al ser simultánea a la crisis de la Restauración provocó la aparición de redes similares. En el caso de la secularización las cuestiones no eran cercanas, ni siquiera en Italia, pero la ampliación de los espacios y la interacción entre los sectores sociales, políticos y culturales de oposición anudaban redes de manera exponencial.

4. Contenidos de las redes a principios del siglo XX

Le evolución del contencioso secularizador no mejoró en España. Las medidas liberalizadoras de Canalejas tuvieron un corto recorrido y la cuestión continuó por vías muertas que no tenían visos de solución. Además, aparecieron nuevos factores que añadieron problemas (llegada de religiosos franceses expulsados tras las leyes laicas de 1905) a los existentes. Pero hubo otros también llamativos, como la difusión del catolicismo social y la menor intensidad de las actividades anticlericales.

Por lo tanto, los contenidos de las redes del siglo XIX continuaron estando vigentes, a los que en el s. XX se añaden otros contenidos específicos. Dos temáticas transversales inéditas aparecieron en las redes secularizadoras: los derechos humanos y el pacifismo. La primera tuvo un alcance más inciso en las redes de secularización que el segundo, por motivos evidentes.

Al mismo tiempo, se produjo la introducción del feminismo, muchas veces canalizado desde el librepensamiento y que supuso una interpretación diferente a lo que también dio unos contenidos desde la óptica del género. Por último, la introducción de otras heterodoxias como la Teosofía o el naturismo que aportaron registros novedosos a las redes.

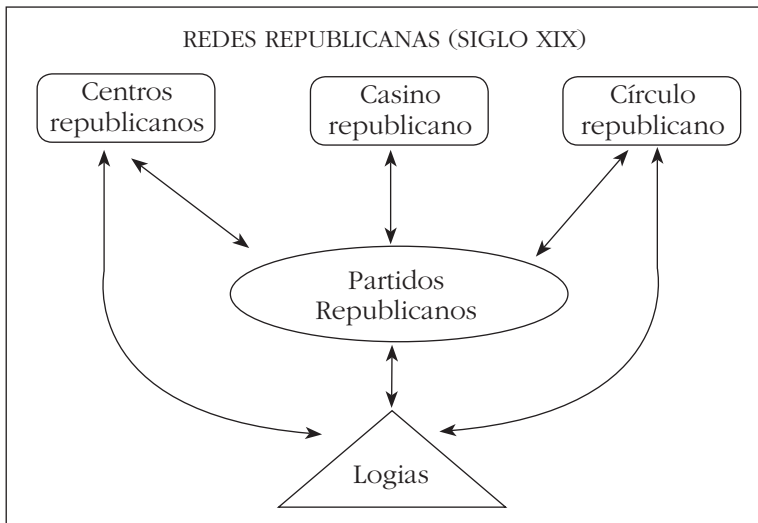


La Masonería es una sociedad organizada y estructurada. Su concepto de desarrollo se basa en una implantación social y espacial que se configura como una espesa malla entrelazada y comunicada desde la base (la *logia*). La sociedad de los masones no puede existir sin esta permanente comunicación y estructura. Por una parte, la creación de una logia depende de otra, y su reconocimiento depende de una *obediencia*, que la regulariza. Esta regularización permite a la logia entrar en una red masónica múltiple: una impresionante red de correspondencia, una red con otras logias, publicación de revistas, etc. A su vez, la logia puede crear una estructura inferior (el *triángulo*) y la reunión de varias logias puede crear una estructura superior (la *gran logia regional*). Toda esta red se vincula estrechamente con la obediencia, que es el órgano de coordinación de las políticas de su red masónica; por ejemplo, con las campañas a favor de la escuela laica. Como vemos, la

Masonería tiene sus propias redes, un cuerpo central que las dinamiza y da difusión a sus contenidos.

Por otra parte, las obediencias tienen relaciones exteriores, tanto con otras obediencias como con organismos masónicos internacionales en los que –si tiene su reconocimiento– participa, tiene voz y voto. Es una extensión de la red nacional que, según el objetivo de la red, puede convertirse en transnacional, como fue el caso de las ligas a favor de la paz o campañas por los derechos humanos. Pero las redes pueden ser menos amplias, con contactos inter-logias en otros países, lo cual ya facilita relaciones inter-personales, ideológicas, profesionales, etc.

En definitiva, una de las características de la Masonería es que al tener una estructura natural que es reticular, su presencia en otras redes es constante. En su proyecto secularizador fue un núcleo de las redes muy importante, precisamente por su funcionalidad y por su capital humano, que ya era transversal al tener dobles o triples pertenencias. En nuestra opinión y en este campo, la Masonería fue una de las sociabilidades que más modernizaron los comportamientos socio-políticos de la España contemporánea.

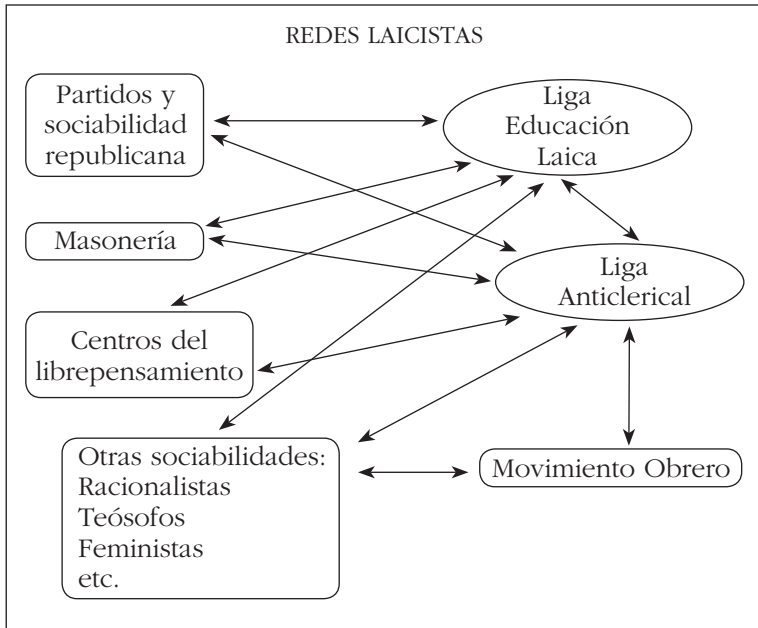


Dentro de la tipología de las redes republicanas, asistimos a una delegación de competencias bastante llamativa: las actividades imbricadas entre los partidos y las sociabilidades republicanas no nos permiten distinguir desde qué núcleo se proyecta la red. Aquí hemos, arbitrariamente, centrado este núcleo en los partidos republicanos, lo cual no está sólidamente contrastado. Esta duda viene por el hecho de que estos partidos, al ser partidos de notables, no tienen la misma función social que tienen sus sociabilidades; aunque son una perfecta correa de transmisión.

El republicanismo dinamiza redes internas, tiene una importante difusión por medio de la prensa afín y una implantación territorial asentada. Estas características también hacen que fuera capaz de estructurar redes que iban más lejos de sus meros objetivos partidistas: en realidad, se configuraban en torno a un vasto proyecto de sociedad en el que se identificaban otros grupos, sectores o sociabilidades. Una de ellas, la Masonería, fue una compañera de viaje permanente y sus redes fueron decisivas en la construcción de redes secularizadoras desde el republicanismo. Es más, la cultura política republicana fue mayoritaria en la Masonería desde finales del siglo XIX hasta 1936, lo cual estructura aún más las redes republicanas. No olvidemos que, en este caso, la doble pertenencia fue mayor por lo que las redes masónicas y las republicanas se posicionaron como las redes más dinámicas, tanto por sus objetivos, contenidos, densidades y función.

Las redes laicistas aglutinan lo esencial de los sectores sociales, políticos y culturales que estaban a favor de una sociedad secularizada. La impronta laica de estos sectores es de intensidad variable, pero todos son partidarios de que el Estado, a imagen de la III^a República francesa, se dotara de una educación laica y una real separación con la Iglesia. De aquí, como vemos en el cuadro, las redes laicistas eran muy densas y con gran cantidad de participantes.

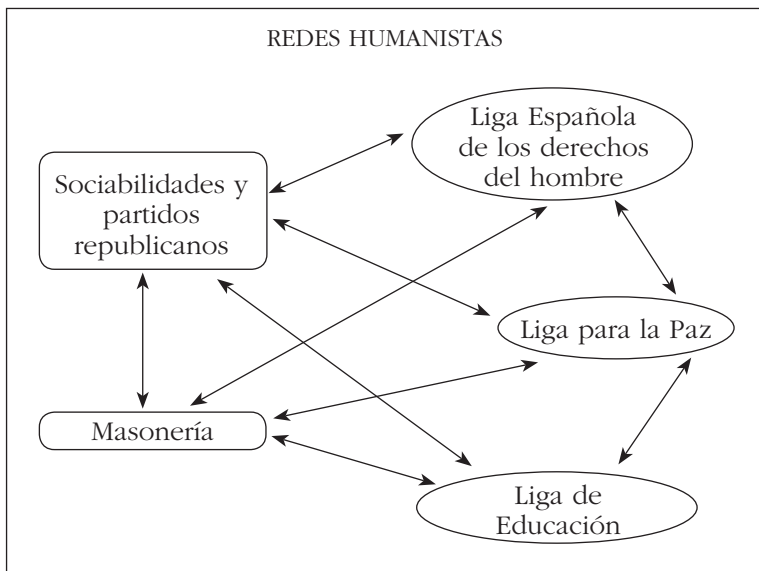
La característica fundamental de las redes laicas era su fisonomía. Al estar formadas por una multiplicidad de actores, la



confluencia no era siempre posible. No obstante, el papel de los republicanos y de los masones fue decisivo a la hora de construir las redes. El aporte de los centros librepensadores era complementario, ya que una gran parte de ellos estaban vinculados con la Masonería; mientras que la aparición de otros grupos como racionalistas, teósofos y el movimiento feminista otorgaron a las redes laicistas una tonalidad diferente: unos dentro de una óptica más filosófica, otros con mayor contenido social. Algo que se entiende en el caso del movimiento obrero, pero que no entra plenamente en las redes laicistas o, si lo hace, es a través de reivindicaciones puntuales o movilizaciones sacrílegas (como la Semana Trágica), pero sin contenidos propios a la secularización.

Los contenidos de las redes y su movilización muchas veces estaban supeditados al contexto político; así, la Liga Anticlerical tuvo un gran éxito hasta principios del siglo XX, decayendo pos-

teriormente y prácticamente desapareciendo durante los años 20 y 30. Por otro lado, la Liga para la Educación Laica fue una red que se mantuvo constante, se difundió por todo el territorio e iba de las primeras instituciones locales (ayuntamientos) hasta la creación de escuelas propias como hizo la Masonería. La importancia que se le dio a la educación laica resume la voluntad de todos estos sectores en luchar por ella y no abandonar el espacio educativo al clero. También observamos esta lucha por la secularización en otros ámbitos sociales, como los hospicios y hospitales; o los ya citados: cementerios, procesiones, romerías, etc.

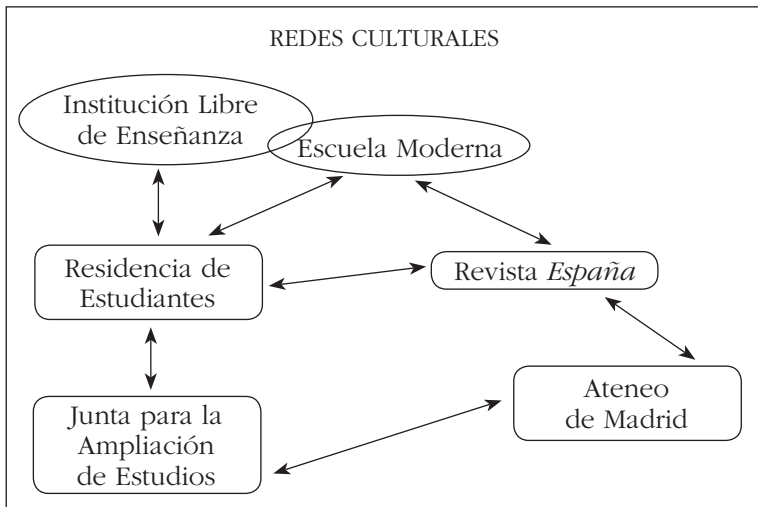


La participación de las redes humanistas en la secularización viene matizada por sus objetivos. En primer lugar, se dan diferencias entre los núcleos más representativos y, en segundo lugar, las densidades de estas redes fueron extremadamente aleatorias. La participación y apoyo de la Masonería y el republicanismo resulta dentro de sus lógicas de la acción política; no obstante, debemos hacer distinciones que expliciten la funcionalidad de estas redes.

La Liga Española para la Defensa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, fundada en 1913, fue estructurada, organizada y desarrollada por las logias masónicas. El ahínco que pusieron los dirigentes masónicos nacionales se vio correspondido por intelectuales y sectores del republicanismo. La liga también concebía la secularización en tanto que la sociedad civil debería tener preeminencia sobre la Iglesia, así como el necesario reconocimiento de la libertad religiosa.

La Liga para la Paz, cuyo origen fundacional fue en 1889, tuvo otro recorrido, pues se formó durante la 1ª Guerra Mundial y estuvo inspirada por movimientos diversos, más o menos cercanos a la masonería y al republicanismo, pero no exclusivamente. Esta liga se formó también con miembros que durante el conflicto fueron aliadófilos, lo cual demuestra que la circulación dentro de las redes era múltiple. Precisamente unos de los valedores de esta liga fue la revista *España* y el movimiento obrero.

La Liga para la Educación, entra dentro de estas redes desde la perspectiva del desarrollo humano. Su participación en estas redes fue muy marginal, pero sus miembros se intercalaron en los objetivos y contenidos ya que formaban parte de un universo común.



La participación de centros culturales y educativos en la secularización fue esencial por dos causas: una, eran productores de contenidos para las redes y, dos, eran los difusores, tanto materiales como intelectuales. Esta dualidad fue clave en la profundización de la secularización y en el debate sobre qué tipo de secularización. Pero fueron las dinámicas de estas redes las que consiguieron darle unas características propias. El hecho de que actores tan decisivos para la interpretación del devenir español a principios del siglo XX como la Institución Libre de Enseñanza, el Ateneo de Madrid o la revista *España*, entendieran que los objetivos secularizadores debían ser compartidos en espacios diferentes, muestra que estas redes –sin tener una densidad fuerte– eran necesarias en el conjunto de las redes secularizadoras.

Cada actor o núcleo de la red tiene una función precisa: educativa, divulgativa, cultural, política, etc. Por esta polisemia, las redes culturales son importantes para el proceso secularizador (él mismo, polisémico en sí mismo), ya que modulan los discursos –es decir, los contenidos–, establecen categorías de análisis, reflexionan sobre la incidencia de una sociedad secularizada dentro del contexto nacional y, sobre todo, ayudan a reducir tensiones con la Iglesia, al salir de ciertos flujos demagógicos. En definitiva, las redes culturales, muy apoyadas desde sectores del republicanismo reformista, son una variante importante de la difusión del proceso secularizador por ser un contrapunto a otras redes más movilizadoras y reivindicativas, en las que se podían vislumbrar un anticlericalismo ideológico; es decir, la antítesis de lo que pensaba Gumersindo Azcárate: “una Iglesia libre en un Estado libre”.

Conclusiones

La funcionalidad de las redes de secularización fueron trascendentales en el proceso secularizador español, por ser redes

relativamente tupidas, de temporalidad variable (excepto en algunos casos), con contenidos plurales y transversales. Estas redes nutrieron movilizaciones que configuraron, no sólo una modernización de las prácticas políticas, sino discursos o narrativas transcendentales en el corpus doctrinal desde la derecha liberal hasta el socialismo; y que fue recogidas como tal en las leyes secularizadoras de la IIª República. Sin este tipo de movilizaciones, el proceso secularizador se hubiera mantenido en niveles de actividad reducidos a unas élites, sin trascender a la sociedad civil y, concretamente, a la clase media urbana.

Bibliografía sumaria

- ÁLVAREZ LÁZARO, P. (ed.), *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1996.
- BAUBÉROT, J., *Histoire de la laïcité française*, Paris, PUF, 2000.
- BERGER, P. L. (éd.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999.
- CEFAÏ D. et TROM, D. (dir.), *Les formes de l'action collective. Mobilisations dans des arènes publiques*, Paris, ed. EHESS, 2001.
- CRUZ R. (ed.), *El anticlericalismo*, Ayer, 27 (1997).
- DEGENNE, A. et FORSÉ, M., *Les réseaux sociaux*, Paris, Armand Colin, 1994.
- DIANI, M. & MC ADAM, D. (eds.), *Social movements and networks. Relational approaches to collective action*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- DIANI, M. & PILATI, K., "Interests, identities, and relations: Drawing boundaries in civic organizational fields", *Mobilization*, 16 (2011), 265-282.
- DIEGO ROMERO, J. DE, *Imaginar las República. La cultura política del republicanismo español, 1876-1908*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.
- CUEVA, J. DE LA y MONTERO, F. (eds.), *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

- GAUCHET, M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
- HABERMAS, J., *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981.
- LALOUETTE, J., *La séparation des Eglises et de l'État: genèse et développement d'une idée, 1879-1905*, Paris, Seuil, 2005.
- LA PARRA, E. y SUÁREZ CORTINA, M. (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.
- LUCKMAN, T., *The Invisible Religion: The Problem of Religion in the Modern Society*, New York, McMillan, 1967.
- MAYORDOMO, A., *Iglesia, Estado y educación. El debate sobre la secularización escolar en España (1900-1913)*, Valencia, Esteban Rubio, 1982.
- MARTÍN, L. P., "El anticlericalismo en la Masonería española (1900-1931)", *La Masonería en Madrid y en España del siglo XVIII al XXI*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, 2004, vol. 1, pp. 383-403.
- "Recepción y difusión del modelo laico en la España contemporánea", *Alcores. Revista de Historia Contemporánea*, 8 (2008), pp. 263-284.
 - "Experiencias y prácticas políticas en la crisis de la Restauración (1909-1923)", *Historia Contemporánea*, 47 (2013), pp. 629-657.
- MC LEOD, H., *Secularisation in western Europe, 1848-1914*, London, McMillan, 2000.
- RÉMOND, R., *Réligion et société en Europe. La sécularisation aux XIXe et XXe siècles, 1780-2000*, Paris, Seuil, 2001.
- SUÁREZ CORTINA, M. (ed.), *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001.
- *La redención del pueblo. La cultura progresista en la España liberal*, Santander, Universidad de Cantabria, 2006.
- TSCHANNEN, O., *Les théories de la sécularisation*, Ginebra, Droz, 1992.
- WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2012.

LAS ÉLITES Y LAS REDES SECULARIZADORAS EN EUROPA ENTRE LOS SIGLOS XIX Y XX: EL CASO DE LA MASONERÍA

FULVIO CONTI

Universidad de Florencia

RESUMEN: *Durante el siglo XIX y comienzos del XX se formaron en Europa movimientos y grupos organizados que intentaron favorecer y acelerar el proceso de secularización que estaba arrollando la sociedad occidental. Las obediencias masónicas, especialmente las de la Europa latina y mediterránea, fueron las más activas en la lucha contra el oscurantismo de la Iglesia católica y a favor de la difusión de los principios de la laicidad. Entre 1889 y 1914 dichos grupos promovieron muchos encuentros internacionales y crearon organismos de coordinación supranacionales que contribuyeron a difundir, junto al universalismo masónico y a su compromiso por la paz, las experiencias y los símbolos de la cultura laica.*

ABSTRACT: *During the 19th century and at the beginning of the 20th, movements and organized groups emerged in Europe that tried to foster and accelerate the process of secularization which was overwhelming western society. Those with Masonic allegiances, especially in Latin and Mediterranean Europe were the most active in the fight against the obfuscation of the Catholic Church in favour of the spread of "laicidad" principles. Between 1889 and 1914*

these groups organised many international meetings and created supra-national coordination bodies that contributed to spreading, along with masonic universalism and its commitment to peace, the experiences and symbols of secular culture.

«La teoría de la secularización —escribe José Casanova— está tan estrechamente entrelazada con todas las teorías del mundo moderno y con la comprensión de la modernidad que no es posible ponerla aparte sin cuestionar todo el resto»¹. Según el sociólogo norteamericano, la teoría de la secularización «es tal vez la única teoría que ha podido conseguir realmente la categoría de paradigma dentro de las ciencias sociales modernas»². Todos los padres fundadores de las ciencias sociales, entre los siglos XIX y XX, compartían la opinión de que la secularización era un fenómeno absolutamente conectado con el proceso de modernización de la sociedad. Los primeros autores que, por primera vez, definieron teóricamente el concepto de secularización fueron Émile Durkheim y Max Weber en trabajos publicados al principio del siglo XX, cuando parecía que las religiones tradicionales estaban destinadas a rendirse frente a los desafíos del mundo moderno. Durkheim en *Formes élémentaires de la vie religieuse* y Weber en *Politik als Beruf. Wissenschaft als Beruf*, publicados respectivamente en 1912 y en 1919, pusieron las bases para una interpretación de la secularización como proceso de diferenciación, típico de la modernidad, entre la esfera religiosa y la esfera secular³. De manera especial, Weber definió la secularización como «desencantamiento del mundo» (*Entzauberung der Welt*), es decir como una pérdida gradual

¹ J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna, Il Mulino, 2000 (ed. orig. *Public Religions in the Modern World*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1994), p. 34.

² *Ibid.*, p. 32.

³ É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1912; M. WEBER, *Politik als Beruf. Wissenschaft als Beruf*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1919.

de la importancia de la religión en la vida social que, en su opinión, tenía su origen en cuatro grandes acontecimientos entre ellos relacionados: la reforma protestante; la formación de los Estados modernos, con la transferencia de poderes y de funciones de las iglesias al Estado y a sus burocracias; la expansión del sistema capitalista y la revolución científica y tecnológica.

En los países católicos la Iglesia se opuso vigorosamente a la secularización, a la que veía como causa principal de todos los males de la modernidad, y fue promotora de un regreso al régimen de cristiandad. De manera especial después del *shock* provocado por la Revolución francesa sobre la opinión pública, cuando se extendió la percepción de que era solo el comienzo de una deriva inquietante y siniestra hacia la irreligión y la descristianización, la Iglesia tomó posiciones integristas y ultramontanas. La convicción, transmitida rápidamente por la nueva apologética católica, de que la Revolución tenía un carácter satánico y de que sus raíces se hundían en la rebelión protestante, dejó en claro la necesidad de contrastar a las peligrosas novedades del tiempo presente la idea de un regreso al pasado, a los valores tranquilizadores de la civilización cristiana, a una visión organicista de la sociedad basada sobre antiguas y estables jerarquías tradiciones⁴.

Entre finales del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XX las corrientes más radicales de la Ilustración, y luego las positivistas, las evolucionistas y las materialistas, se movilizaron para remover el obstáculo que la Iglesia Católica representaba para el proceso de secularización. Especialmente en Europa y en América Latina nacieron movimientos laicistas militantes, es decir organizaciones que se movilizaron para luchar contra lo que consideraban la ignorancia y la superstición y para reducir el papel de la religión en la esfera pública. Estas eran las que

⁴ G. MICCOLI, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato, Marietti, 1985; y D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993.

podrían llamarse *élites secularizadoras* o, quizás más correctamente, las *élites laicistas y anticlericales*. Con esto me refiero a aquellos segmentos sociales y grupos que jugaron un *papel activo* en la aceleración del impulso *natural* hacia la secularización provocada por la modernización de la sociedad. Es decir, aquellos que, especialmente en contextos en que la Iglesia Católica era muy fuerte, trataron de marginar la influencia de dicha Iglesia comprometiéndose –en los lugares del poder político y en la sociedad– en la batalla de introducir unas leyes y unas costumbres laicas (bautismos, matrimonios y funerales civiles, divorcios, cremaciones, abolición de la enseñanza de la religión en las escuelas o la supresión de las órdenes religiosas y de las instituciones religiosas, entre otras) y teniendo siempre como meta la denuncia de cualquier forma concordataria y la estricta separación entre la Iglesia y el Estado⁵. En resumen, aunque el advenimiento de la modernidad generaba la propagación de comportamientos y estilos de vida secularizados, los protagonistas de estos movimientos laicistas militantes no estaban satisfechos con esta progresión natural hacia un mundo en el que la religión cada vez contaría menos, sino que querían acelerar estos cambios y traducirlos en un cuadro normativo que afirmase el valor *erga omnes* del principio de laicidad.

Desde sus orígenes, al inicio del siglo XVIII, la masonería ha sido uno de los grandes agentes de laicización a escala internacional. Las ideas filosóficas y las concepciones morales de los masones, que llamaban esencialmente al racionalismo naturalista, se oponían a aquellas de la doctrina católica. Aquellas ideas y concepciones llevaban a un relativismo ético, religioso y civil que postulaba la negación de cualquier verdad absoluta y la tolerancia de todas las religiones, la difusión de

⁵ Sobre la situación en Italia F. CONTI, «Breve storia dell'anticlericalismo», en A. MELLONI (a cura di), *Cristiani d'Italia. Chiese, Stato e Società, 1861-2011*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2011, pp. 667-683; e *Ibid.*, «La secolarizzazione inconsapevole. Laicità e dimensione pubblica nell'Italia contemporanea», en F. CONTI (a cura di), *Laicità e sfera pubblica nell'età contemporanea. Europa, Mediterraneo, Stati Uniti*, fasc. monográfico de *Memoria e Ricerca*, XXI, n. 43 (2013), pp. 45-65.

modelos y comportamientos laicos tanto en contextos de la vida privada como en la esfera pública. Este sistema de valores era considerado subversivo por las jerarquías católicas, porque cuestionaba la autoridad de la Iglesia y el orden político y social existente. Por lo tanto, en 1738 el papa Clemente XII promulgó la carta apostólica *In eminenti*, que condenó la institución masónica y excomulgó a sus afiliados. Se trató solamente del primero de una larga serie de documentos pontificios cuyo intento era contrarrestar la masonería⁶. Las excomuniones papales no impidieron que las logias masónicas, ya a lo largo del siglo XVIII, se difundiesen rápidamente en todos los países europeos y en las Américas, fomentando el desarrollo de unas redes de relaciones, de correspondencias, de viajes que parecieron poner las bases previas para permitir que el sueño utópico de la «República universal de los francmasones» pudiera realizarse. La masonería, escribe Krzysztof Pomian, en unos pocos años se convirtió en una «institución europea, la única institución europea junta a la Iglesia Católica»⁷.

El orden masónico era, por su naturaleza, cosmopolita y tendía hacia la fraternidad universal, apostaba en contra de las guerras y de los conflictos políticos «profanos». Una de las principales consecuencias de esta abertura hacia el «otro» fue la capacidad de los masones de afiliar a extranjeros como hermanos dentro de su orden. Las logias europeas acogieron a muchos viajeros, militares, estudiantes, comerciantes que venían de países extranjeros, junto con refugiados políticos, prisioneros de guerra e intelectuales heréticos⁸.

⁶ Para una mirada sintética y un primer trabajo bibliográfico sobre el tema de las relaciones entre la Iglesia y la masonería F. CONTI, «Église catholique», en P. Y. BEAUREPAIRE (sous la direction de), *Dictionnaire de la Franc-maçonnerie*, Paris, Armand Colin, 2014, pp. 82-85.

⁷ K. POMIAN, *L'Europe et ses nation*, Paris, Gallimard, 1990, p. 108. Véase también M. C. JACOB, *Living the Enlightenment. Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1991 y G. GIARRIZZO, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, Venezia, Marsilio, 1994.

⁸ P. Y. BEAUREPAIRE, *L'Autre et le Frère. L'étranger et la franc-maçonnerie au XVIII^e siècle*, Paris, Champion, 1998.

Entre los siglos XVIII y XIX las logias masónicas se convirtieron no solo en un lugar de sociabilidad y de convivencia fraterna, sino también en un gimnasio para el ejercicio de la discusión libre y del espíritu crítico, es decir, en una escuela de “aprendizaje político”. Dentro de las asociaciones masónicas los hermanos experimentaron la igual dignidad, la solidaridad entre los iniciados, que vivían de la colegialidad de la actividad ritual y de la acción filantrópica y que tendía a producir «una práctica de relaciones sociales fraternas e idealmente igualitarias»⁹. El progresivo aumento de la participación en la vida política, sin embargo, produjo una profunda línea de fractura entre la masonería de la Europa continental, especialmente la de los países del sur de Europa y los países mediterráneos, y la masonería anglosajona (inglesa, escandinava, norteamericana y una parte de la alemana). Mientras que la segunda se mantuvo esencialmente fiel al modelo de origen (apolítica, con fuerte atención a los aspectos rituales, a la iniciación, caridad y filantropía), la primera experimentó una creciente politización que la llevó a identificarse con la causa de la lucha por la independencia nacional, por la difusión de las formas de libertad y de democracia, por la elevación moral y material de las masas y por la secularización del Estado. Las masonerías de los países mediterráneos en el siglo XIX y principios del siglo XX se caracterizaron todas por una orientación política democrática, radical, republicana, con una gran presencia en las logias de los líderes socialistas e incluso anarquistas¹⁰. En Francia y en Bélgica en los años setenta del siglo XIX, se llegó a rechazar uno de los principios de las *Anderson's Constitutions*, el culto del Gran Arquitecto del Universo, haciendo clara profesión de ateísmo y llegando a ponerse en contra

⁹ G. M. CAZZANIGA, *La religione dei moderni*, Pisa, Ets, 1999, p. 140.

¹⁰ F. CONTI, «Massoneria e radicalismo in Europa dall'età dei Lumi alla Grande Guerra», en M. RIDOLFI (a cura di), *La democrazia radicale nell'Ottocento europeo. Forme della politica, modelli culturali, riforme sociali*, Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 33-56.

de las otras organizaciones de la masonería, como las anglosajonas y las americanas¹¹.

El secularismo militante, entonces, era una característica fundamental de las masonerías de la Europa del sur y representó uno de los principales elementos de agregación del grupo de obediencias que desde 1889 trató de formar un órgano de coordinación en el ámbito internacional. Se trata de una historia que culminó en 1902 con el nacimiento del *Bureau International des Relations Maçonniques* (BIRM), que es todavía relativamente poco conocido y que merecería un estudio a fondo, sobre todo para llevar a cabo algunos de los aspectos que más nos interesan. Me refiero al papel que las redes internacionales de la masonería (organizaciones, conferencias, mítines, miembros afiliados) tuvieron en la difusión de los valores de la cultura laica, entendido en el doble significado de los principios jurídicos, de los comportamientos y los estilos de vida. Es claro que el tejido de las relaciones entre los líderes de las diversas obediencias y los congresos y las conferencias de los numerosos organismos internacionales creados en los últimos años del siglo XIX¹² fomentaron el intercambio de ideas, la circulación de modelos, la promoción de iniciativas conjuntas, la puesta en marcha de campañas para promover en sus respectivos países la adopción de leyes laicas o normas para limitar la esfera de influencia de las iglesias.

El proceso de construcción del BIRM se entrelazó con el esfuerzo masónico para apoyar el movimiento pacifista, que tenía dos objetivos principales: el desarme general y la creación de un órgano de arbitraje internacional. Ambos objetivos, así como toda la movilización a favor de la paz, se concibieron estrechamente relacionados con el desarrollo de un sistema de

¹¹ J. LEMAIRE, «Franc-maçonnerie et laïcité en France et en Belgique», en L. P. MARTIN (director), *Les franc-maçons dans la cité. Les cultures politiques de la Franc-maçonnerie en Europe, XIX-XX siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2000, pp. 97-123.

¹² G. SLUGA, *Internationalism in the Age of Nationalism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013.

relaciones masónicas internacionales. Es decir, para las masonías europeas la construcción de una estructura de coordinación entre las distintas obediencias formó casi una especie de requisito imprescindible para recuperar el cosmopolitismo de los orígenes, derribar los muros de los nacionalismos y actuar como arquitectos de un mundo unido y en paz. No es casualidad que los congresos masónicos internacionales se unieron o se alternaron con los mítines del movimiento por la paz, al igual que es fácil de encontrar a exponentes de la francmasonería que desempeñaron un papel de liderazgo en organizaciones de paz¹³.

La común militancia laicista representó para los masones de Europa y de América Latina el punto de encuentro y la cámara de compensación de los intereses nacionales a menudo conflictivos. El primer ejemplo se produjo en 1867, después del congreso de la Paz en Ginebra, cuando la *Ligue internationale de la paix e de la liberté*, a través del republicano y masón francés Jules Barni, vicepresidente del comité central, dio su apoyo a las reivindicaciones de Garibaldi y de los patriotas italianos que habían sido derrotados en la batalla de Mentana mientras trataban de llegar a Roma para liberarla del dominio papal. En nombre de los ideales pacifistas Barni pronunció una dura condena contra el poder temporal del papa y contra la intervención francesa en la batalla de Mentana, declarándose convencido de que los problemas del país se resolverían de forma permanente cuando Italia se hubiera convertido en una república federal¹⁴.

¹³ F. CONTI, «La Franc-maçonnerie et le mouvement pour la paix en Europe (1889-1914)», *Cahiers de la Méditerranée*, n. 91 (Décembre 2015), pp. 87-99. Véanse también: J. GOTOVITCH, «Franc-maçonnerie, guerre et paix», en *Les internationales et le problème de la guerre au XXe siècle*, Rome, École française de Rome, 1987, pp. 86-87; y N. LUBELSKI-BERNARD, «Freemasonry and Peace in Europe, 1867-1914», en C. CHATFIELD y P. VAN DE DUNGEN (eds.), *Peace Movements and Political Cultures*, Knoxville, The University of Tennessee Press, 1988, pp. 81-94.

¹⁴ J. BARNI, «La question romaine», *Les États-Unis d'Europe*, novembre 1867. Cfr. F. CONTI, «De Genève à la Piave. La franc-maçonnerie italienne et le pacifisme démocratique, 1867-1915», en M. PETRICIOLI, A. ANTEGHINI y D. CHERUBINI (sous la

El primer congreso masónico internacional tuvo lugar en París en julio de 1889 con ocasión de la Exposición universal y de las celebraciones del centenario de la Revolución francesa. Fue aquí cuando el gran secretario del Gran Oriente Nacional de España, Eduardo Caballero de Puga, propuso la creación de una «*fédération maçonnique internationale*»¹⁵. La idea fue recogida y llevada a cabo el año siguiente por la Grande Loge Suisse Alpina, que se convirtió en uno de los principales promotores del proyecto. El *leader* de la obediencia suiza era en aquel momento uno de los hombres que estaban en el centro de esta red de relaciones internacionales, de las cuales la masonería era el protagonista principal. Se trata de Élie Ducommun, periodista y hombre de negocios, director del periódico *Les États-Unis d'Europe* y secretario de la *Ligue internationale pour la paix et la liberté*. Ducommun en aquel entonces estaba trabajando en un proyecto similar sobre las asociaciones pacifistas que dio lugar a la creación del *Bureau international de la paix*, institución fundada en Roma en 1891, pero con su sede en Berna, a la que él dedicó los últimos años de su vida. Ducommun, que murió en 1906, fue galardonado con el premio Nobel de la Paz en 1902.

La siguiente reunión masónica internacional se celebró en Amberes en 1894, de nuevo aprovechando la oportunidad que ofrecía el hecho de que en la ciudad belga se instaló aquel año una Exposición universal que atrajo a muchos visitantes¹⁶. En Bélgica, sin embargo, el vínculo entre

direction de), *Les États-Unis d'Europe. Un projet pacifiste*, Bern, Peter Lang, 2004, pp. 213-240.

¹⁵ E. QUARTIER-LA-TENTE, *Le Bureau international de relations maçonniques. Son histoire, 1889-1905*, Berne, Impr. Büchler, 1905, p. 2.

¹⁶ *Conférence Maçonnique universelle d'Anvers du 21^e au 24^e jour du 5^e mois 1894*, Bruxelles, P. Weissenbruch, s.d., pp. 18-19. Sobre las Exposiciones universales que tuvieron lugar en Europa entre los siglos XIX y XX, A. C. T. GEPPERT, *Fleeting Cities: Imperial Expositions in Fin-de-siècle Europe*, New York, Palgrave Mac Millan, 2010. Véase también A. C. T. GEPPERT y M. BAIONI (a cura di), *Esposizioni in Europa tra Otto e Novecento. Spazi, organizzazione, rappresentazioni*, fasc. monográfico de *Memoria e Ricerca*, 2004, n. 17.

la militancia masónica y el apoyo a los proyectos por la paz se percibía como indisoluble. Y no faltaron personas importantes que desempeñaron un papel de *trait-d'union* entre las dos organizaciones. Uno de ellos fue el socialista Henri La Fontaine, premio Nobel de la paz en 1913, ya fundador y secretario general de la Société belge de l'arbitrage et de la paix y luego presidente del Bureau international de la paix a partir de 1907 hasta su muerte, en 1943. Fue iniciado francmasón en 1882 por la logia *Les Amis Philanthropes* de Bruselas, de la que posteriormente fue venerable maestro desde 1908 al 1909 y desde 1922 al 1924. Pionero del feminismo, en 1925 se afilió a la nueva Orden masónica mixta internacional *Le Droit Humain*, que también admitía a las mujeres, y dentro de ella en 1929 fundó la logia *La Paix*. Otro personaje absolutamente excepcional fue el gran maestro del Gran Oriente de Bélgica, Auguste Houzeau de Lehaie, diputado liberal, desde 1894 miembro del comité central de la Unión interparlamentaria que fue encargado de redactar un proyecto del Tribunal permanente de arbitraje. Este proyecto, del cual presentó una primera versión a la conferencia internacional de Bruselas en 1895, se instauró definitivamente en La Haya en 1899. Un tercer protagonista de estos eventos, y con un papel central en muchas redes internacionales, fue el masón francés Léon Bourgeois, miembro del Partido radical-socialista, jefe de gobierno desde 1895 al 1896 y luego varias veces ministro, presidente de la Cámara de diputados 1902-1904 y del Senado desde 1920 al 1923. Delegado de Francia ante la Conferencia de La Haya y desde 1903 miembro del Tribunal permanente de arbitraje, Bourgeois fue galardonado con el premio Nobel de la Paz en 1920.

Tras las conferencias masónicas de La Haya (1896) y de París (1900), que se celebraron coincidiendo con la Exposición universal y que no dieron resultados significativos, la conferencia de Ginebra, celebrada en 1902, marcó finalmente el nacimiento del *Bureau international des relations maçonniques*

(BIRM). El Bureau, que unió a veinte obediencias, en su mayoría europeas, estableció su sede en Neuchâtel¹⁷.

En aquellos años además se logró la difícil recuperación de las relaciones entre los francmasones alemanes y franceses, interrumpidas después de la guerra franco-prusiana de 1870. La primera reunión oficial tuvo lugar en julio de 1907 en la frontera franco-alemana, concretamente en Col de la Schlucht, en la zona de los Vosgos, con la participación de casi 400 masones de los dos países¹⁸. Sin solución de continuidad fueron organizadas sucesivamente reuniones anuales, hasta la última que tuvo lugar en La Haya en agosto de 1913. Entre los 400 delegados de 14 países presentes en La Haya es necesario mencionar a Alfred Hermann Fried, masón de origen austriaco, pero alemán de adopción, que, junto con la baronesa Bertha von Suttner había sido uno de los principales artífices del movimiento pacifista en Alemania. En 1911 Fried había sido distinguido con el premio Nobel de la Paz, alargando la lista de los masones galardonados con este prestigioso reconocimiento a su labor.

El siguiente congreso, convocado para el 16 de agosto de 1914 en Frankfurt, por supuesto, nunca se celebró. Cuando tenía que inaugurarse, la voz de los pacifistas europeos ya había sido acallada por el rugido de los cañones. Y en los diversos países en guerra las obediencias masónicas defendían en primera línea la causa de la patria, dejando que los principios del universalismo humanitario sucumbiesen ante la propaganda nacionalista.

Mientras tanto el internacionalismo masónico había contribuido a la creación del movimiento esperantista, que celebró su primer congreso en 1905 en Boulogne-sur-Mer. Entre los esperantistas había algunos de los masones más activos en el movimiento por la paz, como los dos ganadores del premio Nobel,

¹⁷ *Congrès maçonnique international de 1902 à Genève. Grande Loge Suisse Alpina, Compte rendu des séances du Congrès, les 5, 6 et 7 septembre 1902*, Berne, Impr. Büchler & C°, 1902.

¹⁸ *Historique des manifestations maçonniques internationales, 1907-1929*, Koblenz, Vereinsdruckerei GmbH, [1930], p. 12.

La Fontaine y Fried, este último autor en 1903 de un importante y difundido manual de esperanto. No es una coincidencia que con ocasión del congreso de Esperanto en Boulogne-sur-Mer viese la luz Esperanto Fracmasona, una organización masónica, a la cual era posible afiliarse de forma individual, sin ningún problema de incompatibilidad en cuanto a rituales e independientemente de las órdenes y las obediencias a las que pertenecía cada miembro. En los primeros años la organización fue incapaz de mantener una estructura consolidada y se reunió solamente durante los congresos esperantistas de Ginebra (1906), Cambridge (1907), Dresde (1908) y Amberes (1911). En la conferencia de Berna en 1913, bajo propuesta del masón suizo Fritz Uhlmann, se dotó de nuevos estatutos y tomó el nombre definitivo, que mantiene aún hoy en día, de *Universala Framasona Ligo*¹⁹. El cargo de presidente fue adjudicado al portugués Sebastião de Magalhães Lima, senador del Partido republicano, miembro del Bureau international de la paix y gran maestro del Gran Oriente Lusitano Unido de 1907 a 1928.

Magalhães Lima fue uno de los grandes protagonistas del primer congreso que el BIRM organizó en Italia y que se celebró en Roma en 1911 con ocasión de las ceremonias organizadas para celebrar el “Giubileo della patria”, es decir, el cincuentenario de la independencia y de la unificación italiana. Este congreso tuvo poco que ver con las aspiraciones y los ideales que habían caracterizado los encuentros anteriores del BIRM. Las cuestiones de paz y de arbitraje no encontraron espacio entre los puntos del orden del día y tampoco hubo ninguna referencia explícita a la construcción de lo que podemos llamar la *Internacional masónica*. Sin embargo, el congreso sirvió, por un lado, para destacar el prestigio internacional de la masonería italiana y su importante papel en la vida pública del país. Por otro lado, ofreció la oportunidad, tanto a los delegados italianos como a los extranjeros, de subrayar en la ciudad del

¹⁹ *La Ligue Internationale de Franc-Maçons, son but et son activité*, Paris, Éditions de la Ligue Internationale de Franc-Maçons, 1930.

Papa que el laicismo representaba un elemento de identidad irrenunciable de las masonerías latinas. Por eso el primer tema que se debatió en el congreso fue el siguiente: «Qué acción tiene que ejercer la Masonería para impedir que cualquier poder eclesiástico pueda influenciar en el Estado laico y obstaculice el libre desarrollo del progreso social».

El congreso se inauguró emblemáticamente el 20 de septiembre, efeméride de la brecha de Porta Pía y de la caída del poder temporal de los papas. Además, la figura que dio la bienvenida a los participantes fue el alcalde de Roma, Ernesto Nathan, judío, republicano y predecesor de Ettore Ferrari en calidad de gran maestro del Grande Oriente d'Italia²⁰. Una de las intervenciones más aplaudidas fue la de Sebastião de Magalhães Lima, que ilustró las reformas de matriz laica introducidas en Portugal después de la instauración de la República en octubre de 1910. «Durante diez meses de gobierno –dijo Magalhães Lima– nosotros hemos hecho lo que los demás no pudieron hacer durante muchos años; hemos echado a los jesuitas, hemos suprimido las congregaciones religiosas, hemos proclamado la ley de la familia, la ley del divorcio y la ley de la separación de la Iglesia del Estado; es decir, nosotros hemos emancipado la conciencia portuguesa, como base de una sólida democracia. [...] Y la masonería ha contribuido mucho en esta obra de libertad, de derecho y de justicia»²¹.

Una vez más el laicismo militante se reivindicaba como elemento distintivo de la identidad masónica y como principal ne-

²⁰ Para mayor información: F. CONTI, "Nathan Ernesto", en *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2012, vol. 77. Más extensamente: F. CONTI, *Storia della massoneria italiana. Dal Risorgimento al fascismo*, Bologna, il Mulino, 2003.

²¹ "Congresso Massonico Universale a Roma", *Acacia*, octubre de 1911, p. 173. Sobre el proceso de laicización de Portugal emprendido gracias a la institución de la República y sobre el papel de la masonería: A. VENTURA, "A Maçonaria e a República", en J. MEDINA (dir.), *História de Portugal*, Lisboa, Ediclube, 1993, vol. X, pp. 319-334; y F. CATROGA, *Entre Deuses e Césares. Secularização, Laicidade e Religião civil*, Coimbra, Livraria Almedina, 2006.

xo de la alianza internacional entre las diferentes obediencias. Pero fue precisamente el congreso de Roma el que evidenció por enésima vez que la idea de juntar a todas las familias masónicas del mundo en un único organismo de coordinación, en nombre del universalismo y de la supuesta comunión de valores y de referencias ideales, era tan solo una vana quimera. Hasta el punto de que una revista masónica italiana, reflexionando sobre los escasos resultados que el BIRM y los precedentes congresos habían obtenido hasta entonces, se preguntó si no había llegado el momento de tomar nota de las insanables diferencias existentes entre las masonerías latinas y las anglosajonas e intentar, por lo tanto, agregar entre sí a las primeras, dejando a las demás a su destino.

«Nosotros proponemos –escribió la revista *Acacia*– que este organismo surja, pero solo limitándose a unir cierto número de Potencias Masónicas, las que adhieran a cierta orientación, que tengan igual espíritu directivo en su actividad, tanto interna como externa, en relación al mundo profano. Las Potencias Masónicas de los Países Latinos, a las cuales se podrían unir el Gran Oriente de Bélgica, la Gran Logia Simbólica de Hungría, la Gran Logia Alpina Suiza, y tal vez algunas Gran Logias Humanitarias de Alemania, tengan, además de las características propias de cada organismo masónico, mucho en común, de manera que un acuerdo entre ellas sería fácil y fecundo»²².

En realidad, también este proyecto, recién delineado, estaba destinado a fracasar aún antes de que se tomara en consideración. Le esperanza de construir un mundo pacificado basado en el universalismo masónico estaba a punto de ser hundida por la deriva nacionalista y por la rápida precipitación hacia el conflicto más sangriento que nunca se había conocido. Y fue precisamente la masonería italiana la primera que avisó de lo difícil que era conciliar el cosmopolitismo y el humanitarismo de los orígenes con un patriotismo, que, si bien etiquetado

²² “Per un’alleanza massonica. Dopo il Congresso Internazionale”, *Acacia*, noviembre de 1911, p. 195.

aún como democrático, ya se había convertido en un rasgo identitario de las logias, el cual, sin embargo, a la hora de la verdad, no se lograba distinguir del patriotismo agresivo de los grupos nacionalistas. Todo esto se pudo comprobar a finales de septiembre de 1911, pocos días después de la clausura del congreso romano, cuando Italia atacó Turquía y empezó la conquista de la Libia. Al cabo de tres-cuatro años, el proyecto de la Internacional masónica desapareció casi totalmente, compartiendo el destino de la Internacional socialista.

El internacionalismo masónico fue hundido, más que por los brotes nacionalistas de sus miembros, por las contradicciones y por las divisiones internas, por la imposibilidad de poner de acuerdo obediencias que tenían concepciones de la masonería completamente distintas las unas de las otras. En especial, tuvo que confrontarse con el fuerte rechazo de las masonerías anglosajonas –no solo la inglesa, sino también gran parte de la norteamericana– de aceptar la lógica de una implicación en la lucha política, aunque solo fuera para afirmar un valor humanitario y universalista como el de la paz o para difundir el principio de laicidad. Además, la marcada politización de las obediencias más implicadas directamente en la construcción del BIRM sacó a la luz divisiones y contrastes entre las mismas, que después llevaron a la crisis del internacionalismo masónico.

RÉSEAUX ET CONGRÈS INTERNATIONAUX
DE LA LIBRE PENSÉE.
PANORAMA CHRONOLOGIQUE: 1880-2016

JACQUELINE LALOUILLE

Universidad de Lille 3
Institut Universitaire de France

RESUMEN: *En 1880, las asociaciones nacionales de libre pensadores crearon una Federación Universal de Libre Pensamiento, que posteriormente adoptó el calificativo de "Internacional", ideológicamente más fuerte que ellas. Tal reagrupación se explica por la voluntad de luchar contra la Iglesia, institución universal por excelencia, y de acercar a las naciones. La Federación se reunía en congresos, en principio bianuales. Debilitada por la Primera Guerra Mundial, conoció además una excisión interna con la Internacional de Libre Pensadores Proletarios. Posteriormente, en 1936, fue fundada la Unión Mundial de Libre Pensadores, que volvió a organizar congresos internacionales tras la Segunda Guerra Mundial pero que también se fue debilitando progresivamente. La organización internacional de libre pensamiento se ha transformado recientemente mediante la creación de nuevos organismos, especialmente de la Asociación Internacional de Libre Pensamiento.*

ABSTRACT: *In 1880, national freethought associations created a Universal Freethought Federation which subsequently adopted the qualification 'International', ideologically stronger than they were individually. This regrouping is explained by its willingness to fight against the Catholic Church, the universal institution par excellence, and to bring nations closer together. The Federation met at*

congresses, initially intended to be biannual. However, weakened by the outbreak of the First World War, it also faced an internal split with the International of Proletarian Freethinkers. Subsequently, in 1936, the World Union of Freethinkers was founded, which again organized international congresses after the Second World War but which was also weakened over time. The international organisation of the Freethought movement has been transformed recently through the set-up of new bodies, in particular the International Association of Free Thought.

Tout d'abord réunis dans des organismes nationaux, les libres penseurs créèrent en 1880 une Fédération, dite universelle puis internationale, afin de lutter plus efficacement contre l'Église catholique et d'aborder ensemble des questions concernant la paix mondiale. Cette Fédération survécut aux deux guerres mondiales et à une déchirure interne provoquée par la fondation de la Troisième Internationale. Mais l'unité mondiale des libres penseurs fut rompue en 2011 par la création d'une Association internationale de la Libre Pensée, concurrente dynamique du mouvement primitif.

1. De la fondation de la Fédération universelle de la Libre Pensée à la Seconde Guerre mondiale¹

La Fédération Universelle de la Libre Pensée

A la fin des années 1870, le projet d'une Fédération universelle des libres penseurs naquit chez les libres penseurs belges²

¹ Ce qui concerne la période 1880-1913 reprend partiellement J. LALOUETTE, « Les questions internationales dans les congrès de la Fédération universelle de la Libre Pensée (1880-1913) », 1914. *L'Internationale et les internationalismes face à la guerre, Cahiers Jaurès*, n° 212-213, avril-septembre 2014, pp. 119-133.

² Pour la Libre Pensée belge, voir P. F. ÁLVAREZ LÁZARO, *Libero Pensiero e Massoneria*, prefazione di Aldo Mola, Roma, Gangemi editore, 1991, p. 36-44 et J. LALOUETTE, « Approche comparative de la Libre Pensée belge et de la Libre Pensée française. 1848-1914 », en M. QUAGHEBEUR et N. SAVY (directeurs), *France-Belgique (1848-1914). Affinités – Ambiguïtés*, Bruxelles, éditions Labor, 1997, pp. 67-81.

qui jugèrent nécessaire de fonder un tel organisme à une époque « où tout s'internationalis[ait], où la facilité et la rapidité des communications effaç[ai]ent les distances et rapproch[ai]ent les peuples ». En outre, « l'Église se considér[ant] comme une institution universelle », ceux qui luttèrent pour « l'affranchissement de l'esprit humain et le triomphe de la science indépendante » devaient, pensaient-ils, communiquer entre eux « par dessus les frontières et par dessus l'océan³ ». Présidé par le Belge Nicolas Goffin, le congrès fondateur de la Fédération universelle de la Libre Pensée [FULP] fut préparé par un comité auquel adhèrent Charles Renouvier, Ludwig Büchner, Wilhelm Liebknecht, Giuseppe Carducci, Alexandre Herzen⁴ et dans lequel César de Paepe joua un rôle fondamental⁵. Il se tint à Bruxelles – où s'établit ensuite le siège de la Fédération universelle, après un bref passage à Londres puis à Amsterdam – du 29 août au 1^{er} septembre 1880 et réunit 106 délégués représentant neuf pays. À l'issue du congrès, Nicolas Goffin élargit les missions de la Libre Pensée en disant espérer qu'un jour elle renverserait les barrières élevées entre les nations⁶.

Les congrès internationaux⁷. Leur périodicité et leur organisation

D'après ses statuts, la FULP devait organiser un congrès annuel, puis le délai entre deux congrès fut porté à deux ans,

³ *Congrès international des libres penseurs tenu à Bruxelles en 1880, Compte rendu officiel*, Bruxelles, typographie de D. Brismée, 1881, p. 34.

⁴ *Ibid.*, pp. 16-19.

⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁶ *Ibid.*, p. 259.

⁷ Tous les congrès ne donnaient pas lieu à un compte rendu *in extenso*. Celui d'Amsterdam consista en un texte « très succinct » publié en néerlandais dans la revue mensuelle *De Dageraad*. Pour certains, nous avons relevé nos informations dans *La Raison* (Genève, Munich, Lisbonne), dans *L'Action* (Buenos Aires, Prague) et dans *Le Libre Penseur de France et de Pensée universelle* (Bruxelles, 1910). Cinq comptes rendus intégraux sont rédigés en français (Bruxelles, 1880; Anvers, 1885; Paris, 1889; Rome, 1904; Paris, 1905). Pour les congrès de Paris (1889), Genève (1902), Rome (1904), Paris (1905) et Buenos Aires (1906), voir P. F. ÁLVAREZ LÁZARO,

mais il fut parfois moindre. Au congrès de Rome de 1904 – qui rassembla plusieurs milliers de délégués venus de seize pays, dont 614 Français –, succéda en 1905 celui de Paris, conçu pour attirer l'attention sur la France où la loi « concernant la séparation des Églises et de l'État » était en cours d'examen. Le congrès suivant devait se tenir à Buenos Ayres en 1907, mais l'écrivain socialiste argentin Manuel Ugarte proposa de le fixer en 1906 afin de prouver que la « solidarité d'hommes libres engagés dans une lutte bienfaisante contre l'injustice et contre l'erreur » ne pouvait être interrompue par « l'abîme des mers »⁸. Le congrès réuni à Munich en 1912 fut suivi en 1913 de celui de Lisbonne, destiné à protester contre le congrès eucharistique de Vienne (septembre 1912)⁹.

Le nombre des nationalités représentées dans ces congrès posait un problème de langue. Certains orateurs ne parlaient que leur langue maternelle, d'autres s'essayaient à une ou deux autres langues. L'espéranto, créé en 1887 par Ludwig Lejser Zamenhof, aurait pu être une solution ; les libres penseurs s'y intéressaient, mais il n'était pas suffisamment pratiqué pour être adopté dans les congrès internationaux. Cet objectif fut mentionné en 1904 par sept français qui invitèrent le Congrès de Rome « à préconiser l'adoption d'une langue universelle » et recommandèrent « l'étude de l'espéranto¹⁰ » dans un vœu rapporté par Jean Allemane, au nom de la commission des vœux.

Masoneria y librepensamiento en la España de la Restauración, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1985, pp. 13-29, pp. 210-246 et p. 263-266 (reproduction du compte rendu du congrès de Paris de 1889 par Odón de Buen publié dans *Las Dominicales del Libre Pensamiento*, n° 363, 5 octobre 1889).

⁸ A. NOYER, « Le congrès de Buenos Ayres », *L'Action*, 23 septembre 1906. Le discours de Manuel Ugarte ne figure pas dans le compte rendu du congrès de Paris.

⁹ Pour la liste des seize congrès tenus de 1880 à 1910, voir *La Raison* du 10 janvier 1912. Avec ceux de Munich et de Lisbonne, il y eut donc dix-huit congrès entre 1880 et 1913.

¹⁰ FÉDÉRATION INTERNATIONALE DE LA LIBRE PENSÉE. *Congrès de Rome XX septembre 1904. Compte rendu officiel*, Gand, Société coopérative « Volksdrukkedij », 1905, p. 342. Ce compte rendu a été réédité en 2010 par la Libre Pensée et Théolib.

De la lutte anticléricale à la solidarité universelle ?

Essentiellement préoccupées de la liberté de conscience, de la lutte contre les congrégations, de la séparation entre les Églises et les États, la FULP et les Fédérations nationales s'intéressaient aussi aux questions sociales et aux relations internationales ; pour elle, ces dernières étaient conditionnées par les religions et les Églises considérées comme des fauteuses de guerre.

Les questions relatives aux rapports entre les peuples furent abordées à d'Anvers (1885), Prague (1907), Munich (1912) et Lisbonne (1913) et surtout à Paris (1905). L'intérêt pour tout ce qui touchait à la patrie, l'armée et la paix s'explique par les engagements antimilitaristes ou pacifistes de libres penseurs (Domela Nieuwenhuis et Gustave Hervé pour l'antimilitarisme ; Gustave Hubbard, Lucien Le Foyer, Mme Edwards-Pilliet, Gabrielle Petit, Maria Pognon, Léonie Rouzade, Julie Toussaint, Maria Vérone pour le pacifisme). Mais tous les libres penseurs ne partageaient pas ces idées. En 1907, à Prague, plusieurs orateurs refusèrent de condamner le patriotisme. A Munich, Gustave Hubbard souleva des protestations lorsqu'il suggéra de rédiger une « affiche mondiale » traduite dans toutes les langues et « répandue dans tout l'univers » visant à protester contre la guerre et la paix armée et à demander « le désarmement progressif, simultané et conventionnel ». Rédigée malgré tout, l'affiche fut présentée en 1913 au congrès de Lisbonne, où elle suscita la même hostilité. Le Belge Eugène Hins présenta une motion, qui fut adoptée, d'après laquelle « les associations de Libre Pensée, sans se désintéresser des études théoriques, [devaient] consacrer leurs efforts à la propagande et à la réalisation du programme rationaliste¹¹. »

De telles oppositions ne s'expliquent pas, ou du moins pas exclusivement, par l'appartenance politique. Les thèses du radical-socialiste Hubbard étaient combattues par Charles Beau-

¹¹ *La Raison*, septembre 1913. Par suite d'une malheureuse coquille, l'adjectif « rationaliste » est devenu « nationaliste »...

quier, du même parti, et lui-même pacifiste convaincu et actif ; quant à Eugène Hins, il était socialiste et internationaliste¹². La crainte de voir la Libre Pensée internationale perdre de son efficacité a guidé des militants pour qui la défense du rationalisme était l'objet essentiel. Certains épisodes des derniers congrès organisés avant la Première Guerre mondiale montrent cependant que l'établissement de la paix, notamment entre la France et l'Allemagne, appartenait à l'horizon international de la Libre Pensée. Conformément au vœu du Belge Léon Furnémont, vice-président de la Fédération internationale¹³, la présidence du congrès de Munich fut confiée conjointement au Français Ferdinand Buisson, et à l'Allemand Ewald Vogtherr ; à la fin du congrès, devant 3 000 personnes, « Gustave Hubbard donna l'accolade au Dr Rüdts au milieu d'applaudissements frénétiques¹⁴. » Et, pour préparer le congrès de Lisbonne, Sebastião de Magalhães Lima prononça une conférence dans laquelle il vanta longuement les vertus de l'internationalisme : « [...] C'est la démocratie qui triomphe par l'esprit international, esprit de bonté, de tolérance, de liberté, de justice et de solidarité¹⁵. »

L'entre deux guerres: atonie, division et réunification

La Première Guerre mondiale porta un coup terrible à la Libre Pensée, à tous les niveaux¹⁶, y compris au niveau interna-

¹² *Le nouveau Dictionnaire des Belges*, sous la direction de Y.-W. DELZENNE et J. HOUYOUS, éditions Le Cri, 1998, tome I, p. 296.

¹³ L'adjectif universel fut remplacé par celui d'international au début du XX^e siècle. Pour Léon Furnémont, voir les nombreuses occurrences dans P. F. ÁLVAREZ LÁZARO, *Liberio Pensiero e Massoneria...*, *op. cit.*

¹⁴ *La Raison*, 25 septembre 1912, p. 30.

¹⁵ *Le Congrès de Lisbonne*. Conférence donnée par Magalhães Lima, sénateur de la République portugaise, Paris, Imprimerie E. Muller, 1912, p. 17 et 24.

¹⁶ En France, l'Union fédérative de la Libre Pensée de France et des Colonies [UFLPFC], organisation issue de l'unification, en 1912, de la Fédération française de la Libre Pensée et de l'Association nationale des libres penseurs de France) qui comptait 12 000 membres en 1914, n'en avait plus que 2 496 en 1920, voir J. LA-LOUETTE, *La Libre Pensée en France. 1848-1940*, préface de M. Agulhon, Paris, Albin Michel, pp. 72-73.

tional. La Fédération internationale se lança cependant de nouveau dans l'organisation de congrès dès le début des années vingt, avec le congrès de Prague (1920)¹⁷. Prévu pour se dérouler à Rome en 1925¹⁸, le congrès suivant dut se tenir à Paris, l'Italie mussolinienne ne se prêtant guère à un tel événement; suivirent les congrès d'Anvers (1927), de Luxembourg (1929)¹⁹, et de Barcelone (1934)²⁰.

Les difficultés nées de la guerre furent accrues par la division du mouvement consécutive à la fondation de la Troisième Internationale. Ainsi, en France, des communistes créèrent en 1924 l'Union fédérale des libres penseurs révolutionnaires de France qui, en 1932, prit le nom d'Association des Travailleurs sans Dieu [ATSD]²¹. Cette association, rassemblant essentiellement des communistes, appartenait à l'Internationale des libres penseurs prolétariens [ILPP], fondée en juin 1925, dont le siège était à Vienne. Un premier rapprochement entre les deux Internationales se fit en 1931, lors du congrès de Berlin, où se forma l'Union internationale des cercles de Libre Pensée²². Mais cette Union ne prit pas ; en France, en avril 1932, l'organe de l'ATSD, *La lutte antireligieuse et sociale*, démentit le bruit de cette « prétendue fusion » qu'elle présenta comme « une manœuvre de la bourgeoisie et de ses agents ». La réunification

¹⁷ *Bull. off. de l'Union...*, juin-juillet-août 1920.

¹⁸ Journal devenu *La Libre Pensée*. *Bull. off. de l'Union...*, août 1924 (Thermidor an 132).

¹⁹ *Ibid.*, avril 1929. Germinal an 13. Ce journal devint *La Libre Pensée. Défense laïque. Action antireligieuse. Rénovation sociale*, voir sept.-oct. 1929. Vendémiaire an 137.

²⁰ *Ibid.*, 1934. Le microfilm de la BnF est malheureusement de très mauvaise qualité et la date est parfois illisible. Il faut alors la déduire de certaines informations: ici, un article relatif au déclenchement de la Première Guerre Mondiale (imputé aux Jésuites) et intitulé « Vingt ans après ! ».

²¹ J. LALOUETTE, « Communisme et Libre Pensée durant l'entre-deux-guerres: l'Union des libres penseurs révolutionnaires de France et l'Association des Travailleurs sans Dieu », J. GIRAULT (dir.), *Des communistes en France (années 1920-1960)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, pp. 423-440.

²² *La Libre Pensée*, décembre 1931 (« Résolution » et « Nouveaux statuts de l'Internationale »).

des deux Internationales ne se fit véritablement qu'en 1936, lors du congrès réuni à Prague (8-14 avril) ; sur la base d'une « Résolution » rédigée par Lorulot, fut formée l'Union Mondiale des Libres Penseurs [UMLP]²³, qui se considéra comme la continuateur de la Fédération née en 1880 puisqu'elle ne repartit pas de zéro pour la numérotation de ses congrès. Le Comité exécutif international de cet organisme se réunit à Bruxelles les 14 et 15 janvier 1938 pour préparer le congrès devant se tenir à Londres en septembre. Cinq questions furent arrêtées : La science et les Églises; La jeunesse, les écoles et la Libre Pensée; La menace du Vatican; La lutte pour la paix et la liberté; La réalité d'une morale laïque²⁴. Ce 25^e congrès fut le dernier de l'entre deux guerres.

2. Des lendemains de la Seconde Guerre mondiale à 2016

Les effets du conflit mondial et de la guerre froide

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, la situation de la Libre Pensée était sans doute encore plus mauvaise qu'après la Première : « La guerre a dispersé plus ou moins les effectifs dans tous les pays. Les partis démocratiques se désintéressent partout de la lutte anticléricale. Enfin les fédérations sont pauvres [...] », fut-il constaté en 1949, lors du congrès de Rome, décidé par le comité exécutif de l'UMLP réuni à Amsterdam en 1947. Centré sur trois questions – La politique du Vatican; La question scolaire; L'Humanisme et la Libre Pensée –, ce congrès devait initialement se tenir du 10 au 14 septembre 1948, mais il fut reporté à l'année suivante. D'après *La Libre Pensée*, il obtint « un succès moral très reconfortant », mais le nombre des délégués présents semble avoir été faible. Ainsi, du côté français, outre les

²³ « Congrès international de Prague. L'unité internationale est faite », *La Libre Pensée*, mai 1936.

²⁴ *Ibid.*, octobre 1938.

deux délégués officiels, André Lorulot et Jean Cotereau, on ne comptait que six militants. Toutefois, des messages arrivèrent du monde entier, de Mexico, de Nouvelle-Zélande et de Chine et des délégués venus d'Australie et des États-Unis y prirent la parole. Mais, à cette époque, la guerre froide divisait le monde, ce qui se fit sentir durant les débats. Le new-yorkais Smith fit « une charge contre le communisme » ; à son tour, Constant, le délégué hollandais, fit « une charge à fond contre le régime russe » et demanda que le congrès condamnât « une fois pour toutes les méthodes soviétiques ». Pour André Lorulot, la Libre Pensée n'avait pas à choisir entre deux idéologies et les congressistes n'étaient pas « venus à Rome pour diviser, désunir et crucifier la Libre Pensée » ; il concevait la gravité du problème posé par la dictature, savait que « le régime des soviets [était] loin d'être parfait », mais, demanda-t-il, quel régime l'était ?²⁵

En raison de nombreuses difficultés freinant l'action de la Libre Pensée, selon le diagnostic de *La Libre Pensée* qui ne s'en expliqua pas davantage, trois années s'écoulèrent avant que ne se tînt un nouveau congrès international, organisé à Bruxelles du 22 au 28 août 1952, placé sous la présidence et la vice-présidence d'honneur, respectivement de Bertrand Russell et d'Édouard Herriot, et sous le patronage de diverses personnalités (Prosper Alfaric et Jean Rostand pour la France, sir Arthur Keith pour la Grande-Bretagne, Arturo Labriola pour l'Italie...). Pour *La Libre Pensée*, cette rencontre prouva que « l'Internationale de la Libre Pensée demeur[ait] une réalité vivante et riche de promesses ». Le nombre des délégués n'est pas indiqué : il y avait « des Allemands, des Français, des Anglais, des Hollandais, des Italiens, des Américains, des Luxembourgeois, des Belges, bien entendu. Des Irlandais et des néo-Zélandais ! »²⁶. Outre les habituelles questions administratives et les rapports relatifs à la situation propre à chaque pays, le programme était organisé autour de quatre thèmes : Réponse à l'encyclique

²⁵ *La Libre Pensée. Organe officiel de la Fédération nationale des libres penseurs de France et de l'Union française*, novembre 1949.

²⁶ *Ibid.*, juillet 1952.

*Humani Generis*²⁷; La Libre Pensée devant l'organisation du monde nouveau; Les rapports des Églises et des États; La jeunesse et la Libre Pensée.

Mais deux questions soulevèrent de vifs débats. Certains libres penseurs allemands demandèrent leur affiliation, ou plutôt leur réaffiliation à l'UMLP, ce à quoi s'opposèrent plusieurs délégués, comme la secrétaire générale, la Belge Henriette Pardon. Lorulot, lui, s'y montra favorable à la condition expresse que les Allemands condamneraient solennellement les crimes nazis et s'engageraient « à lutter contre le fascisme et le racisme sous toutes leurs formes ». Une autre discussion naquit de la tenue d'un congrès réuni, au même moment, à Amsterdam, dans le but de fonder une nouvelle Internationale, dite « humaniste ». Certains délégués souhaitaient lui adresser leur salut, mais André Lorulot se montra réticent ; il craignait que cette nouvelle organisation ne fût « une Libre Pensée *atténuée* se refusant à une action anticléricale (plus indispensable que jamais) » et ne comprenait pas la raison d'être de cette organisation puisque l'Union mondiale pouvait « accepter toutes les tendances rationalistes et humanistes sans exception »²⁸. En 1955, Lorulot consacra un article de *La Libre Pensée* à l'humanisme²⁹. D'après lui, le mouvement humaniste, soutenu par les États-Unis, ne pouvait attirer que « des personnalités plutôt bourgeoises, d'esprit assez timoré craignant de se compromettre en compagnie de militants aux positions sociales plus accentuées ». Il n'y avait pour lui qu'un seul véritable humanisme : « la révolution dans les cerveaux, la lutte contre tous les préjugés philosophiques et sociaux » ; tout le reste n'était « que de la poudre aux yeux des badauds, du bla-bla-bla teinté de philosophie prétentieuse pour détourner les hommes conscients de la véritable émancipation ».

²⁷ Encyclique de Pie XII du 12 août 1950 « sur quelques opinions fausses qui risquent de ruiner les fondements de la doctrine catholique ».

²⁸ *La Libre Pensée*, octobre 1952.

²⁹ *La Libre Pensée*, 1955. Voir la note 19; ici la date est déduite de la référence au 50^e anniversaire de la loi de séparation des Églises et de l'État et à la mort de Prosper Alfarc, décédé le 28 mars 1955.

Par la suite, l'UMLP ne cessa jamais d'organiser des congrès internationaux. Mais elle fut confrontée à la réduction de ses membres. Il n'y avait plus de fédérations libres penseuses dans la partie orientale de l'Europe³⁰ ; et, en 1966, la majorité des délégués présents au congrès de Londres ayant voté une résolution contre la guerre du Vietnam, les fédérations de Grande-Bretagne et de Norvège se retirèrent³¹.

De 1995 à 2016. Une scission française et de nouveaux organismes mondiaux

Durant cette période, la Libre Pensée française connut une modification qui exerça ses effets sur la vie et l'organisation de la Libre Pensée mondiale. Ce changement donne lieu à deux lectures. Selon celle qui est offerte par ses dirigeants actuels, la FNLP était vieillissante, quasi inconnue et minée par des conflits internes ; lui conférer un nouveau souffle s'imposait et c'est ce que firent des militants jeunes et déterminés. Mais une autre lecture propose une analyse différente. En 1995, des militants trotskystes-lambertistes³², connus pour leurs pratiques d'infiltration, de phagocytage et de conquête interne de diverses structures (notamment le syndicat Force Ouvrière), réussirent une opération préparée dès les années 80 et prirent le contrôle de la FNLP³³. Refusant de se soumettre au diktat de

³⁰ Des fédérations se reconstituèrent en Europe de l'Est après l'implosion de l'URSS, en premier lieu en Pologne et en Tchécoslovaquie.

³¹ Sur l'activité de l'UMPLP, voir la lettre ouverte adressée par Jean Kaech, secrétaire de l'UMLP aux relations extérieures, à la Fédération nationale de la Libre Pensée pour rectifier certaines « erreurs » contenues dans un article du journal *La Raison* en mai 2000. Cette lettre est reproduite dans *La Raison militante*, n° 13, juillet 2000, pp. 11-12.

³² Les trotskystes-lambertistes constituent une variété française de la famille trotskyste. Ils doivent leur nom à leur leader, Pierre Boussel, dit Lambert ou Pierre Lambert (1920-2008). D'assez nombreux intellectuels ou hommes politiques toujours en vie appartinrent à cette mouvance.

³³ Selon *La Raison de la colère* (n° 1, juin 1997), cette conquête fut facilitée par la confiance du président Joseph Berny, qui fut ensuite « balayé au rayon des inutilités ». *La Raison de la colère* se transforma en *Raison militante*.

ces dirigeants *new style*, courroie de transmission du Parti des Travailleurs³⁴, des militants, Maurice Azoulay en tête, fondèrent alors l'Association des libres penseurs de France [ADLPF] qui se dota de sa propre revue, *La Raison militante* à partir de juin 1997. Après une période durant laquelle les événements de 1995 furent évoqués, *La Raison militante* n'y fit plus allusion et n'y revint qu'à deux reprises, en 2014, à l'occasion de la mort de Maurice Azoulay³⁵, et en 2015, pour expliquer aux libres penseurs réunionnais, photographies à l'appui, ce qui s'était produit vingt ans plus tôt³⁶.

Lorsque l'ADLPF demanda son affiliation à l'UMLP, les nouveaux maîtres de la Fédération nationale refusèrent d'admettre qu'il pût y avoir deux « Libre Pensée » françaises et tentèrent de s'y opposer. N'ayant pu y parvenir, lors du congrès national d'août 1999, ils décidèrent de quitter l'UMLP – qu'ils présentèrent ultérieurement comme « un cadre flétri et moribond »³⁷ –, dont le secrétaire général de la FNLP, Christian Eyschen, était jusqu'alors le vice-président, et d'adhérer à l'Internationale humaniste et éthique³⁸, si décriée en 1952 et 1955. Leur demande fut acceptée le 15 février 2000 et, peu après, deux délégués de la FNLP, Christian Eyschen et Roger Lepeix se rendirent – c'était une première – à l'Assemblée générale de l'IHEU organisée à Los Angeles les 3-4 juillet 2000³⁹.

Le 4 juillet 2005, à l'occasion d'un congrès mondial de l'IHEU réuni à Paris, la FNLP organisa un congrès mondial

³⁴ « Parti des Travailleurs » était le nouveau nom de l'Organisation communiste internationale [OCI]. Le PT devint ultérieurement le Parti ouvrier indépendant [POI] qui connut en 2016 une scission d'où naquit le Parti ouvrier indépendant démocratique.

³⁵ *La Raison militante*, n° 74, avril-mai 2014, pp. 12-14.

³⁶ *Ibid.*, n° 78, voir notamment le billet de FRANÇOIS LEDRU, « Les antécédents de nos excités d'aujourd'hui », p. 8.

³⁷ « Motion internationale de la FNLP », Congrès de Bourg-en-Bresse, 2013, France, <http://www.internationalfreethought.org/spip.php?article 298>

³⁸ Internationalement connue sous le nom de *International Humaniste Ethical Union* [IHEU].

³⁹ *La Raison*, n° 453, juillet 2000, p. 15.

libre penseur au cours duquel fut fondé le Comité de liaison des athées et des libres penseurs [CILALP]⁴⁰. Celui-ci publia un « Manifeste international pour un humanisme athée » dont les premiers signataires furent, outre la FNLP, présente en première ligne, une autre organisation française, l'Union des Athées, le *Nigerian Humanist Movement*, la *Secular Society* de Nouvelle-Zélande et le *Bund gegen Anpassung* d'Allemagne. Comme le confia ultérieurement Marc Blondel, dès l'origine l'objectif du CILALP était de fonder une Association internationale de la Libre Pensée [AILP], dont « la référence principielle et organisationnelle » reprendrait les principes élaborés lors du congrès de Rome de 1904⁴¹.

Cette nouvelle association internationale fut fondée en août 2011, à Oslo, où, là encore, se déroulait un congrès de l'IHEU, organisation avec laquelle l'AILP affirma ne pas vouloir entrer en concurrence⁴². Un conseil international provisoire fut élu, au sein duquel les Européens étaient les plus nombreux, 15 membres, dont 7 Français, sur 36 ; les autres venaient de la Russie, du Liban, des deux Amériques, de quatre pays africains, de l'Inde, de l'Australie, un dernier siège étant réservé à la Fédération espérantiste. Six porte parole furent nommés : pour la France, ce fut Christian Eyschen ; deux porte-parole d'Amérique du Sud furent ultérieurement ajoutés. Peu après le congrès d'Oslo, lors du congrès national de la FNLP, il fut affirmé que « la Libre Pensée française n'[avait] jamais fait son deuil de la disparition de l'Internationale de la Libre Pensée »⁴³, comme si l'UMLP n'existait plus... Le siège de l'AILP fut établi

⁴⁰ M. BLONDEL, « 1904-2011: un même chemin », réédition du compte-rendu du Congrès de Rome, p. 8. Marc Blondel (1938-2014), secrétaire-général du syndicat CGT-Force Ouvrière de 1989 à 2004, présida la FNLP à partir de 2007. Il appartenait à la mouvance trotskyste-lambertiste. Voir le discours prononcé à ses obsèques par Christian Eyschen, *La Raison*, n° 691, mai 2014, pp. 19-21.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *La Raison*, n° 564, sept-oct 2011 (Fructidor CCXIX-Vendémiaire CCXX), p. 6-8.

⁴³ *Ibid.*, p. 7.

à Paris, la France étant le pays possédant la législation la plus libérale en matière d'associations.

L'AILP décida de lancer trois grandes campagnes internationales consacrées à la séparation des Églises et des États partout dans le monde, au refus du financement des Églises par l'argent public et à la dénonciation des « crimes de l'Église ». Elle se fixa comme objectif l'organisation de colloques, grands colloques statutaires se tenant tous les trois ans ou colloques intermédiaires dits « d'étape ». Ces colloques se tinrent au Liban (Beyrouth, avril 2012)⁴⁴, en Argentine (Mar del Plata, novembre 2012)⁴⁵, au Chili (Concepcion, novembre 2013)⁴⁶, en Grande Bretagne (Londres)⁴⁷, en Uruguay (Montevideo, septembre 2015)⁴⁸. Dans chaque congrès, des personnalités de divers pays jouèrent un rôle important, le Chilien Antonio Vergara, l'Uruguayen Elbio Laxalte Terra – il s'agit des deux porte-parole latino-américains de l'AILP –, le Canadien Daniel Baril, le Britannique Keith Porteus Wood, etc. Enfin, sur une suggestion émise lors du colloque de Mar del Plata, l'AILP institua une journée internationale annuelle de la Libre Pensée, fixée au 20 septembre, date rappelant l'entrée des troupes italiennes dans Rome le 20 septembre 1870. Le souvenir de Garibaldi plane sur cette journée destinée à rendre hommage « aux hommes et aux femmes qui combattent pour la liberté, l'égalité et la fraternité entre les êtres humains et entre les peuples »⁴⁹. En 2014, s'y ajouta le souvenir d'Hypatie, et en 2015, celui de Simon Bolivar.

⁴⁴ *Ibid.*, n° 573, juillet-août 2012 (Prairial CCXX), pp. 17-20.

⁴⁵ *Ibid.*, n° 574, sept-oct 2012 (Fructidor CCXX), p. 10 ; n° 577, janvier 2013 (Nivôse CCXXI), pp. 17-21 ; n° 578, février 2013 (Pluviôse CCXXI). Ce congrès fut dit « des Amériques ».

⁴⁶ *Ibid.*, n° 585, nov. 2013 (Brumaire CCXXII), pp. 17-18, n° 588, février 2014 (Pluviôse CCXXII), pp. 17-20.

⁴⁷ *Ibid.*, n° 589, mars 2014, p. 8 ; n° 592, juin 2014 (Prairial CCXXII), pp. 19-20 ; n° 594, sept.-oct. 2018 (Vendémiaire CCXXIII).

⁴⁸ *Ibid.*, n° 601, mai 2015 (Prairial CCXXIII), pp. 17-20 ; n° 607, janvier 2006 (Nivôse CCXXIV), pp. 15-18.

⁴⁹ *Ibid.*, n° 584, sept.-oct. 2013 et n° 585, novembre 2013, pp. 19-20.

Un autre organe fut encore créé en mai 2013. A l'issue d'un grand rassemblement organisé le 4 mai, à Strasbourg, contre le maintien du concordat en Alsace-Moselle, par la FNLP et l'Union rationaliste, fut constitué le Bureau européen de coordination de la Libre Pensée [BECLP], qui reçut rapidement l'adhésion de sociétés belges, luxembourgeoises, grecques, espagnoles, anglaises⁵⁰... et se fixa lui aussi à Paris. Quelques mois après, lors de son congrès national de juillet 2013, la FNLP estima qu'elle avait été écartée de l'IHEU, qu'elle présenta comme « la fille de l'UMLP »⁵¹, probablement parce que, les années passant, le souvenir de 1952 s'est estompé, phénomène propice à la réécriture de l'histoire.

La FNLP avait toujours su que l'AILP et l'IHEU différaient sur certains points et que des organisations membres de l'IHEU fonctionnant dans leur pays sur le principe de la pilatisation, comme en Belgique ou aux Pays-Bas, avaient des contacts étroits avec les institutions officielles et en recevaient des subventions officielles, alors qu'elle-même gardait ses distances avec les pouvoirs publics. Elle s'en était accommodée, non sans frictions, du moins avec la Fédération humaniste européenne toutefois⁵². Mais, lorsque David Gozlan, son secrétaire général, proposé pour succéder à Roger Lepeix au sein du comité exécutif de l'IHEU, fut battu par un candidat « sorti de nulle part », la FNLP interpréta cet échec comme le résultat d'une manœuvre conduite par les « subventionnés » pour rompre les liens entre humanistes et libres penseurs ; elle en tira la conclusion qu'elle était mise à l'écart de l'IHEU, qu'elle avait pourtant fidèlement et généreusement servie pendant 13 ans. Mais, somme toute, conclut-elle, cela était sans importance, car elle « avait appris des choses, tissé des liens avec des gens de qualité » et acquis une expérience « dans les institutions

⁵⁰ *Ibid.*, n° 583, juillet-août 2013 (Thermidor CCXXI), p. 8.

⁵¹ *Ibid.*, n° 584, sept.-oct. 2013 (Fructidor CCXXI), p. 19.

⁵² Voir « Lettre de David Pollock, président de la FHE à *La Raison* » et « Réponse à David Pollock », *La Raison*, n° 564, sept.-oct. 2011 (Fructidor CCXIX-Vendémiaire CCXX), p. 16.

internationales » où l'IHEU est représentée, expérience qui ne manquerait pas de lui servir à l'avenir⁵³.

Confortablement adossée à l'AILP et au BECLP, la FNLP dit ne rien craindre pour l'avenir. Comme la FNLP, l'AILP n'a de cesse d'affirmer qu'elle a redonné vie aux principes adoptés en 1904 par le congrès de Rome, présenté comme l'alpha et l'omega de l'histoire de la Libre Pensée, et que les colloques organisés depuis 2011 renouent avec la chaîne des grands colloques internationaux des années 1880-1914. Mais n'est-il pas étrange de voir un homme comme Christian Eyschen – dont de nombreux discours se terminent par le vieux cri anticlérical « A bas la calotte »⁵⁴ –, apparaître implicitement comme l'héritier des grands intellectuels présents ou représentés dans ces congrès antérieurs ? Le philosophe Gabriel Séailles, membre de la prestigieuse Association nationale des libres penseurs de France, fondée en 1902, n'écrivit-il pas : « Ne donnons pas victoire à ceux qui feignent de croire qu'un libre penseur a épuisé tout le contenu de son intelligence quand il a crié "Hou ! hou ! la calotte" »⁵⁵ ? Et lorsqu'Anatole France, lui aussi membre de l'ANLPP, se trouvant à Tréguier, en septembre 1903, la veille de l'inauguration du monument Ernest Renan, entendit des hommes crier « A bas la calotte ! A bas la calotte ! », ne modifia-t-il pas son chemin, disant « avec une indicible ironie » à son compagnon de promenade : « Ils pensent comme nous, ils ont nos idées avancées. Mais c'est préférable de ne pas les rencontrer »⁵⁶ ?

⁵³ *Ibid.*, n° 583, juillet-août 2013 (Thermidor CCXXI), p. 20. Pour la suite des relations entre l'AILP et l'IHEU, voir le message de la Norvégienne Sonja Eggerickx, présidente de l'IHEU, à Roger Lepeix et la réponse de Christian Eyschen, *ibid.*, n° 594, sept.-oct 2014, pp. 21-22.

⁵⁴ On note toutefois que, dans les congrès internationaux de l'AILP, ce cri est remplacé par celui de « Vive la liberté ! Vive la laïcité ! Vive l'AILP ! ». Ce changement traduit-il un désir de respectabilité, au demeurant bien légitime, ou la crainte qu'une formulation spécifiquement française ne soit pas comprise d'un public international ?

⁵⁵ G. SÉAILLES, « La Libre Pensée. Aux membres du Congrès de Genève », *Les affirmations de la conscience moderne*, Paris, Librairie Armand Colin, 1903, p. 225.

⁵⁶ N. SÉGUR, *Conversations avec Anatole France ou les mélancolies de*

Durant près de 140 ans, dans des contextes différents, la Libre Pensée mondiale, parfois rongée par des conflits internes, traita souvent des mêmes questions, la séparation entre les Églises et les États, la liberté de conscience, la primauté de la raison, l'indépendance de la science arrivant toujours au premier plan. L'Église catholique fait toujours figure de principale ennemie, mais toutes les religions sont mises sur la sellette, notamment lorsqu'il est question d'intervenir pour la défense d'une personne persécutée dans son pays pour délit de blasphème ou toute autre question d'ordre religieux, point que nous ne pouvons développer ici.

Nous n'avons pu, dans le cadre restreint d'une communication, présenter tous les aspects de la vie internationale de la Libre Pensée: échanges entre les très nombreux groupements nationaux, soit au sein des organismes internationaux, soit à l'occasion de leurs congrès respectifs qui sont autant d'occasions d'envoyer des délégués ou de faire parvenir des messages; liens noués avec des organismes apparentés, notamment athées (*American Atheists*, fondés en 1963, et *Atheist Alliance International*, fondés en 1991) ; circulation des nouvelles internationales par voie de presse. Tous ces contacts ont été rendus plus aisés par la fréquence des transports permettant de multiplier les rencontres, et plus récemment, par internet. Les sites des associations libres penseuses, humanistes, athées, rationalistes forment une véritable galaxie⁵⁷ qui pourrait à elle seule faire l'objet d'une communication.

l'intelligence, Paris, Charpentier-Fasquelle, 1925, p. 125.

⁵⁷ Voir notamment le site www.internationalfreethought.org

V.

RELIGIÓN, LAICIDAD E IDEA
DE NACIÓN

CATOLICISMO Y NACIONALISMOS EN ESPAÑA

ANDRÉS DE BLAS

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

RESUMEN: *La hostilidad de la Iglesia Católica hacia el nacionalismo liberal español a lo largo del siglo XIX, pese a la prudente actitud del orden liberal, dará origen a un nacionalismo de signo conservador y hasta reaccionario de conformidad con una pauta de carácter general en la vida europea. Este nacionalismo alcanza su desarrollo en los años treinta de la mano de los hombres de Acción Española. El régimen de Franco alimenta este discurso nacional de los “nacionalistas” hasta su parcial sustitución por un discurso tecnocrático a partir de los años sesenta. A partir de este momento se inicia el declive del nacional-catolicismo y contemplamos la emergencia de una nueva actitud ante los distintos nacionalismos españoles.*

ABSTRACT: *The hostility of the Catholic Church towards liberal Spanish nationalism throughout the 19th century, despite the prudent attitude of the liberal order, gives rise to a more conservative, even reactionary nationalism in accordance with the general situation in European life. The development of this nationalism reaches its apogee in the 1930s with Acción Española. The Franco regime feeds off this national discourse of “nationalists” until its partial replacement by technocratic discourse in the 1970s. From this mo-*

ment on, National Catholicism falls into decline and we witness the emergence of a new attitude towards the different Spanish nationalisms.

La naturaleza del nacionalcatolicismo ha tendido a despistar acerca de la actitud histórica de la Iglesia española en relación a nuestro nacionalismo de signo global. En tanto este tipo de nacionalismo mantuvo una estrecha relación con la cosmovisión política liberal y liberal-democrática, el catolicismo hispano fue sustancialmente renuente al proyecto movilizador de la nación de los españoles. La Iglesia del siglo XIX, como el grueso del pensamiento ultraconservador y reaccionario de la época, no pudo menos que detectar la íntima conexión entre una revolución liberal, urbana, burguesa y modernizadora con un tipo de nacionalismo orientado al reforzamiento y cohesión de un Estado en beligerancia con el antiguo orden de cosas que el catolicismo aspiraba a mantener.

La situación española resulta, por lo demás, en perspectiva histórica, perfectamente equiparable a la del resto del mundo europeo. El conservadurismo y el pensamiento reaccionario francés, íntimamente condicionado por el peso del catolicismo, tardarán tiempo en integrarse dentro del discurso nacional, y cuando lo hagan, optarán por la vía del nacionalismo de los *nacionalistas* teorizada por autores como Charles Maurras o Maurice Barrès. En Alemania, desde 1870 hasta la I Guerra Mundial, el catolicismo resultará una de las fuerzas ideológicas y sociales menos comprometidas con el proceso de construcción nacional que sigue a la unificación del Estado. Los casos italiano o portugués no son menos ilustrativos de esta actitud. En este contexto, no resulta extraño que algunos sectores del catolicismo tendieran a ver con simpatía las manifestaciones de nacionalismo etno-territorial en tanto fueran hostiles al orden liberal-democrático y al nacionalismo de corte político y de base estatal que servía a este orden de parcial fuente de inspiración y legitimación.

Dentro de este esquema general debe darse entrada a la prudencia y al casuismo propio de una diplomacia tan cauta y experimentada como ha sido tradicionalmente la vaticana. Puede afirmarse en este sentido que, como pauta básica, allí donde los emergentes nacionalismos de signo etno-territorial desafiaban a Estados de confesionalidad católica, la actitud de la jerarquía eclesiástica se manifestó en contra de los nacionalismos potencialmente desintegradores. Así, en 1887, el cardenal Rampolla, colaborador fundamental de León XIII, escribía a los nuncios en relación al principio de las nacionalidades: “El llamado derecho de la nacionalidad no solamente está en desacuerdo con la ley positiva que regula las relaciones recíprocas entre naciones civilizadas, sino que, si fuese hecho un intento de aplicarlo a los recientes Estados, devendría en fuente de perturbación universal. La sociedad volvería otra vez a la era de las invasiones bárbaras guiadas por el exclusivo gobierno de las fuerzas brutas” (citado por S.W. Baron, p. 98 y ss.).

La católica Austria y su imperio, supuesta cárcel por excelencia de las nacionalidades, contó hasta el final con la comprensión y el apoyo del Vaticano. Desde que la Iglesia selló su entendimiento con el régimen español de la Restauración, tendería a desaparecer el apoyo a una causa carlista que ya no recuperaría un sistemático aliento religioso hasta la proclamación de la II República. Incluso los incipientes nacionalismos periféricos españoles, pese a su proclamada confesionalidad religiosa en el caso vasco y al significado del componente tradicional en el catalán, hubieron de conformarse con el apoyo de sectores del bajo clero, la episódica simpatía de algún integrante de la jerarquía y la reticente neutralidad de Roma.

La otra cara de este casuismo católico ante el problema vendría dada por el aliento de aquellos nacionalismos de inspiración católica enfrentados con Estados de religión protestante u ortodoxa o explícitamente hostiles a los principios religiosos. Los casos irlandés y polaco antes de la I Guerra Mundial, o el croata y el quebequés en etapas posteriores, son una clara ilustración al respecto. El apoyo a los nacionalismos etno-te-

rritoriales en países del centro y el este de Europa dominados por regímenes comunistas sería la última manifestación de una rodada estrategia vaticana ante la cuestión.

Volviendo a España, hay que subrayar que desde mediados del siglo XIX toma cuerpo un incipiente nacional-catolicismo protagonizado por los políticos y escritores neo-católicos (B. Urigüen). Por la senda abierta por Jaime Balmes y Juan Donoso Cortés, se iría abriendo camino el descubrimiento de un discurso nacionalista íntimamente ligado al protagonismo de la Iglesia y al papel del catolicismo como elemento sustancial de la nación española. Hombres como Cándido Nocedal, Navarro Villoslada, Ortí y Lara, Aparisi Guijarro o Canga Argüelles teorizaron un discurso político a medio camino entre los sectores más conservadores del moderantismo y el carlismo. Corresponderá a la obra de Marcelino Menéndez Pelayo la exposición más autorizada e influyente del nuevo nacionalismo (J. Álvarez Junco, A. Morales Moya).

La apuesta del grueso del catolicismo por esta versión del nacionalismo, no será obstáculo para la persistencia en el seno del liberalismo español del intento de conciliar el nuevo orden político con el catolicismo. Tal como expresa en un primer momento de la revolución liberal la confesionalidad católica de la constitución de 1812, un importante sector del liberalismo hispano permaneció fiel al significado de la Iglesia y la religión católica como elemento sustancial de una idea de nación española. El fuerte componente historicista de nuestro discurso liberal no podía echar en saco roto el papel que la religión había jugado en el pasado remoto de la nación, la larga etapa de la Reconquista y la monarquía de los Austrias, así como en el pasado próximo representado por la guerra de Independencia (J. Millán y M^a C. Romeo). De hecho, como señala W. J. Callahan, el liberalismo español rechazó la idea de un Estado puramente laico, permaneciendo ligado a una interpretación regalista de las relaciones civiles-eclesiásticas que había heredado de la monarquía absoluta. Con todo, esta relación entre liberalismo y catolicismo no pudo imponerse a la francamente

mayoritaria apuesta de la Iglesia y los ambientes católicos a favor del incipiente nacional-catolicismo. Un nacional-catolicismo que, como indica Juan Linz, no resulta en cualquier caso un fenómeno circunscrito al caso español: “Ser un polaco para muchos nacionalistas es ser católico, y lo mismo sucede con los primeros nacionalistas vascos de Sabino Arana, con los eslovacos, croatas, eslovenos, flamencos y otros nacionalistas. El nacionalcatolicismo español, por tanto, no es tan excepcional, excepto en que no se asocia con una nacionalidad nueva, marginal y oprimida” (Juan Linz, p. 442).

La hondura del conflicto social en los años treinta y la imprudente política religiosa de la República animaron la definición del nacional-catolicismo del siglo XX. No sin algunos titubeos, los hombres de Acción Española y particularmente Ramiro de Maeztu (P. González Cuevas, Andrés de Blas) apostarían en favor de un *nacionalismo de excepción* como la última trinchera desde la que defender un orden económico y social sometido a serio cuestionamiento. La guerra civil aceleró este proceso, y el primer franquismo, en sus años iniciales, asumiría el discurso nacional español como su principal elemento de legitimación. El nacionalismo franquista resultó un sincretismo del discurso fascista, del nacionalismo de inspiración carlista puesto al día por Vázquez de Mella y Víctor Pradera, del nacionalismo correspondiente al sector más conservador del movimiento regeneracionista y, con preferencia a todos ellos, de un nacional-catolicismo tal como fue definido por los hombres de la Iglesia española y, a la cabeza de ellos, por dos destacados prelados catalanes, los cardenales Gomà y Plá i Deniel (José Manuel Cuenca, Fdo. García de Cortázar). Hay que hacer notar, en todo caso, la tensión inicial entre este nacional-catolicismo y el discurso de inspiración fascista de la Falange. Como resume uno de sus más destacados estudiosos, “...creemos que puede afirmarse sin asomo de duda que, contra lo que se ha venido en dar por asumido, la Falange ‘republicana’ es secular y laica: que más allá de reconocimientos genéricos al valor del catolicismo, respecto de lo que se mueve en los márgenes de

la ambigüedad propios de otros movimientos fascistas, parte del claro presupuesto de la separación de la Iglesia y el Estado; que su religiosidad deriva hacia una religión de la nación con evidentes proyecciones hacia una religión del propio partido. Y que, en fin, conviene retenerlo, hay poco de utilización del término ‘cruzada’ –y esto en un sentido puramente nacional y no católico– y bastante de rechazo explícito a una cruzada envuelta en banderas religiosas” (Ismael Saz, p. 40). El desenlace de la II Guerra Mundial habría de suponer, sin embargo, el fin de esta tensión a favor de los valores del nacional-catolicismo que hacían más fácil la acomodación del régimen franquista a la nueva situación política.

Un elemento novedoso del nacional-catolicismo de la dictadura de Franco, aportado fundamentalmente por la obra de Ramiro de Maeztu, habría de ser la reconciliación del mismo con el proceso de modernización económica y social que el régimen de Franco vería desde finales de la década de los cincuenta como un elemento indispensable de su difícil proceso de legitimación. Capitalismo sin liberalismo, como ha destacado especialmente Alfonso Botti, habría de ser la divisa de un discurso nacional-católico que ha dejado atrás en buena medida su conexión con el carlismo y los sectores más conservadores de la vida política del siglo XIX.

Este momento excepcional que resulta de la coyuntura 1931-1960 está en la raíz del equívoco al que antes aludía en la evaluación de las relaciones entre catolicismo y España. A partir del aflojamiento de la dictadura y de los primeros síntomas de liberalización, el catolicismo español emprendió el distanciamiento del nacional-catolicismo que él había creado. Se trata de un distanciamiento iniciado en la base de la Iglesia y seguido por su asunción por la cúpula de la Iglesia Católica hasta culminar en la Asamblea Conjunta del 13 de septiembre de 1971 que reuniría a los obispos con 167 sacerdotes elegidos en representación de sus diócesis. Pueden rastrearse, sin embargo, antecedentes a esta actitud de distanciamiento que se remontan a la firma del Concordato de 1953 (Feliciano Montero,

Rafael Díaz-Salazar). Aunque fuera intenso el oportunismo de aquellos momentos, ligados siempre al influjo del concilio Vaticano II, no siempre se supieron valorar los complejos precedentes ideológicos que favorecerían el proceso de rectificación.

En todo caso, habrían de ser las transformaciones socioeconómicas de la sociedad española las que marcarían el camino de una crisis del nacionalcatolicismo y, en general, de una dictadura surgida en el marco de una muy concreta coyuntura histórica. La España de la década de los sesenta, con la expansión de la educación, la aceleración del proceso de urbanización y secularización, la complicación de su estructura social ligada al reforzamiento de las clases medias y de una clase obrera industrial, todo ello en el marco de una prosperidad económica creciente, quedaba abierta al cuestionamiento de un sistema de valores y unas actitudes políticas dominantes en los años treinta.

Dentro del desenganche con el arsenal ideológico de la dictadura franquista, la Iglesia católica habría de marcar su distancia no solamente con el nacionalcatolicismo, sino con un discurso nacional español de signo liberal-democrático que, no sin dificultades, trataba de recuperar la restablecida democracia. En favor de este distanciamiento, la Iglesia podía recurrir, hechas las matizaciones que eran al caso, a viejos antecedentes en su enfrentamiento con el orden liberal-democrático y a sus más o menos desarrolladas conexiones con nacionalismos de signo periférico como modo de ilustrar su alejamiento en relación a un nacionalismo político de base española.

En conclusión, me parece razonable hablar de una tensión mantenida entre nacionalismo liberal-democrático español y las proyecciones políticas de nuestro catolicismo. Esa tensión se ha materializado, en primer lugar, a través del desafío que la Iglesia católica mantuvo a lo largo de buena parte del siglo XIX al orden liberal y a sus fundamentos ideológicos. En segundo lugar, mediante la teorización y defensa en la segunda mitad del siglo XIX y, de los años treinta a finales de los cincuenta del siglo XX, de un nacional-catolicismo incompatible

con el nacionalismo de la tradición liberal y democrática. En tercer y último lugar, a través del entendimiento en el País Vasco y Cataluña, a partir de la transición, con unos discursos nacionalistas de base territorial cuyos teorizadores y ejecutores políticos han manifestado una proximidad y afinidad con la Iglesia católica muy superior a la del personal político que ha gobernado en el conjunto de España de 1978 a la actualidad. Esto ha sido especialmente visible en el País Vasco dónde una Iglesia reclutada mayoritariamente entre los sectores sociales más tradicionales de la sociedad vasca, ha podido dar origen a un particular nacionalcatolicismo de signo diferente al dominante en la dictadura de Franco.

Querría hacer una mención final al papel del anticlericalismo en la vida del nacionalismo español. En la medida que la ideología anticlerical tiene especial acomodo en la tradición de izquierdas de la vida europea del siglo pasado y el primer tercio del XX, tiene poco de extraño que se deje sentir el significado que en esta tradición tiene un nacionalismo estatal de claro signo democrático. Hay otras razones, sin embargo, tal como señala R. Rémond, para llamar la atención sobre el papel del anticlericalismo en la cuestión nacional. Y una de ellas sería la parcial continuidad que éste ofrece de una tradición regalista, celosa de los poderes del Estado y especialmente sensibilizada por el riesgo de las intromisiones de las Iglesias, una actitud que ofrece aliento no desdeñable al desarrollo de una conciencia nacional de base estatal.

La protesta contra el influjo católico toma muchas veces la forma de una defensa de la dignidad nacional puesta en peligro por el poder romano. Es difícil en este sentido para un español olvidar el contenido del párrafo cuarto del artículo 26 de la constitución de 1931 que impuso la expulsión de la Compañía de Jesús justamente por el voto de obediencia que sus miembros hacían a “autoridad distinta de la legítima del Estado”. En cierta medida, el texto de 1931 venía a ser la plasmación jurídica de una dilatada literatura anticlerical que había hecho de los manejos del Nuncio, del todopoderoso influjo del

“Papa negro” o de las maniobras vaticanas temas centrales de propaganda.

El anticlericalismo había tenido una presencia continuada en el movimiento republicano español, de forma más atenuada en la tradición socialista y con carácter más radical en la corriente anarco-sindicalista. No resulta extraño por ello que en la coyuntura de la II República adoptara manifestaciones que iban más allá de un razonable proceso de secularización (M. Álvarez Tardío). En todo caso, el anticlericalismo de los años treinta no habría de ser significativo en el reforzamiento de un sentimiento nacional de signo liberal-democrático. Pero si tanto los casos francés, español o belga ilustran las posibilidades de un nacionalismo estatal de izquierdas influido por la compleja causa del anticlericalismo, no sería difícil llevar la indagación a otras latitudes en principio menos proclives que el mundo latino a esa influencia; éste sería el caso, por ejemplo, de la vida inglesa, donde el antipapismo protestante jugará siempre un papel importante en la configuración de la conciencia nacional británica (L. Colley).

Nota bibliográfica

- ALVAREZ JUNCO, J., *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XX*, Madrid, Taurus, 2001.
- ALVAREZ TARDÍO, M., *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República Española (1931-1936)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- BARON, S. W., *Modern Nationalism and Religion*, New York, Harper, 1974.
- BLAS GUERRERO, A. DE, *Naciones y nacionalismos en Europa*, Madrid, Alianza Universidad, 1995.
- “La ambigüedad nacionalista de Ramiro de Maeztu”, Barcelona, IPCS, Working Papers, 1993.
- BOTTI, A., *Cielo y dinero. El nacional-catolicismo en España. 1881-1975*, Madrid, Alianza Universidad, 1992.
- *Católicos y patriotas: iglesia y nación en la Europa de entreguerras*, Madrid, Silex, 2013.

- CALLAHAN, W. J., *La Iglesia Católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica, 2003.
- COLLEY, L., *Britons, Forging the Nation*, New Haven, Yale University Press, 1992.
- CUENCA, J. M., *Nacionalismo, franquismo y nacionalcatolicismo*, Madrid, Actas, 2008.
- DÍAZ SALAZAR, R., *El factor católico en la política española*, Madrid, PPC, 2006.
- FUSI, J. P., *Evolución de la identidad nacional*, Madrid, Temas de Hoy, 2000.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, F., “La visión nacionalcatólica de España”, en A. MORALES, J. P. FUSI y A. DE BLAS (dirs.), *Historia de la nación y del nacionalismo español*, Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2003.
- GARCÍA PICAZO, P., “Religiones y nacionalismo”, en A. DE BLAS GUERRERO (dir.), *Enciclopedia del nacionalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- GONZÁLEZ CUEVAS, P., “El nacionalismo autoritario (1898-1936)”, en A. MORALES, J. P. FUSI y A. DE BLAS, *op. cit.*
- *Maeztu. Biografía de un nacionalista español*, Madrid, Marcial Pons, 2003.
- GORTAZAR G. (ed.), *Nación y Estado en la España liberal*, Madrid, Noesis, 1997.
- LINZ, J., *Religión y política en España*, en *Obras Escogidas*, vol. 7, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2013. Primera edición de 1993.
- HAYES, C., *Nationalism: a Religion*, New York, Macmillan, 1960.
- MILLÁN J. y ROMEO, M^a C., “La nación católica en el liberalismo”, *Historia y Política*, n^o 34, 2015.
- MONTERO, F., “Autocríticas del nacionalcatolicismo en los años cincuenta”, en C. BOYD (ed.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007.
- MORALES MOYA, A., “La nación católica de Menéndez Pelayo”, en A. MORALES, J. P. FUSI y A. DE BLAS (dirs.), *op. cit.*
- PAYNE, S. G., *El catolicismo español*, Barcelona, Planeta, 2006.
- REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, *España como nación*, Madrid, Planeta, 2000.

- RÉMOND, R., *L'anticléricalisme en France. De 1815 a nos jours*, Bruxelles, Complexe, 1985.
- SAZ, I., "Religión política y religión católica en el fascismo español", en C. BOYD, *op. cit.*
- TUSELL, J., *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1957*, Madrid, Alianza Universidad, 1984.
- URIGÜEN, B., *Orígenes y evolución de la derecha Española: el neocatolicismo*, Madrid, CSIC, 1986.
- WHITE, J. H., *Catholics in Western Democracies: a study in political behavior*, Dublin, Gill and Macmillan, 1981.

CHIESA, NAZIONE E STATO: IL PERCORSO DEL TARDO RISORGIMENTO POLITICO DEI CATTOLICI ITALIANI

ANDREA CIAMPANI

Libera Università Maria Ss. Assunta (LUMSA) de Roma

RESUMEN: *Considerando la exigencia actual de “laicizar” la aproximación historiográfica del “Risorgimento” y superando estereotipos apriorísticos del “Risorgimento” anticatólico y del “antirisorgimento” católico, recientes investigaciones han evidenciado algunas etapas del largo camino mediante el cual las clases dirigentes católicas italianas consiguieron, a mediados del siglo XX, un “Risorgimento” político en el estado unificado. Las tomas de posición del catolicismo italiano, por otro lado no univocas, deben interpretarse junto a los otros factores socio-políticos, incluso aquellos que pretendieron neutralizar la inserción de los católicos en el proceso de construcción del Estado post-unitario. En dicha perspectiva es posible recorrer el camino realizado en Italia por los católicos fieles a la Santa Sede, para lograr una vía propia de risorgimento político dentro del proceso de unificación nacional.*

ABSTRACT: *Considering the current requirement to “laicizzare” the historic approximation of the “Risorgimento” and overcoming the deductive stereotypes of the anti-Catholic “Risorgiment” and the “antirisorgimento” Catholic, recent research has shown some*

phases over the course of which the Italian Catholic ruling classes managed to achieve, by the mid-20th century, a political resurgence in the unified state. The unequivocal positions taken must be interpreted alongside other socio-political subjects in the process of construction of the post-unification State. With this unique perspective it is possible to trace the course followed by Catholics loyal to the Holy See, to achieve its own political resurgence within the process of national unification.

Il centocinquantésimo anniversario dell'Italia come Stato nazionale ci ha consegnato nel 2011 una prospettiva certo differente da quelle del 1911 e del 1961. Alla vigilia del Concilio Vaticano II, il centenario fu chiamato a fare un bilancio della *Questione romana* sollevata quando le truppe italiane entrarono in Roma nel 1870 causando anche la sospensione del Concilio Vaticano I. Se la *questione di Roma* appariva già ridimensionata ad inizio Novecento, allora poteva considerarsi risolta non solo la *questione pontificia*, ma anche la *questione cattolica*; fin dal secondo dopoguerra, del resto, il partito della *Democrazia cristiana* aveva assunto la guida del governo nazionale. Considerando che la DC restò al governo della Repubblica italiana fino al 1994, oggi si può rilevare agevolmente come i cattolici abbiano potuto partecipare alla direzione dello Stato italiano per almeno un terzo della sua storia.

Per lungo tempo, peraltro, alla *Questione romana* si è attribuito il carattere di un *vulnus* centrale per lo Stato unitario, ritenuto strutturalmente indebolito dalla protratta assenza dei cattolici nel parlamento italiano a causa dell'invito vaticano all'astensione politica. Dopo i bilanci storiografici sul Risorgimento condotti all'inizio di questo secolo¹, recenti ricerche storiche hanno reso il quadro più mosso e mostrato insoddisfazione per paradigmi interpretativi che rendono ancora "confusa

¹ Cfr. *Cento anni di storiografia sul Risorgimento*, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, 2002, e l'aggiornamento della *Bibliografia dell'Età del Risorgimento, 1970-2001*, voll. II, Firenze, Leo S. Olschki, 2003.

e ambigua” la narrazione della storia unitaria². In tale contesto, corrispondendo all’odierna esigenza di «laicizzare» l’approccio storiografico risorgimentale³, superando gli aprioristici stereotipi del Risorgimento anticattolico e dell’antirisorgimento cattolico, appare possibile rintracciare il lungo percorso con il quale le classi dirigenti cattoliche italiane hanno conseguito il loro tardo risorgimento politico nello Stato unitario di una nazione patria comune⁴.

Se, infatti, nelle forme politiche e istituzionali che il Regno d’Italia assunse dal 1861 la realizzazione del Risorgimento non parve corrispondere alle loro attese, nondimeno esse ricercarono un loro itinerario nel percorso di formazione dell’Italia unita, prima e dopo la fine dello Stato pontificio nel 1870. Le scelte da loro compiute, in maniera peraltro non univoca, vanno considerate adeguatamente nell’interazione con altri soggetti socio-politici (nei diversi livelli locali, nazionali e internazionali, durante le diverse fasi del periodo risorgimentale), e in particolare di quelli che – con distinti intendimenti e differenti modalità – hanno inteso neutralizzare l’inserimento dei cattolici nel processo di costruzione dello Stato post-unitario. In tale prospettiva, dunque, siamo indotti a rileggere alcune dinamiche promosse dal mondo cattolico italiano, spesso d’intesa con la S. Sede, all’interno del processo di unificazione nazionale.

² F. CAMMARANO, *Storia dell’Italia liberale*, Bari, Laterza, 2011, p. 71.

³ A. CIAMPANI, “Risorgimento, storiografia e dibattito pubblico: le ragioni della ricerca storica”, in *Transalpina. Études Italiennes*, 15, 2012, pp. 17-32, e I. VECA, “Le nazioni cattoliche non muoiono. Intorno alle origini del nazionalismo cattolico (1808-1849)”, in D. MENOZZI (a cura di), *Cattolicesimo, nazione e nazionalismo*, Pisa, Edizioni della Normale, 2015, p. 12.

⁴ Sul rapporto tra stato, patria e nazione, oltre ai contributi presenti in G. SPADOLINI (a cura di), *Nazione e nazionalità in Italia*, Bari, Laterza, 1994 (nel quale si segnalano gli interventi di E. GALLI DELLA LOGGIA e di G. TALAMO), vedi almeno A. M. BANTI, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell’Italia unita*, Torino, Einaudi, 2000, e F. TRANIELLO, *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal risorgimento al secondo dopoguerra*, Bologna, Il Mulino, 2007.

1. Prima del 1870: i cattolici, le classi dirigenti preunitarie e le elezioni nel regno d'Italia

Il primo censimento del 1861 offrì al parlamento italiano la netta percezione che il regno era costituito da una nazione cattolica: se la “popolazione di lingua italiana” risultava pari a 23.958.103 abitanti, nei confini dello Stato si contavano 24.167.885 fedeli di “religione cattolica”⁵. Prima ancora di qualsiasi valutazione sulle indicazioni che i politici del tempo avrebbero tratto da questa rilevazione, il dato ci richiama a considerare con attenzione il ruolo della religione e della Chiesa negli eventi del Risorgimento. Negli Stati preunitari il cattolicesimo permeò gran parte delle classi dirigenti; né la situazione appare diversa in relazione alla elaborazione del loro pensiero politico costituzionale⁶. Nel “risveglio” del romanticismo cattolico europeo, molti esponenti del clero e del laicato si coinvolsero con diverse esperienze nei moti che attraversarono dal Sud al Nord la penisola italiana (peraltro ben raffigurati nell'iconografia risorgimentale)⁷, affrontando il rischio connesso alla loro adesione al movimento costituzionale e per l'indipendenza nazionale (si pensi all'esilio dal Regno di Sardegna dell'abate Vincenzo Gioberti o all'esilio dal Regno delle Due Sicilie del magistrato Vito D'Ondes Reggjo)⁸. I cattolici

⁵ Risultavano presenti 32.932 abitanti di religione “acattolica”, 29.233 di religione israelitica, 1.840 di religione “diversa”. *Censimento generale della popolazione*, pubblicato per cura del MINISTERO DELL'AGRICOLTURA, INDUSTRIA E COMMERCIO, 3 volumi, Torino 1864-1866, citato in *Le pubblicazioni della Direzione di Statistica, Relazione a S.E. il Ministro di Agricoltura, Industria e Commercio, con note bibliografiche e sommarii statistici fatta dal direttore Dott. Pietro Maestri, e parere della Giunta consultiva di statistica*, Firenze, Tip. Tofani 1869, p. 25.

⁶ R. ROMANELLI, *Nazione e costituzione nell'opinione liberale italiana prima del '48*, in H. G. HAUPT, S. SOLDANI (dir.), “1848. Scene da una rivoluzione europea”, in *Passato e presente*, 46, gennaio - aprile 1999, p. 162.

⁷ Vedi, ad esempio, G. ROCCA, “Religiosi e religiose nel 1848-1849”, in *Barnabiti studi*, 28, 2011, pp. 61-117.

⁸ Per i loro assai diversi profili biografici vedi le voci del *Dizionario biografico degli italiani*, curate per il primo da F. TRANIELLO (Vol. 55, 2001) e per il secondo da F. MALGERI (Vol. 41, 1992).

presero parte al dibattito pubblico sulla realizzazione federale dell'unità italiana; dopo il negoziato per una Lega doganale nel 1847⁹, tale prospettiva si rifletteva ancora nelle concessioni degli "statuti" in tutti gli Stati preunitari nella primavera 1848¹⁰. In Italia, come nella rivoluzione francese dello stesso anno, sacerdoti e religiosi sembravano prendere le distanze da legami di Antico regime e rientrare "nello spirito antico e veritiero di ogni clero cattolico, che è di appartenere alla sola Chiesa"¹¹. Così, dopo l'insurrezione di Milano, Cattaneo e Clerici potevano concludere l'esortazione ai volontari genovesi del 23 marzo 1848: "Dio ci voglia liberi come ci volle felici e gloriosi. *Viva l'Italia, viva Pio IX*"¹². Di là dell'allocuzione di Pio IX del 29 aprile seguente, che rivela il proporsi nel pontificato di una riflessione moderna sul rapporto tra dimensione universale e percorsi di indipendenza nazionale, il vero momento critico nel rapporto tra il papa e il movimento risorgimentale giunse con l'assassinio politico di Pellegrino Rossi, noto costituzionalista chiamato al governo dello Stato pontificio. Seguì la delusione di Pio IX verso il laicato borghese cui aveva affidato il processo di riforme, coinvolto nella Repubblica romana (conclusa col ritorno a Roma del pontefice con le armi della Repubblica francese)¹³. Certo, nelle vicende politiche e militari del 1849 le classi dirigenti cattoliche appaiono impreparate al percorso risorgimentale, ma in questo furono in buona compagnia con i rivoluzionari democratici o con l'élite del moderatismo costi-

⁹ M. DI GIANFRANCESCO, "Un papa federalista: Pio IX propone nel 1847 la lega doganale tra gli stati italiani", in *Rassegna storica del Risorgimento*, XCVI, 2009, IV, pp. 483-508.

¹⁰ F. BONINI, "I Senati del 1848", in *Politica e Istituzioni in 150 anni di storia d'Italia*, Roma, Senato della Repubblica, 2012, pp. 71-98.

¹¹ Così A. DE TOCQUEVILLE, *Memorie*, Roma, Lucarini, p. 108.

¹² C. CATTANEO, *Lettere. 1821-1869*, Milano, Mondadori, 2003, p. 49.

¹³ E. CAPUZZO (a cura di), *Il Senato di Roma e le dinamiche del governo capitolino tra riforme e rivoluzione (1847-1851)*, *Rassegna Storica del Risorgimento*, Numero speciale per il 150° anniversario della Repubblica romana del 1849, LXXXVI, 1999.

tuzionale¹⁴. Mettendo da parte una “una visione teleologica del Risorgimento”, oggi la formazione dello Stato nazionale si presenta come il convergere di “diversi movimenti politici e sociali” attraverso itinerari distinti in un processo conclusosi nell’accelerato biennio 1859-1861¹⁵. Solo “il precipitare imprevisto degli eventi avrebbe sovrapposto al costituzionalismo sardo uno Stato italiano, solo allora il liberalismo avrebbe affrontato per la prima volta il tema della nazione e dello Stato nazionale. Non prima”¹⁶.

E’ in tale dinamica che la Chiesa cattolica iniziò a considerare la sua attitudine di fronte al proporsi dell’autonomia dell’azione politica dei partiti liberali dalla religione e dell’interferenza della prima nella sfera d’azione della seconda. Negli anni successivi la questione si acuì a causa delle sempre più problematiche relazioni Chiesa – Stato nel regno di Sardegna e nei rapporti tra questo e la S. Sede. Si aprì così nella seconda metà degli anni Cinquanta (dopo la crisi Calabiana del 1855) un periodo di forti tensioni tra i governi sabaudi e il papa, pastore universale e sovrano dello Stato pontificio¹⁷. Non meno significativo circa la riformulazione del rapporto tra autorità religiosa e potere civile, peraltro, appare l’ostilità che nei confronti del cardinal Riario Sforza vescovo di Napoli nutrirono prima il re Ferdinando II e poi il “dittatore”

¹⁴ F. TRANIELLO, “Chiesa e mondo cattolico italiano di fronte alla questione nazionale: dalla Restaurazione alla proclamazione del Regno d’Italia”, in *La nascita dello Stato italiano. La nazionalità fattore del nuovo equilibrio europeo. Atti del LXV Congresso di Storia del Risorgimento italiano (Firenze 19-22 ottobre 2011)*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano, 2013, pp. 299-318.

¹⁵ T. KROLL, “Nobiltà e nazione nel Risorgimento: il caso toscano”, in *La ricerca tedesca sul Risorgimento italiano. Temi e prospettive*, A. CIAMPANI y L. KLINKHAMMER (a cura di), *Rassegna storica del Risorgimento*, LXXXVIII, 2001, supplemento al fascicolo IV, p. 42.

¹⁶ R. ROMANELLI, *Nazione e costituzione nell’opinione liberale*, op. cit., p. 168.

¹⁷ F. TRANIELLO, “Chiesa e mondo cattolico di fronte alla laicizzazione dello Stato sardo”, in *Cavour e Rattazzi, una collaborazione difficile*, *Atti del LXIV Congresso di Storia del Risorgimento*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano, 2011, pp. 163-192.

Garibaldi¹⁸. Dopo l'accelerazione militare e politica del processo di unificazione del biennio 1859-1860, le elezioni che conclusero nel 1861 l'esperienza del parlamento subalpino trovarono i cattolici disorientati: mentre sulla stampa piemontese si dichiaravano i motivi dell'astensionismo cattolico¹⁹, D'Ondes Reggio invece vi partecipò e venne eletto; a lui si deve un solenne assenso alla proclamazione del regno d'Italia espresso nella Camera dei deputati (dichiarazione che non gli impedì di continuare a godere della fiducia di Pio IX)²⁰. L'atteggiamento dei cattolici verso il governo nazionale, peraltro, fu scosso nella primavera 1861 dalla rivendicazione politica di Roma capitale d'Italia lanciata da Cavour, che proclamava la formula *libera Chiesa in libero Stato* e sondava un possibile negoziato col Vaticano²¹. Al momento della formazione di un parlamento italiano, comunque, non venne meno nel mondo cattolico la tensione a svolgere un ruolo dirigente nazionale; piuttosto si rese evidente l'emergere di una pluralità di opzioni per conseguire tale scopo. Pubblicato nel 1864 il *Sillabo*, del resto, i primi pronunciamenti delle congregazioni cardinalizie sollecitati da alcuni vescovi risultarono favorevoli alla partecipazione al voto ancora dopo il 1865. Considerando la prassi politica liberal costituzionale, il tema dell'elettorato passivo fu affrontato in Vaticano riconducendolo al piano della personale condotta morale del parlamentare nelle congiunture politiche delineate dall'attività

¹⁸ Il cardinale fino alla sua morte venne ritenuto candidato "italiano" alla successione di Pio IX. D. AMBRASI, *Sisto Riario Sforza Arcivescovo di Napoli (1845-1877)*, Roma, Città Nuova, 1999.

¹⁹ *Né eletti né elettori*, in *L'Armonia della religione colla civiltà*, 8 gennaio 1861, in *Giornalismo italiano. 1860-1901*, Milano, Mondadori, 2007, pp. 81-83.

²⁰ *Atti del Parlamento italiano, Discussioni della Camera dei Deputati, Sessione del 1861, 1° periodo dal 18 febbraio al 23 luglio*, Torino, Tipografia della Camera dei Deputati, 1861, p. 222. Il parlamentare siciliano, successivamente rieletto, fu ricevuto in udienza dal pontefice Pio IX nel 1865 e nel 1869. A. SINDONI, *Vito D'Ondes Reggio. Lo Stato liberale, la Chiesa, il Mezzogiorno*, Roma, Studium, 1990.

²¹ R. ROMEO, *Cavour e il suo tempo 1854-1861*, vol. III, Roma - Bari, Laterza 1984, pp. 824-825 e pp. 882-919.

legislativa e dalle iniziative governative. Si comprende allora come la Penitenzieria apostolica acquistasse a metà dell'Ottocento un particolare rilievo nelle questioni della vita politica. Questo approccio consentiva di sciogliere anche il nodo delle possibili diversità di vedute tra cattolici circa gli equilibri politici all'interno del Regno d'Italia, evitando divisioni nella vita ecclesiale, mentre in Europa prendeva forma un processo di politicizzazione dell'appartenenza religiosa nel sistema parlamentare (paradigmatico l'esempio belga del sovrapporsi tra Destra parlamentare e "partito cattolico")²². L'accesso dei cattolici italiani al voto politico, comunque, fu ritenuto praticabile fino al novembre 1867²³. Il diffondersi dell'anticlericalismo oltre una ristretta cerchia di fautori e comunque in grado di incidere nelle dinamiche governative²⁴, come apparve nel biennio 1866-1867 con le leggi eversive dell'asse ecclesiastico e la spedizione garibaldina a Mentana, alterò gli equilibri prevalenti nell'orientamento vaticano. Nel 1868, così, applicando alla congiuntura politica italiana il principio generale favorevole alla partecipazione dei cattolici al voto politico, la Curia romana si espresse a favore del *non expedire* poiché ritenne "moralmente impossibile col concorso alle elezioni procurare un rimedio e rimuovere i gravissimi mali ond'è afflitta la società e la Chiesa"²⁵. La politica ecclesiale dei governi italiani

²² A. CIAMPANI, "Cattolicesimo e governo in Belgio tra Otto e Novecento: tra Malines e Roma", in *Memoria e Ricerca*, XI, 2003, n. 12, pp. 55-74.

²³ A. CIAMPANI, "Orientamenti della curia romana e dell'episcopato italiano sul voto politico dei cattolici (1881-1882)", in *Archivum Historiae Pontificiae*, 34 (1996), pp. 269-324.

²⁴ Già G. VERUCCI, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità: 1848-1876. Anticlericalismo e ateismo nella società italiana*, Bari, 1996, II edizione, p. X, e più in particolare, p. 179 e pp. 195-196; ora A. CIAMPANI, "Die politische Funktion des Antiklerikalismus und das Öffentliche Engagement der Katholiken im Entstehung Prozess des Italienischen Einheitsstaates (1848-1900)", in *Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken*, 92, 2012, pp. 498-541.

²⁵ M. F. MELLANO, *Cattolici e voto politico in Italia. Il «non expedit» all'inizio del pontificato di Leone XIII*, Casale Monferrato, Marietti, 1982, p. 158 e ss. e A. CIAMPANI, "Da Pio IX a Leone XIII: il dibattito nella Curia romana dopo l'Unità d'Italia", in A. CIAMPANI, C. M. FIORENTINO, V. G. PACIFICI (a cura di), *La moralità dello storico*.

e il profilo anticlericale della *Questione romana* ponevano ai cattolici il problema di conciliare la fedeltà alla monarchia costituzionale e al papato, sollecitando in Vaticano un dibattito sulla rappresentanza politica dell'opinione pubblica cattolica, nel complesso passaggio dal tradizionale rapporto Trono – Altare a quello Nazione – Altare²⁶.

2. Dopo il 1870: la “prima scelta” per l’impegno politico cattolico e l’ipotesi del partito

Alla proclamazione nel Concilio Vaticano I del dogma dell’infallibilità pontificia *ex cathedra* nel 1870 seguì la conquista militare di Roma da parte dell’esercito italiano, che pose fine alla sovranità temporale del papa ormai privo del sostegno internazionale delle Potenze europee. Nella prima fase di smarrimento che avvolse la S. Sede, il *non expedit* si rafforzò come protesta dei “fatti compiuti”. Presto, però, superando un impossibile immobilismo, la rivendicazione della libertà e dell’indipendenza del magistero pontificio portò a rinsaldare il legame tra Pio IX e la mobilitazione della popolazione cattolica. La maggiore conoscenza delle vicende politiche a Roma e della rete internazionale collegata alla curia romana²⁷ ci consentono di comprendere meglio le dinamiche in chiaro/scuro del momento apicale, tra il 1870 e il 1873, del conflitto tra i gruppi dirigenti italiani e il mondo cattolico fedele al pontefice, quando anche l’organizzarsi legale dei cattolici, tollerato sul piano sociale, fu contrastato dai partiti liberali per il possibile carattere eversivo che poteva

Indagine storica e libertà di ricerca. Saggi in onore di F. Fonzi, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, pp. 59-61.

²⁶ F. TRANIELLO, *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al Fascismo*, Bologna, Il Mulino, 2007.

²⁷ Vedi ora C. M. FIORENTINO, *Chiesa e Stato a Roma negli anni della Destra storica. 1870-1876*, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, 1996, ed. E. LAMBERTS, *La lotta con Leviatano. Percorsi di un ordine politico conservatore in Europa (1815-1965)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2016.

assumere in ambito politico. La risposta cattolica collegata alla S. Sede, tuttavia, mostrò presto di essere in grado di apprendere la lezione. D'Ondes Reggio, dimessosi dal parlamento italiano, nel giugno 1874 aprì il primo Congresso cattolico a Venezia: "Il Congresso è cattolico e non altro che cattolico. [...] Il Cattolicesimo perciò non è liberale, non è tirannico, non è d'altra qualità"²⁸. Per comprendere il senso di tali dichiarazioni occorre collegarle alle riflessioni che in Vaticano si elaboravano circa le modalità più opportune per assicurare gli "interessi altissimi" della missione del papato e, al tal fine, l'influenza politica dei cattolici nella vita nazionale italiana. In coincidenza con la "rivoluzione parlamentare" nella politica italiana, già il 30 novembre 1876 una congregazione cardinalizia convocata da Pio IX individuò le condizioni per superare il *non expedit*, essendo "un dovere rigoroso dei cattolici di prender parte alle elezioni politiche"²⁹. Occorreva, tuttavia, creare consenso nella curia romana e preparare l'opinione pubblica cattolica per ottenere un positivo risultato dal concorso alle urne. Si formò, così, un ampio "centro cardinalizio" che attrasse anche le parti più moderate dei contrapposti schieramenti "transigenti" o "intransigenti" nei confronti dello Stato liberale; eletto e sostenuto da tale raggruppamento, Leone XIII rilanciò il dibattito sulla partecipazione cattolica alla vita politica. Prese forma allora un permanente indirizzo vaticano a favore dell'accesso alla rappresentanza parlamentare di personalità in grado di coniugare nel loro comportamento una ferma ortodossia in materia di fede con pragmatiche aperture alle opzioni politiche che si potevano presentare nelle istituzioni liberali italiane. Grazie alle equilibrate argomentazioni del cardinal Bilio, barnabita e penitenziere maggiore, si introdusse nella Curia romana una paradigmatica lettura della trasformazioni socio-politiche che, riprendendo la già affacciate distinzione

²⁸ Il testo, assai noto, anche in "Il primo congresso cattolico in Italia", in *La Civiltà Cattolica*, XXV, 1874, serie IX, Vol. III, quaderno 577, p. 24.

²⁹ A. CIAMPANI, "Un cardinale barnabita nel governo della Chiesa cattolica durante i primi tempi del Regno d'Italia: Luigi Bilio", in *Barnabiti studi*, 28, 2011, pp. 340-352, qui, pp. 370-371.

tra tesi e ipotesi, consentiva di ribadire posizioni di principio e tollerare opportune sperimentazioni nell'operare. In tal modo sarebbe stato possibile anche mantenere un certa unione tra i cattolici italiani, preoccupazione fondamentale per una S. Sede che vedeva indebolirsi l'incidenza pubblica del magistero della Chiesa. Il tenore del dibattito vaticano alla fine del 1878 era noto al governo italiano: "La formula né elettori né eletti parve già troppo vieta e sfruttata anche negli ultimi tempi di Pio IX. Sorse il nuovo motto: Agitatevi, che ricomposto da Leone XIII suona ora più sagacemente: Lavorate contro i nemici della Chiesa e della Società, mettete un argine alla rivoluzione con tutti quei mezzi che vi sono consentiti"³⁰.

La S. Sede, tra l'altro, aveva favorito l'emersione dall'associazionismo romano di un organismo specificatamente dedicato alla mobilitazione elettorale cattolica capitolina: col motto *Viribus unitis*, sorse nel 1877 *l'Unione Romana per le elezioni amministrative*, presto modello per un possibile accesso alla vita politica³¹. Già nell'ottobre 1878, la segretaria di Stato vaticana intervenne perché si abbandonasse nella stampa la formula "né eletti né elettori"³²; nella prima metà del 1879 seguirono il tentativo di "casa Campello", per la nascita di un partito conservatore che portasse i cattolici nell'arena politica, e il dibattito cardinalizio rivolto a studiare, come scrisse mons. Rampolla nel 1882, l'opportunità di "cambiare in *expedire* il *non expedire* del 1868"³³. Il

³⁰ Cfr. la *Relazione semestrale sullo spirito pubblico e sull'andamento dei servizi amministrativi pel secondo semestre 1878*, in Archivio di Stato di Roma, Prefettura, Gabinetto, b. 158.

³¹ A. CIAMPANI, *Cattolici e liberali durante la trasformazione dei partiti: la questione di Roma tra politica nazionale e progetti vaticani, 1876-1883*, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, 2000.

³² M. F. MELLANO, *Cattolici e voto politico in Italia, op. cit.*, pp. 147-153.

³³ Cfr. la "ponenza" a stampa del 1882, preparata da Rampolla allora segretario della Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari, *Stati Italiani. Circa la partecipazione dei cattolici alle elezioni politiche*, nell'Archivio della Segreteria di Stato, Sezione Rapporti con gli Stati (Città del Vaticano), *Rapporti sessioni*, Sessione 556, settembre 1882, vol. XXXV, fasc. 6, p. 31.

Vaticano, d'altra parte, intendeva sottrarsi alla creazione di un movimento politico guidato dai liberal-conservatori che segregasse il voto dei cattolici in un ideologico blocco d'ordine, separandolo dall'orientamento morale e politico del pontificato e riducendo la S. Sede a un'agenzia elettorale³⁴. Intanto, in Campidoglio *l'Unione romana* cresceva di anno in anno, fino ad ottenere nel 1881 un terzo della rappresentanza comunale, inserendosi così stabilmente nel gioco politico tra Destra e Sinistra liberale. Sempre in contatto con la Penitenzieria apostolica – che nel 1881 ritenne *pro nunc non expedire* la partecipazione politica – *l'Unione romana* lavorò come un partito *in fieri* avviando anche una rivista nazionale, “La Rassegna Italiana”. Nel seconda metà del 1882 *l'Unione romana* seguì la svolta “trasformista” di Depretis con una articolata azione di alleanze, convergente intorno alla realizzazione nella Capitale d'Italia di una “*res publica* senza politica”, che consentì ai cattolici di entrare nel 1883 nel governo del Comune di Roma assieme ai liberali monarchico costituzionali. Il raggruppamento elettorale cattolico indirizzato dal Vaticano si incontrò, dunque, con il ripensamento di politica interna depretisina (coerente con gli spazi consentiti dalla svolta triplicista in politica estera) e con l'orientamento monarchico per una fase di nazionalizzazione trasformatrice dell'Italia unita³⁵. Nel 1887, mentre si conducevano contatti per la riconciliazione tra Stato e Chiesa, *l'Unione romana* conseguì una significativa vittoria elettorale e politica, inserendo nelle sue liste rappresentanti moderati liberali, legati a Casa reale ed alla comunità ebrai-

³⁴ A. CIAMPANI, “Il dibattito sulle origini di un partito cattolico in Italia e l'Unione romana”, in *Archivio della Società romana di storia patria*, 134, 2011, pp. 81-126; A. CIAMPANI, “Rethinking the Origins of the Catholic Party in Liberal Italy: the Unione Romana (1877-1887)”, in J. DE MAEYER & V. VIAENE (eds.), *World Views and Worldly Wisdom. Religion, ideology and politics, 1750-2000*, Leuven, Leuven University Press, 2016, pp. 105-124.

³⁵ C. BRICE, “Rome capitale italienne et catholique?”, in *Le pontificat de Léon XIII. Renaissances du Saint Siège?*, études réunies par P. LEVILLAIN et J. M. TICCHI, École Française de Rome, Rome 2006, p. 77.

ca romana; l'evento suscitò grande interesse nel movimento conservatore europeo³⁶.

Nella seconda metà del 1887, tuttavia, Crispi propose un progetto nazionale che, nella sua declinazione anticlericale, impose le dimissioni del sindaco Torlonia e lo scioglimento del Comune di Roma, bloccando il processo di "riconciliazione" e il compimento del progetto unionista. Più tardi Crispi ripercorrerà il cammino verso un "periodo di armistizio indispensabile alla conclusione di una pace"³⁷. Egli non pensava, tuttavia, a "una soluzione formale della Questione romana" o ad una "sistemazione concordataria"; ricercava, piuttosto, "alcuni vantaggi in politica interna e in politica estera (e più particolarmente in campo coloniale)"³⁸. Come lui Di Rudinì provò invano a conseguire vantaggi politici da un ravvicinamento con la S. Sede confidando di "acquisire l'elettorato cattolico alla causa moderata e conservatrice" senza sciogliere la *Questione romana*³⁹. La reazione seguita alla delusione politica governativa sfociò in una repressione delle associazioni cattoliche, che avrebbe finito col favorire una politicizzazione del cattolicesimo sociale, come sembrò accadere nel 1898. Apparve così incerta la "prima scelta" vaticana, quella di una partecipazione dei cattolici alla vita politica personale, mediata da scelte morali ispirate dal magistero pontificio, coerente col sistema liberal-costituzionale e proiettata verso il reinserimento nel moderatismo nazionale attraverso lo scioglimento

³⁶ A. CIAMPANI, "L'interesse europeo per una riconciliazione in Roma Capitale tra Pio IX e Leone XIII", in A. CIAMPANI (a cura di), *L'Unità d'Italia in Europa*, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, 2013, pp. 349-375.

³⁷ B. VIGEZZI, *L'Italia unita e le sfide della politica estera. Dal Risorgimento alla Repubblica*, Milano, Edizioni Unicopli, 1997, p. 47

³⁸ F. FONZI, *Crispi e lo Stato di Milano*, Milano, Giuffrè, 1965, pp. 430-434, e F. FONZI, "Tentativi di conciliazione (1870-1901)", in *Roma capitale*, Roma, Istituto di Studi Romani, 1972, p. 145; ora A. G. RICCI e L. MONTEVECCHI (a cura di), *Franco Crispi. Costruire lo Stato per dar forma alla nazione*, Roma, Ministero per i Beni e le Attività Culturali – Direzione generale per gli archivi, 2009.

³⁹ P. CARUSI, *Superare il trasformismo. Il primo ministero di Rudinì e la questione dei partiti "nuovi"*, Roma, Studium, 1999, pp. 52-53 e 76.

della *Questione romana*; nel frattempo si rafforzava la suggestione di una “seconda scelta”, l’ipotesi di un programmatico partito dei cattolici che appariva coerente con le esigenze dell’Italia novecentesca.

3. Verso il compimento del risorgimento politico tra secolarizzazione e politicizzazione

Nel XX secolo il percorso avviato dai cattolici per conseguire un loro risorgimento politico si sarebbe inoltrato in un diverso scenario, che pose le problematiche ottocentesche alla prova di più radicali processi di secolarizzazione e di politicizzazione dell’associazionismo cattolico. In tale dinamiche il rapporto tra religione e laicità ha occupato un posto fondamentale per disegnare strategie sociali e politiche di *state-building*, in chiave di conservazione, di trasformazione e, talora, di rivoluzione. Il sempre maggiore intervento dello Stato nel delineare un’identità nazionale e la penetrazione sociale della secolarizzazione provocarono nuove dinamiche di reinserimento del mondo cattolico nella vita politica. Se le Settimane sociali dei cattolici italiani, infatti, evidenziarono il diffondersi di una tendenza a separare vita pubblica e vita privata nell’azione politica, la risposta cattolica prese forma con le proposte ai candidati liberali del cosiddetto *Patto Gentiloni*, in vista delle prime elezioni politiche a suffragio universale maschile nel 1913 in Italia, mentre il cattolicesimo italiano partecipava intensamente alle vicende nazionali che portarono dalla guerra di Libia alla Guerra mondiale. L’identificazione tra le sorti dell’Italia cattolica e il destino politico dello Stato unitario trovò conferma sia nella coesione sociale sostenuta dai cattolici nel “fronte interno”, sia nel sentimento religioso che alimentò la solidarietà nella vita di trincea. Tutto ciò favoriva la riconciliazione tra Stato e Chiesa, come sottolinearono i colloqui

Orlando – Cerretti del 1918 sulle condizioni per chiudere l'intera *Questione romana*⁴⁰.

Per raccogliere crescenti aspettative di protagonismo, sorse nel 1919 il *Partito popolare* di Sturzo, confidando di poter tenere unite le diverse correnti del cattolicesimo politico in un partito aconfessionale. Solo mantenendo separata la responsabilità del Partito popolare da quella della Chiesa, la S. Sede poteva consentire la “seconda scelta” di una organizzazione partitica ispirata “ai saldi principi del Cristianesimo”, in grado di orientare la sua presenza parlamentare i governi di un'Italia scossa dalle convulsioni sociali della “vittoria mutilata”. Impegnato a rispondere alla secolarizzazione con l'Azione cattolica, associazione laicale di collaborazione all'apostolato della gerarchia ecclesiale, il Vaticano osservò preoccupato la successiva tendenza a sovrapporre militanza cattolica e adesione al partito politico, presto alimentata dalla reazione delle classi dirigenti liberali, dallo scontro coi socialisti prima e con lo squadrismo fascista poi. Durante i governi Mussolini, tra il 1922 e il 1925 si ripropose prepotentemente la questione della politicizzazione dell'appartenenza religiosa, con le sue conseguenze sulla vita interna della Chiesa⁴¹. La politica fascista che portò ai Patti Lateranensi del 1929 vide il mondo cattolico dividersi: mentre i più conservatori inclinavano al filofascismo perché lo Stato rafforzasse un'Italia cattolica, all'ombra delle associazioni cattoliche gli antifascisti alimentavano un dissenso sul piano culturale e sociale; nell'accettato limite all'azione politica, si diffondeva nel mondo cattolico un afascismo⁴² che coltivava un'alterità morale e religiosa al regime, che talora poteva riecheggiare le dinamiche dell'ancora recente vicenda liberale. Peraltro, il conflitto

⁴⁰ R. PERTICI, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984). Dibattiti storici in Parlamento*, Bologna, Il Mulino, 2009.

⁴¹ M. CASELLA, “Nuovi documenti sull'Azione Cattolica all'inizio del pontificato di Pio XI”, in A. CIAMPANI, C. M. FIORENTINO e V. G. PACIFICI (a cura di), *La moralità dello storico*, op. cit., pp. 273-321.

⁴² Già R. MORO, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, Bologna, Il Mulino, 1979.

del Fascismo verso le organizzazioni cattoliche sul piano educativo, ancora acuto nello scontro con la FUCI del 1931, doveva arrestarsi di fronte alla “politica dell’altare”. Si percepiva così negli anni Trenta il risvolto politico che assumeva “la moralità pura” dei cattolici organizzati come testimonianza civile contro il regime totalitario. Alla caduta del Regime nel 1943, dunque, se l’Azione cattolica poteva immaginare di offrirsi come struttura organizzata a sostegno della ricostruzione civile del Paese, ai cattolici si offrivano molteplici suggestioni politiche, anche all’interno dei Comitati di liberazione nazionale o nell’azione partigiana della Resistenza. Così, la Chiesa fu costretta a impostare una lunga e pervasiva opera di formazione del clero e del laicato cattolico, prima all’impegno civico e poi alla responsabilità nelle libertà parlamentari⁴³. Durante la nascita della *Democrazia cristiana* si confrontarono progettualità diverse su come declinare l’impostazione “morale” dell’impegno cristiano sul piano politico, tra “professione d’apostolato” e vocazione alla “professione politica”. Le problematiche sorte nel XIX secolo, del resto, si proiettavano nell’affermarsi di un partito guidato da un leader, De Gasperi, nato nel trentino asburgico del 1881: primo partito d’Italia dal 1946, con la DC si compiva il tardo risorgimento dei cattolici italiani in una democrazia parlamentare, maturando infine la proposta di un partito della nazione⁴⁴.

Considerando la prospettiva storica così delineata, verrebbe da interrogarsi sulla coincidenza tra il passaggio generazionale democristiano degli anni Sessanta e il dibattito sul Risorgimento quale valore politico o compiuto evento storico⁴⁵. Comunque, il tortuoso percorso storico dei cattolici nel processo di unifi-

⁴³ M. CASELLA, *18 aprile 1948: la mobilitazione delle organizzazioni cattoliche*, Galatina, Congedo, 1992.

⁴⁴ A. GIOVAGNOLI, *Il partito italiano: la Democrazia cristiana dal 1942 al 1994*, Roma - Bari, Laterza, 1996; P. ACANFORA, “La Democrazia cristiana degasperiana e il mito della nazione: le interpretazioni del Risorgimento”, in *Ricerche di Storia Politica*, 2009, 2, pp. 177-196.

⁴⁵ R. MOSCATI, “La tradizione del Risorgimento e la presente realtà italiana”, *Elsinore*, I, 1, dicembre 1963, pp. 57-63.

cazione non può assumere il carattere di una prolungata estraneità; emerge piuttosto come di una continua interazione su molteplici piani sociali e politici. Anche la complessa esperienza italiana invita a riflettere come nell'età del liberalismo l'idea di nazione prendesse forma sotto l'impulso di due principali fattori: da un lato, l'esigenza di sostenere nel discorso pubblico tradizioni culturali radicate nelle popolazioni; dall'altro, l'ambizione ad introdurre e gestire elementi innovativi nel costruire una rappresentanza parlamentare. In tale contesto i cattolici ossequianti alla S. Sede perseguirono e sperimentarono in Italia una propria via al risorgimento politico nazionale.

LA NATION, L'ÉCOLE ET LA RÉVOLUTION FRANÇAISE (XVIII^{ÈME} SIÈCLE-XXI^{ÈME} SIÈCLE)

JEAN-CHARLES BUTTIER

RESUMEN: *Los atentados de 2015 han focalizado el debate político en los lazos que se anudan en Francia entre la religión, la laicidad y la nación. Así, el tiempo largo de formación del ciudadano se ha leído desde la óptica de la respuesta política a un contexto traumático. La instrucción moral y cívica instaurada por la ley del 28 de marzo de 1882 es una continuación de las reflexiones llevadas a cabo desde los años 1760-1770 hasta la Revolución francesa incluida, reactualizadas hoy en día con la introducción de una enseñanza moral y cívica. El objetivo de este artículo es hacer un balance de los debates llevados a cabo desde hace más de dos siglos en torno a la nación, a la construcción de una república laica y a la religión desde la óptica de la cuestión escolar en general y de la formación del ciudadano en particular.*

ABSTRACT: *The 2015 attacks have served to focus political debate on the ties that bind France, between religion, "laïcité" and the nation. The lengthy period of training, or shaping, of the citizen is read from the perspective of the political response to a traumatic experience. Moral and civics instruction, introduced by the Law of 28 March 1882 is a continuation of the reflections exercised since the years 1760-1770 up to and including the French Revolution, updated today with the introduction of moral and civics lessons. The*

purpose of this article is to offer a general account of the debates that have been witnessed over two centuries around the nation, construction of a “laïque” republic and religion from the perspective of the question of schooling in general and the shaping of the citizen in particular.

L’instauration en France d’une instruction morale et civique en 1882 est l’aboutissement d’un processus de laïcisation de la morale débuté dans les années 1760-1770, poursuivi par les révolutionnaires à partir de 1789. Ce serait toutefois un biais téléologique que de voir dans la morale de la Troisième République la simple réalisation de projets pédagogiques révolutionnaires. À l’occasion de l’introduction en France d’un enseignement moral et civique (EMC) de la maternelle au lycée depuis 2015, cet article vise à dresser un bilan des débats menés depuis plus de deux siècles autour de la nation et de la construction d’une république laïque ainsi que des rapports entretenus avec la religion, ceci au prisme de la question scolaire.

En octobre 2015, R. Hermon-Belot a publié la première partie d’un triptyque sur la question de la pluralité religieuse depuis 1789 jusqu’à aujourd’hui. L’historienne illustre notamment la volonté de l’État de rendre publics des domaines de compétences autrefois dévolus à l’Église en prenant l’exemple de l’éducation. Elle insiste sur l’autonomisation de l’École par rapport à la religion en rappelant la première loi de séparation du 3 ventôse an III (21 février 1795) :

«[...] l’idée positive d’un espace public, espace de communauté où les citoyens se rencontrent en individus libres de toute spécification religieuse. Avec pour corollaires, la relégation de la religion dans l’espace privé, et aussi la désignation de l’École comme un des lieux décisifs de la formation de cet espace public commun.»¹

¹ R. HERMON-BELOT, *Aux sources de l’idée laïque. Révolution et pluralité religieuse*, Paris, Odile Jacob, 2015, p. 202.

Afin d'interroger la mise en place de cet « espace public commun » nous partirons des débats très contemporains sur l'école laïque et la construction d'une sacralisation républicaine et nationale. À l'instauration d'une nouvelle discipline, l'EMC, a été opposée la crainte d'un retour à un hypothétique « catéchisme républicain. » Nous reviendrons sur les usages de cette expression dont l'acceptation péjorative date principalement de la Troisième République, période qui marque aussi l'effacement de ce genre de la littérature politique. Les catéchismes politiques sont de petits ouvrages élémentaires de vulgarisation qui furent essentiellement publiés depuis 1789 jusqu'en 1914. Dans un second temps sera analysée la lecture de l'histoire de l'école de la Révolution par les républicains de la Troisième République dans le contexte de la substitution d'une instruction morale et civique au catéchisme. La période du Centenaire de la Révolution française a été marquée par un mouvement de patrimonialisation des catéchismes républicains de la Première République, premiers manuels officiels nationaux. Mais dans le même temps, la pédagogie catéchistique est récusée, l'héritage catholique n'étant plus assumé. La troisième partie de cet article sera consacrée à une analyse de la morale républicaine élaborée pendant la Révolution française.

Première partie. L'éducation morale et civique de 2015 est-elle un retour aux catéchismes républicains du XIX^{ème} siècle ?

La réintroduction d'un enseignement laïque de la morale à l'école est étroitement liée à la volonté politique de V. Peillon, ministre de l'Éducation nationale nommé en 2012. Dès 2008, dans son ouvrage consacré à la Révolution française, le philosophe avait exprimé sa vision durkheimienne de la religion, en affirmant que « toute société a besoin de

religion. »² Il aboutit à la définition suivante de la laïcité : « la religion propre à la République démocratique et sociale. »³ Devenu ministre, il annonce le 1^{er} septembre 2012 dans le *Journal du Dimanche* l'enseignement de la morale laïque, en définissant ainsi l'objectif de cette nouvelle discipline scolaire :

« Le but de la morale laïque est de permettre à chaque élève de s'émanciper, car le point de départ de la laïcité c'est le respect absolu de la liberté de conscience. Pour donner la liberté du choix, il faut être capable d'arracher l'élève à tous les déterminismes, familial, ethnique, social, intellectuel, pour après faire un choix. »⁴

En héritier des penseurs républicains de la Troisième République lecteurs eux-mêmes des projets éducatifs de la Première République, le ministre insiste notamment sur la nécessité du patriotisme par opposition au nationalisme.

Le temps de la mise en œuvre de cet enseignement a débuté par une mission conduite par A. Bergounioux, L. Loeffel et R. Schwartz qui a rendu au ministre son rapport le 22 avril 2013.⁵ L. Loeffel avait publié en 2009 un article intitulé « La laïcité et l'éducation du citoyen : le lien en question » qui était très critique envers la réintroduction en 2008 de la morale à l'école primaire.⁶ V. Zuber s'est interrogée sur l'instauration de l'EMC dans son ouvrage consacré au « culte des droits de l'Homme ». Abordant la question de la sacralisation républicaine, l'histo-

² V. PEILLON, *La Révolution française n'est pas terminée*, Paris, Le Seuil, 2008, p. 158.

³ *Ibidem*, p. 177.

⁴ E. FAVEY, G. COQ (coord.), *Pour un enseignement laïque de la morale*, Toulouse, Privat, 2014, p. 186 (annexes).

⁵ A. BERGOUNIOUX, L. LOEFFEL et R. SCHWARTZ, *Pour un enseignement laïque de la morale. Rapport remis à Vincent Peillon, ministre de l'Éducation nationale. Lundi 22 avril 2013*, 66 p. [En ligne].

⁶ L. LOEFFEL, « La laïcité et l'éducation du citoyen : le lien en question » in L. LOEFFEL (COORD.), *École, morale laïque et citoyenneté aujourd'hui*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2009, pp. 99-108.

rienne insiste sur la peur de la réintroduction d'un catéchisme républicain, crainte qui transparait précisément dans le rapport au ministre de 2013 :

« [La mission] prend ainsi bonne note des inquiétudes et des critiques qui ont été formulées à la suite de l'annonce du ministre concernant un possible endoctrinement, la reprise d'un simple catéchisme républicain ou la peur de voir privilégier une morale d'oppression ou de résignation plutôt que d'émancipation. »⁷

Suite au rapport d'avril 2013 a été mis en place un comité d'experts auprès du Conseil supérieur des programmes sous la direction de P. Kahn. Ce comité a été chargé de concevoir les programmes qui sont entrés en vigueur en septembre 2015. En juin 2015 paraît un article du philosophe dans lequel il revient sur la polémique qui a accompagné la mise en place de cette nouvelle morale laïque⁸. P. Kahn s'appuie notamment sur ses travaux sur Condorcet pour justifier l'idée que le temps n'est plus aux catéchismes. Il en profite aussi pour prendre une certaine distance avec la philosophie du projet porté par V. Peillon :

« Certes, celui-ci est explicitement né de la volonté politique de Vincent Peillon. Mais son contenu est loin de s'y réduire et prend même assez sensiblement ses distances avec la façon – en effet fortement perfectionniste – dont l'ex-ministre a présenté et défendu ce qui était à ses yeux la renaissance de la morale laïque. Le rapport « Pour un enseignement laïque de la morale », remis en 2013 à Vincent Peillon par ses auteurs (Alain Bergounioux, Laurence Loeffel et Remy Schwartz) avait déjà d'ailleurs commencé ce travail de clarification critique, ne serait-ce qu'en parlant d'enseignement laïque de la morale et non d'enseignement de la

⁷ V. ZUBER, *Le culte des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 2014, p. 299.

⁸ P. KAHN, « L'enseignement moral et civique: vain projet ou ambition légitime ? Eléments pour un débat » in *Carrefours de l'éducation*, juin 2015, n° 39, pp. 185-202.

morale laïque. Quant au projet publié par le CSP, il insiste plutôt, comme sa simple lecture suffit à le montrer, sur l'enseignement « de la règle et du droit » [...]. »⁹

L'analyse des programmes d'EMC parus le 21 juin 2015 et destinés à l'école élémentaire et au collège permet d'identifier 13 occurrences de laïcité, une occurrence de nation mais aucune du terme patrie ce qui corrobore les propos de P. Kahn. Les programmes du cycle 3 comportent juste un item sur « Le sens républicain de la nation » dans la sous-partie « Distinguer son intérêt personnel de l'intérêt collectif. »¹⁰ Les principes généraux de ces programmes détaillent les finalités de cet enseignement parmi lesquelles un objectif émancipateur :

« Loin de l'imposition de dogmes ou de modèles de comportements, l'enseignement moral et civique vise à l'acquisition d'une culture morale et civique et d'un esprit critique qui ont pour finalité le développement des dispositions permettant aux élèves de devenir progressivement conscients de leurs responsabilités dans leur vie personnelle et sociale. Cet enseignement articule des valeurs, des savoirs et des pratiques. »

Ce processus d'élaboration de l'EMC comme réfutation d'un nouveau « catéchisme républicain » (dans l'acception péjorative du terme) a toutefois été remis en cause en 2015. Le contexte traumatique qui a suivi les attentats de janvier et de novembre s'est caractérisé par une attention politique accrue portée sur l'école en général, et sur l'éducation civique en particulier. Il s'est produit un télescopage entre le temps long de la formation du citoyen, qui s'ancre dans l'histoire de l'école depuis la Révolution française, et le temps court de la réponse politique à une situation de crise. On assiste alors à l'affirmation d'un manque d'unité nationale, celle-ci étant perçue comme menacée par le prosélytisme religieux. Le 22 janvier 2015 est alors

⁹ *Ibidem*, p. 197.

¹⁰ Programmes consultables en ligne : <http://eduscol.education.fr/cid92403/1-emc-principes-et-objectifs.html#lien0>

lancée la « Grande mobilisation de l'École pour les valeurs de la République » suivie d'une série de mesures visant à l'affirmation d'une sacralité républicaine. Un paragraphe du document présenté par la actuelle ministre de l'Éducation nationale, N. Vallaud-Belkacem, s'intitule : « Rétablir l'autorité des maîtres et les rites républicains » en reliant le « rétablissement de l'autorité des maîtres » à la « célébration des rites républicains et des symboles de la République. »¹¹ Cela fait écho à la décision prise par le président de la République, F. Hollande, en septembre 2015 de faire de 2016 « l'année de *La Marseillaise* ».

La sacralisation des rites républicains et l'insistance sur les symboles renvoient à l'instauration de l'instruction morale et civique sous la Troisième République. Nous étudierons donc dans une seconde partie comment les républicains des années 1880 ont perçu la pédagogie révolutionnaire en général et les catéchismes politiques en particulier.

Deuxième partie. Les républicains de la Troisième République et l'héritage révolutionnaire

De rares auteurs écrivent encore des catéchismes scolaires après la proclamation de la république le 4 septembre 1870. En 1872 parait par exemple *l'Enseignement social. Exposé par demandes et par réponses des droits et des devoirs de l'homme*. L'auteur, L. Bondivenne, était délégué cantonal pour l'instruction primaire. Ce texte d'orientation catholique présente les institutions de l'État et, dans cette période de mise en place très progressive du régime républicain, ne choisit pas entre républicanisme, royalisme et bonapartisme. De même, l'auteur défend la liberté de l'enseignement. Ce refus de choisir un régime particulier s'accompagne d'un intense patriotisme :

¹¹ Document en <http://www.education.gouv.fr/cid85644/onze-mesures-pour-une-grande-mobilisation-de-l-ecole-pour-les-valeurs-de-la-republique.html>.

« D. Qu'est-ce que la patrie ?

R. La patrie est le lieu où l'on est né, où ont vécu nos pères, où vivront nos enfants et où se sont accomplis les événements qui composent notre histoire. Deux choses constituent la patrie : le sol que nous arrosons de nos sueurs et qui nous nourrit ; les institutions et les lois que nous sommes données et qui nous régissent. »¹²

En 1876, Fachon-Charpentier qui était instituteur dans le Pas-de-Calais a écrit un *Catéchisme historique et patriotique de l'écolier français*. Ce texte catholique et royaliste met en avant la défense de la patrie dans sa préface, ceci dans le contexte de la perte de l'Alsace et de la Lorraine après la guerre de 1870 :

« Puisse la jeunesse, riant espoir de la patrie aujourd'hui mutilée et trop humiliée, étudier ce catéchisme avec fruit ! Il est fait pour lui apprendre qu'après Dieu, c'est la patrie qu'il faut servir et après la patrie, la famille, digne objet de l'affection et de tout le dévouement de l'homme ! »¹³

Ce texte, hostile à la Révolution française, désigne deux catégories d'ennemis :

« Quels sont aujourd'hui les plus grands ennemis de la France ? Ce sont les Prussiens.

La France a-t-elle encore d'autres ennemis ? Oui, la France a encore des ennemis intérieurs : ce sont des mauvais citoyens, les communeux, ceux qui sont capables de brûler, de renverser nos plus beaux monuments, et les Français trop passionnés qui aiment mieux sacrifier la France que leurs intérêts ou leur politique. »¹⁴

Les rares catéchismes des débuts de la Troisième République sont d'orientation nationaliste, ce qui peut s'expliquer notam-

¹² L. BONDIVENNE, *Enseignement social. Exposé par demandes et par réponses des droits et des devoirs de l'homme en société*, Paris, Dupont, 1872, p. 36.

¹³ FACHON-CARPENTIER, *Catéchisme historique et patriotique de l'écolier français*, Paris, Dupont, 1876, préface.

¹⁴ *Ibidem*, p. 8.

ment par les incertitudes qui pèsent sur le régime jusqu'en 1877 et la « républicanisation » de la république.

C'est dans ce contexte que l'école fut largement mobilisée par les républicains pour enraciner le régime. En 1882 sont publiés les nouveaux programmes scolaires que déconfessionnalisent l'enseignement de la morale et instaurent une nouvelle discipline : l'instruction civique. Cela correspond aussi à la période d'effacement du genre catéchistique alors que se met en place l'école gratuite, laïque et obligatoire. Pourtant, Hutinel rédige un *Catéchisme d'instruction civique à l'usage des écoles et des familles*, en 1884¹⁵. La réédition de 1887 illustre le fait que rédiger un « catéchisme républicain » n'est pas perçu par son auteur comme étant incompatible avec les nouveaux programmes. Formé d'une succession de questions et de réponses, le livre était destiné aux cours moyens et supérieurs et comporte à la fois de la morale, de l'instruction civique, de l'économie politique et des notions de droit. L'auteur expose par sa préface l'adéquation de son texte avec les nouveaux programmes :

« Les programmes annexés au règlement d'organisation pédagogique du 27 juillet 1882 comprennent l'instruction morale et civique. Point n'est besoin d'un livre à l'instituteur pour enseigner la morale. [...] Aucune objection politique à opposer à cet enseignement, car «ce n'est pas faire violence à ses convictions que de parler avec calme des lois fondamentales qui régissent le pays, comme d'un grand fait historique qu'il n'est pas permis d'ignorer et qu'il faut d'autant mieux connaître qu'on veut avoir plus tard le droit de le discuter» Buisson (*Dictionnaire de pédagogie*). J.H. »¹⁶

C'est précisément l'année précédente, en 1883, que J. Steeg avait écrit dans le *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction pri-*

¹⁵ J. HUTINEL, *Catéchisme d'instruction civique à l'usage des écoles et des familles*, Paris, Sarlit, 1884, p. 98.

¹⁶ J. HUTINEL, *Notions sommaires d'instruction civique (ancien Catéchisme d'instruction civique modifié) à l'usage des écoles et des familles*, Paris, Bricon, 1887, préface.

maire, publié sous la direction de F. Buisson secondé par J. Guillaume, l'article « interrogations. » Il fut repris dans la réédition de 1911 de cet ouvrage de référence qui a accompagné la formation des instituteurs et institutrices des débuts de l'école laïque :

« On peut abuser de tout, même des interrogations. [...] Il faut moins encore qu'elles amènent des réponses convenues, stéréotypées, apprises par cœur, qu'elles tournent au « catéchisme ». L'enseignement mis en demandes et réponses est au rebours du bon sens pédagogique. »¹⁷

Le catéchisme politique ne correspond plus au projet pédagogique républicain des années 1880. C'est précisément à cette période que s'élabore la critique contemporaine du catéchisme conçu comme une pédagogie inculcatrice incompatible avec un projet éducatif émancipateur. Pourtant, dans le contexte du Centenaire de la Révolution française en 1889, les catéchismes révolutionnaires acquièrent le statut de patrimoine national de l'école républicaine.

En 1893, P. Beurdeley écrit un ouvrage consacré aux catéchismes parus sous la Révolution française. L'idée centrale de cet auteur républicain est de montrer que la morale doit être indépendante de la religion :

« La séparation de l'École et de l'Église, décrétée implicitement par la loi du 28 mars 1882, a eu cet heureux résultat d'établir dans les écoles primaires de la France un enseignement de la morale distinct de l'enseignement religieux. »¹⁸

Dans une perspective téléologique, Beurdeley souhaite démontrer que la législation républicaine plonge ses racines dans la décennie révolutionnaire. L'ouvrage est un indice sur la perception qu'un auteur républicain de la fin du XIX^{ème} siècle

¹⁷ J. STEEG, « Interrogations », in F. BUISSON (coord.), *Nouveau dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Paris, Hachette, 1911.

¹⁸ P. BEURDELEY, *Les catéchismes révolutionnaires. Étude historique et pédagogique sur la morale civique*, Paris, Fischbacher, 1893, p. 12.

avait des catéchismes révolutionnaires. Il fait tout particulièrement l'éloge d'un *Catéchisme moral et républicain*.¹⁹ Beurdeley y a trouvé la justification des lois scolaires de Jules Ferry et la séparation de l'Église de l'école par un texte qu'il loue pour son libéralisme :

« Toute idée métaphysique est écartée, nulle part il n'est question ni de Dieu, ni de l'âme, ni de religion d'aucune sorte, il est purement positif, pratique et civique. [...] Remarquons en outre que ce catéchisme est tout à fait libéral et qu'il ne s'y rencontre aucune violence contre les prêtres, aucune déclamation, aucune appréciation exagérée des faits de l'histoire de France ou de la Révolution. »²⁰

Sous la Troisième République, au moment où les manuels scolaires deviennent un genre autonome²¹ les catéchismes politiques cessent d'être destinés aux écoliers rompant avec la tradition du catéchisme scolaire qui, rétrospectivement, apparaît comme une spécificité de la Révolution française. Sur les quelques 300 catéchismes à utilisation scolaire publiés pendant le « long » XIX^{ème} siècle, la moitié de cette production date ainsi de la décennie révolutionnaire²².

Troisième partie. Comment faire des citoyens ? Éducation civique et Révolution française

Dans son histoire de « l'école » de la Révolution française à la loi Guizot, R. Grevet a montré que l'enseignement répu-

¹⁹ J. B. BOUCHESEICHE, *Catéchisme moral et républicain, suivi du Catéchisme de la Déclaration des Droits et de la Constitution française*, Paris, Lepetit, 1794-an II, p. 104.

²⁰ P. BEURDELEY, *Les catéchismes révolutionnaires*, op. cit. p. 84-85.

²¹ A. CHOPPIN, « Le manuel scolaire, une fausse évidence historique » in *Histoire de l'éducation*, 2008, n° 117, p. 7-56.

²² Données quantitatives tirées de mon mémoire de doctorat: J. C. BUTTIER, *Les catéchismes politiques (1789-1914)*, Paris 1, 2013.

blicain du premier « long » XIX^{ème} siècle fut essentiellement politique et civique²³. La morale a été au cœur de ce projet d'éducation politique²⁴. Les auteurs de catéchismes politiques écrits pendant la Révolution française ont partagé un projet d'élémentation (pour reprendre le vocabulaire des contemporains) de la morale civique considérée comme une science. Un genre aussi traditionnel que le catéchisme a été mobilisé pour former des citoyens. P. Ognier²⁵ a démontré le consensus qui existait entre les auteurs des différents projets révolutionnaires sur la nécessité d'une politisation de la morale. L'importance de l'instruction civique désignée alors par l'expression d'« élémens (*sic*) de morale républicaine » et la nécessité de faire composer des manuels élémentaires sous contrôle gouvernemental apparaissent désormais comme étant des constantes dans les projets scolaires de la Convention nationale notamment. L'importante activité législative de la Convention nationale dans le domaine scolaire a eu un impact très fort sur l'éducation du citoyen.

Avec 1789 apparaît le citoyen d'où la nécessité de lui faire découvrir les textes de lois qui sont conçus comme les fondements d'une science qui peut et doit être vulgarisée grâce à la pédagogie catéchistique. En 1794-an II, le projet de régénération entraîne le développement d'une vaste pédagogie politique²⁶. Les auteurs de catéchismes ont alors intégré l'idée qu'il faut s'adresser aux adultes mais aussi aux enfants qui formeront la future génération de citoyens. Sous le Directoire, l'institutionnalisation de catéchismes comme manuels scolaires officiels

²³ R. GREVET, *L'avènement de l'école contemporaine en France (1789-1833). Laïcisation et confessionnalisation de la culture scolaire*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2001, p. 306.

²⁴ R. GREVET, « Les livres de morale républicaine à usage scolaire sous la Révolution », in P. GUIGNET (COORD.), *Transmettre les valeurs morales. Des réformes religieuses du XVI^e siècle aux années 1960*, Paris, Riveneuve éditions, 2013, p. 237.

²⁵ P. OGNIER, *Une école sans Dieu ? (1880-1895). L'invention d'une morale laïque sous la III^e République*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2008, p. 264.

²⁶ J. L. CHAPPEY, « Les écoles de la Révolution : pour en finir avec la thèse de la *table rase* », in M. BIAR (dir.), *La Révolution française. Une histoire vivante*, Paris, Tallandier, 2009, p. 335.

arrime cette écriture à la sphère scolaire et dépolitise le genre pour promouvoir une morale de l'obéissance à l'ordre restauré. Dans les premières années de la Révolution, des clercs ralliés jouèrent le rôle de passeurs de la pédagogie catéchistique. L'abbé Hazard, directeur de l'École nationale militaire de Nanterre, est l'auteur en 1790 d'un *Catéchisme national*²⁷. C'est un exemple d'ecclésiastique héritier de la tradition chrétienne du catéchisme qui compose un « catéchisme national » une fois la Révolution advenue. L'imbrication entre le politique et le religieux est aussi visible dans un *Catéchisme national*²⁸ de 1791. Cette fois-ci l'auteur s'oppose toutefois à cette Révolution qui a « renversé le trône et l'autel. » Postulons que l'effacement de l'expression « catéchisme national » après les premières années de la Révolution s'explique par le contexte de conflit politico-religieux lié à l'adoption de la Constitution civile du clergé.

Le décret Bouquier du 29 frimaire an II (19 décembre 1793) stipulait que :

« La Convention nationale charge son Comité d'instruction de lui présenter les livres élémentaires des connaissances absolument nécessaires pour former les citoyens, & déclare que les premiers de ces livres sont les Droits de l'Homme, la Constitution, le Tableau des actions héroïques ou vertueuses. »

À la suite de ce décret est lancé en le 9 pluviôse An II (28 janvier 1794) un concours pour encourager la rédaction de manuels élémentaires qui comporte une section intitulée « élémens (*sic*) de morale républicaine ». Avec 36 nouveaux catéchismes datés de 1794-An II, représentant un total de 78 ouvrages avec les rééditions, cette seule année comptabilise ainsi plus de la moitié des nouveautés scolaires de la décennie révolutionnaire. La dette envers le catéchisme catholique apparaît sous la plume

²⁷ P. HAZARD, *Catéchisme national ou Code religieux, moral et civil*, Paris, Gorsas, 1790, p. 58.

²⁸ *Catéchisme national, nouveau et raisonné sur la constitution de la France*, Paris, Crapart, 1791, p. 127.

des auteurs à la Révolution. La dimension polémique de l'expression « catéchisme républicain » est ainsi absente chez ces auteurs révolutionnaires qui composèrent les premiers manuels officiels de la République qui furent largement diffusés sous le Directoire, en France mais aussi dans les Républiques-sœurs.

Conclusion

L'analyse de l'expression « catéchisme républicain » a servi de fil conducteur à cette étude à rebours de la chronologie puisqu'elle est utilisée comme repoussoir dans le contexte de la réinstauration d'un enseignement moral en France. L'acception péjorative date de la Troisième République alors que cette expression désigne aujourd'hui paradoxalement un retour à la morale de J. Ferry. Alors que pendant la décennie révolutionnaire, l'utilisation d'une pédagogie de l'apprentissage par cœur était revendiquée, cela n'est plus considéré comme compatible avec l'instauration d'une citoyenneté émancipée dans le cadre d'une République laïque. P. Ognier a cependant deconstruit la conception d'une école de la Troisième République qui serait une « école sans Dieu. »²⁹ Cela illustre les voies multiples de l'instauration d'une morale scolaire laïcisée d'hier à aujourd'hui.

Dans un chapitre consacré à ce qu'il appelle la « laïcité intérieure »³⁰ tiré d'un recueil de ses articles, C. Nicolet reprend une réflexion qu'il avait développée dans son histoire de l'idée républicaine.³¹ Il insiste sur la nécessité de cette « laïcité intérieure » en particulier chez les enseignantes et les enseignants :

« Et c'est là que, pour le professeur laïque [...], le premier terrain d'épreuve de sa laïcité doit être en lui-même, par un effort d'autocritique permanent, par un exercice quoti-

²⁹ P. OGNIER, *Une école sans Dieu ? (1880-1895)*, *op. cit.*

³⁰ C. NICOLET, *Histoire, nation, république*, Paris, Odile Jacob, 2000, pp. 233-237.

³¹ C. NICOLET, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Paris, Gallimard, 1994 [1982], pp. 497-507.

dien de remise en cause, d'inquiétude, de scrupule. [...] En chacun d'entre nous, le petit monarque sommeille ; le petit important, le petit dogmatique ou le petit clérical est fausement assoupi, et tâche d'étouffer la difficile émergence du citoyen. C'est là qu'il faut livrer le premier combat. »³²

Les débats contemporains sur l'enseignement de la morale laïque montrent que la recherche de cette « laïcité intérieure » reste une question vive en France.

³² C. NICOLET, *Histoire, nation, république*, *op. cit.*, pp. 236- 237.

VI.

LA SACRALIZACIÓN
DE LAS REALIDADES SECULARES
Y LA POLITIZACIÓN DE LA RELIGIÓN

RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL RÉGIMEN
FRANQUISTA:
DE “UNA MILITANTE ANTIMODERNIDAD”
AL AGGIORNAMENTO DEMOCRÁTICO

GIULIANA DI FEBBO
Universidad Roma Tre

RESUMEN: *En el trabajo se analiza la relación entre política y religión en el régimen franquista intentando focalizar el contexto y las modalidades de construcción del nacionalcatolicismo a través de varios ejemplos y teniendo presente la elaboración crítica promovida por el aggiornamento del Concilio Vaticano II. A la luz de las aportaciones historiográficas sobre el tema se pretende demostrar cómo los rasgos confesionales del carisma de Franco, el rol de la jerarquía eclesiástica en las instituciones y su hegemonía en la gestión de ritos impiden la opción totalitaria con un partido único omnipresente y la afirmación de una “religión política” al estilo del fascismo italiano.*

ABSTRACT: *This work analyses the relations between politics and religion in the Franco regime, trying to focus on the forms of construction of National Catholicism through examples, and taking into account the critical preparation promoted by the signing of the Second Vatican Council. In light of the historiographic contributions to the issue, it is intended to demonstrate how the charisma*

of Franco, the role of ecclesiastic hierarchy in the institutions and their management of rites impede the totalitarian option with a unique omnipresent party and the affirmation of a "political religion" in the style of Italian Fascism.

1. "Por Dios, por España y a las órdenes del generalísimo Franco"

Intentaré tratar el tema de la politización de la religión en el régimen franquista a la luz de las sugerencias interpretativas resultantes, en gran parte, de la investigación comparativa entre fascismo y franquismo llevada a cabo por colegas italianos y españoles y de la que fue pionero Javier Tusell¹. En este intercambio cultural² se pudo constatar la importancia de incorporar al análisis histórico los conceptos de totalitarismo y de "religión política" elaborados por E. Gentile, así como las aportaciones de George L. Mosse sobre la dimensión simbólica, política y cultural de los rituales. En el caso de la dictadura franquista, la perspectiva comparada puede proporcionar importantes claves de lectura para profundizar en la interrelación entre Iglesia y Régimen que otorga un carácter específico al "Nuevo Estado" y que marca una diferencia fundamental respecto al fascismo, en particular con la definición de estado totalitario y el afianzamiento de una religión política. Ayuda en esta reconstrucción también la elaboración crítica respecto al uso político de la religión, desarrollada por intelectuales y teólogos católicos bajo el impulso modernizador del Concilio Vaticano II.

En lo referente al aspecto metodológico hay que tener en cuenta que fascismo y franquismo son regímenes que presentan ciertas diferencias sustanciales que hacen su comparación especialmente compleja. Al mismo tiempo muestran "algunas analogías", requisito considerado esencial por Marc Bloch para

¹ J. TUSELL, *La dictadura de Franco*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 267-361.

² J. TUSELL, E. GENTILE y G. DI FEBO (eds.), *Fascismo y franquismo. Cara a cara*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

poder proceder al análisis comparativo, entre las que pueden señalarse las siguientes: se trata de dos dictaduras, de dos sistemas políticos basados en el papel del jefe, de dos regímenes que se definieron “hermanos” y de los que el más reciente, el franquismo, asumió determinadas consignas, liturgias y formas de encuadramiento fascistas. Sin embargo, advirtiendo del peligro de “falsas relaciones causales”, el historiador francés ve en la comparación un instrumento para definir las similitudes y las diferencias, y subraya que también la “percepción de las diferencias” constituye un importante objetivo del método comparativo³. Desde estas premisas cabe mencionar algunas desemejanzas entre los dos regímenes que pueden servir como elemento ilustrativo: el contexto, las características y el papel del partido único, los rasgos de las dos ideologías, la construcción carismática del jefe, o el posicionamiento de la Iglesia. Este último es el tema que pretendo analizar, puesto que el papel de la jerarquía eclesiástica, a partir de la guerra civil, fue determinante en la estructuración confesional del estado dictatorial. Al respecto se registra una generalizada convergencia de opinión de los historiadores sobre la existencia de un mutuo apoyo y de recíprocas concesiones entre el Estado y la Iglesia, fenómeno denominado nacionalcatolicismo, y que remodela política, cultural y socialmente la sociedad española.

Entre los factores explicativos del nacionalcatolicismo es fundamental el contexto en el que el régimen nace y se desarrolla, es decir en una guerra civil desencadenada por el golpe de estado del 18 de julio de 1936 y la importancia que asume la cuestión religiosa como elemento polarizador. La matanza de religiosos y la destrucción de iglesias, conventos y símbolos al declararse el “Alzamiento”, tuvo como efecto la recuperación del concepto de cruzada como respuesta defensiva y palingenésica dirigida a “restablecer el orden”, según se aclara en la Pastoral del 30 de setiembre de 1936 del obispo Enrique Pla y

³ M. BLOCH, *Historia e historiadores*, Madrid, Akal, 1999, p. 112.

Deniel⁴. El documento tuvo como consecuencia un cambio de sentido del conflicto –enseguida asumido por los generales y por los otros componentes de la coalición que habían apoyado el golpe de estado–, desplazando el eje interpretativo de la guerra al plano religioso. La guerra-Cruzada tendrá una fuerte repercusión en muchos ámbitos que resumo en tres puntos y que ilustro a continuación con algunos ejemplos.

- 1) Cohesión y agrupación de los distintos actores y objetivos del golpe de estado, asumiendo la concepción de la guerra como defensa de la civilización cristiana contra el comunismo, el laicismo republicano y el anarquismo, en fin una guerra que “reviste cada día más el carácter de Cruzada” como declara el dictador en Salamanca en el discurso del 18 de abril de 1937 anunciando el Decreto de Unificación. Es decir una “nueva entidad” denominada FET y de las JONS que también respondía a la necesidad de establecer un equilibrio entre una Falange atraída por el modelo italiano y el integrismo carlista. Un proceso que culminaría en la adjudicación, por parte de su artífice, de un poder omnímodo e incuestionable, sintetizado en el enunciado “el jefe responde ante Dios y ante la Historia” según se evidencia en los Estatutos de Falange aprobados por decreto de Franco del 31 de julio de 1939.
- 2) Relanzamiento de la identificación entre nación y catolicismo, readaptando las formulaciones de Menéndez Pelayo, como fundamento de un modelo de estado bajo la guía del “generalísimo”, cuyo carisma, en clave providencial y salvífica se empieza a construir durante la Guerra Civil. En esta línea la Iglesia se hace intérprete del patriotismo religioso e hispánico a través del recurso a analogías históricas mitificadas (reconquista, reyes católicos, conquista, guerra de independencia) configurando una “teología política” caracterizada –en palabras

⁴ “Las dos ciudades”. Carta pastoral del obispo de Salamanca” (30-IX-1936), en *Boletín Oficial Obispado de Salamanca*, octubre de 1936.

de A. Álvarez Bolado— por “una militante antimodernidad”, resultado “de la interdependencia entre esos dos sectores, nacional y católico, en la específica reducción que ambos sufren en la síntesis nacional-católica” y que “no ha realizado ninguna clase de mediación crítica, ni con los ideales del proceso moderno de la libertad y de la ilustración, ni con los instrumentos analítico-conceptuales conseguidos en el transcurso de ese proceso”⁵.

- 3) Politización de la religión desde dos vertientes: uso político de la religión por parte del poder y opción de la Iglesia a favor de apoyar al “Nuevo Estado”. Todo ello comportó la participación de la jerarquía eclesiástica en las instituciones franquistas y, al mismo tiempo, la utilización de símbolos religiosos, aparatos rituales y lugares sagrados para la legitimación y exaltación del régimen y de la figura de Franco. A veces las propias pastorales, ya durante la Guerra Civil, fueron expresión de formas de normativización. En esta línea se sitúa el llamamiento a una censura dirigida a borrar el pensamiento liberal y sus derivaciones, según se desprende de la Carta pastoral *Los delitos del pensamiento y los falsos ídolos intelectuales* del arzobispo Enrique Pla y Deniel, publicada en 1938. En el documento, la condena abarca un amplio abanico de “herejías” político-religiosas, desde el “libre examen” del protestantismo hasta los “delitos de cátedra y delitos de prensa” y “las doctrinas anárquicas y disolventes”. Elogiando la clasificación de los libros en “buenos y malos” hecha por el ministro de Educación Nacional en la fiesta del *Día del libro*, el prelado auspicia que según ese criterio, “conforme al de la Iglesia, sean expurgadas las bibliotecas, sobre todo las populares y aun escolares y pedagógicas”⁶. Igualmente

⁵ A. ÁLVAREZ BOLADO, *El experimento del nacional-catolicismo (1939-1975)*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1976, pp. 199 y 202.

⁶ E. PLA Y DENIEL, *Los delitos del pensamiento y los falsos ídolos intelectuales*, Salamanca, 1938, p. 17.

recomienda que la “doctrina de libros buenos y malos debe ser la de todo fiel católico”, incluyendo las obras señaladas en el *Índice de los libros prohibidos* y en el *Código de Derecho Canónico*. En 1942 se declaró “prohibido por las reglas generales del Código de Derecho Canónico” el libro *Del sentimiento trágico de la vida* de Miguel de Unamuno⁷. A su vez, la participación de la jerarquía eclesiástica en las principales instituciones del régimen marca una sustancial diferencia con el fascismo italiano, en cuanto convierte en protagonista operante el apoyo de la Iglesia a un sistema de gobierno autoritario y legitima el poder absoluto de un jefe de estado, consagrado como Caudillo enviado por la Providencia en la ceremonia celebrada al finalizar la guerra en la iglesia de Santa Bárbara⁸. Una breve descripción de las Cortes Españolas puede ofrecer un ejemplo de cómo la relación entre el régimen y la jerarquía eclesiástica implica una politización de la religión.

Indudablemente la consigna “Por Dios, por España y a las órdenes del generalísimo Franco” (que figura como título de este apartado) con la que el presidente Esteban de Bilbao y Eguía, designado por Franco, cierra la Sesión de Juramento de las Cortes el 16 de marzo de 1943, sintetiza de una manera eficaz el mensaje que permea su discurso, que es una clara apología del “glorioso Caudillo”. Asimismo, delinea el perfil de unas Cortes que se auspician como “remedo de viejas prácticas parlamentarias” y se presentan como contrapuestas a los “fariseísmos democráticos” gracias a su carácter nacional-patriótico-religioso, sin olvidar la referencia a “nuestros gloriosos caídos”⁹.

⁷ *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Toledo*, 10 de abril de 1942, n. 5, p. 121.

⁸ G. DI FEBO, *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, Valencia, PUV, 2012, pp. 97-117.

⁹ *Boletín Oficial de las Cortes Españolas* (a partir de ahora *BOCE*) n.1, 16-3-1943. El discurso en las pp. 11-14.

El discurso que cierra la ceremonia del juramento, volviendo a proponer un ritual estrenado en 1937 para la presentación del I Consejo Nacional de FET y de las JONS en la sala capitular del convento de Las Huelgas en Burgos, constituirá durante años un momento crucial del vínculo que se instaura bajo el aval divino entre Franco y las instituciones del régimen. La fórmula del juramento pronunciada “brazo en alto” por el Presidente, es la siguiente:

“En nombre de Dios y sobre los Santos Evangelios, ¿juráis desempeñar el cargo de Procurador en Cortes con la más exacta fidelidad al Jefe del Estado y Generalísimo de nuestros gloriosos Ejércitos, en los principios que forman el Régimen de la Nación, en servicio siempre de los destinos sagrados de la Patria?”¹⁰

En realidad, las denominadas Cortes Españolas, según lo establecido por la ley Constitutiva de Cortes del 17 de julio de 1942, otorgaban a la jefatura del estado “la suprema potestad de dictar normas jurídicas de carácter general” y su composición era una muestra del aparato estatal: ministros, consejeros nacionales, representantes del sindicato vertical, alcaldes, militares y personajes designados directamente por Franco, entre los cuales figuraban algunos obispos. De hecho, borrando todas las formas representativas y pluralistas que habían marcado –aunque de manera disconforme y con limitaciones– los intentos constitucionales a partir de Cádiz, las Cortes franquistas aparecían como una contra imagen del parlamento republicano. La inauguración de las mismas se celebró en una fase política en la que se había cumplido el proceso de reducción del poder de Falange y de Serrano Suñer. Ya a partir de la crisis de mayo de 1941 se puso freno a la fascistización del régimen y a las tendencias totalitarias de Falange en favor de una “domesticación” en clave católica personificada en la designación de José Luis Arrese como secretario de FET y de las JONS. En 1942, a raíz de los conflictos entre

¹⁰ *Ibid*, p. 6.

ejército, falangistas y carlistas, que culminaron en los “sucesos de Begoña”¹¹, Serrano fue destituido de todos sus cargos ministeriales con una notable limitación de su poder. Un proceso que de hecho benefició al dictador fortaleciendo su poder absoluto y su papel de árbitro incuestionable.

No es difícil rastrear el reflejo de estos acontecimientos, a favor de una acentuación del carácter confesional del régimen, en el discurso que pronuncia Franco con ocasión de la inauguración de la Constitución de las Cortes del 17 de marzo de 1943. Presentando las Cortes Españolas como continuación del espíritu de la tradición monárquica emblemático por las Cortes de Castilla del siglo XII, defiende su carácter de “sistema institucional de plenitud jurídica”. Su mensaje, salpicado de avisos y directrices, es una síntesis de los temas que, con distintas modulaciones según las circunstancias políticas, figuran en muchas de sus declaraciones e intervenciones públicas: demonización del régimen parlamentario liberal, que encuentra su máxima expresión en la Segunda República y en la “bárbara invasión del materialismo bolchevique”; equiparación del “Alzamiento nacional” con el de “dos de mayo” pero con resultados distintos respecto al “que encarna nuestra Cruzada”, pues el alzamiento contra la invasión napoleónica fue “explotado por enciclopedistas y masones”. El discurso hace hincapié en la “Cruzada” –mencionada siete veces– como principal soporte de “una nueva era” y presentada, junto con la “victoria”, como fundamento del “nuevo Estado”, es decir defiende un “sistema de Gobierno ilustrado y paternal” como alternativa al liberalismo y a los partidos, considerados incompatibles “con la unidad, la autoridad y la jerarquía”, y reivindica la especificidad y la diferencia españolas: “hemos de hacernos el traje a nuestra medida, español y castizo”. En realidad la “Cruzada española”, como respuesta a “dos siglos de decadencia política”, es utilizada por Franco para legitimar su poder absoluto y el “nuevo

¹¹ Sobre estos sucesos véase J. M. THOMÁS, *Franquistas contra franquistas*, Barcelona, Debate, 2016.

orden” a partir del Consejo nacional de FET y de las JONS que –según aclara– “constituye bajo mi jefatura, el órgano superior para la depuración de nuestra doctrina y la continuidad de nuestro Movimiento”. Un “Movimiento” que se basa en los principios de “Dios, Patria, y Justicia”.¹² Al finalizar el discurso “*Todos los señores Procuradores, puestos en pie, contestan brazo en alto y seguidamente aclaman al Caudillo con el grito de ¡‘Franco, Franco, Franco!’*”¹³.

Las Cortes aprobarían las principales leyes del régimen, entre las cuales se encontraba la muy confesional Ley de Educación de 1943, y constituyeron el estrado donde Franco exhibió sus logros. Entre estos cabe mencionar la firma, en agosto de 1953, del Concordato entre España y la Santa Sede, que legitimó a nivel internacional el “Nuevo Estado” nacionalcatólico y se configuró como importante testimonio de reconocimientos entre el régimen y la Iglesia. Destaca, entre los privilegios otorgados a la Iglesia, la obligatoriedad de la enseñanza de la religión en las escuelas y en las universidades, ajustada “a los principios del dogma y de la moral de la Iglesia católica”. A su vez el art. VI del Concordato refuerza la sacralización del carisma del Caudillo estableciendo que “los sacerdotes españoles diariamente elevarán preces por España y por el Jefe del Estado”¹⁴. A finales de año, Pío XII le concedía la Orden Suprema de Cristo. En su mensaje a las Cortes del 24 de octubre de 1953, Franco subraya que “los honores y prerrogativas que la Santa Sede nos dispensa son como un premio que proclama los singulares servicios realizados por el pueblo español en defensa de la Iglesia”¹⁵. Así, el Concordato

¹² BOCE, 17-3-1943, n. 2, p. 22.

¹³ *Ibid.*, p. 24. La cursiva en el texto.

¹⁴ Dos meses después el cardenal primado Pla y Deniel disponía con un Decreto que en la misa, los sacerdotes “digan la oración *Et famulos* con las palabras *Ducem nostrum Franciscum*”. *Ecclesia*, 1953-2, p. 551.

¹⁵ El mensaje, precedido por una amplia introducción de Esteban de Bilbao Eguía, fue leído en las Cortes por el mismo Presidente el 26 de octubre de 1953. En BOCE, n.440. La cita en p. 8370.

se presenta como un acuerdo entre Iglesia y Estado marcado por la colaboración, la amistad, la comunión de objetivos y de fines. En realidad se está aludiendo al empeño recíproco fundado en mutuas concesiones que caracterizó al nacional-catolicismo. Referencias en este sentido aparecen frecuentemente, como, por ejemplo, en la frase: “El Estado recibe de la Iglesia una inmensa cooperación moral y, a su vez el Estado presta a la Iglesia el auxilio de los medios precisos para que, en el orden moral, se cumpla y se realice su misión sobre la tierra [...]”¹⁶

2. El *aggiornamento* democrático

En los años cincuenta, debido a la necesidad de sanar la crisis económica, “tecnócratas” del Opus Dei, a raíz del cambio de gobierno de 1957, accedieron a ministerios económicos poniendo en marcha la reforma de la Administración y sucesivos planes de estabilización y liberalización económica. La nueva política económica tuvo como resultado la salida de la crisis pero sin producir cambios en la estructura dictatorial del régimen. Al respecto, es esclarecedor el discurso del ministro de Comercio, Alberto Ullastres, en ocasión de la apertura de la Feria de Muestras de Barcelona del 1 de junio de 1962. El ministro concluye su detallado análisis del plan económico de desarrollo criticando la herejía del “progresismo”, asimilado al “liberalismo religioso” del siglo XIX. Denuncia la utilización de la encíclica *Mater et magistra* como “instrumento de banderías” y “con fines fraudulentos, no ya muchas veces de orden social, sino incluso de orden político”¹⁷, sin dejar de aludir a la amenaza comunista. Según C. Martí la acusación “viene a manifestar una vez más que, en un sistema nacionalcatólico, toda discrepancia religiosa puede expresarse en términos políticos,

¹⁶ *Ibid.*, p. 8374.

¹⁷ *La Vanguardia Española*, 3 de junio de 1962, p. 13.

y toda discrepancia política, puede expresarse en términos religiosos”¹⁸.

El discurso del ministro establece una línea de continuidad con el pronunciado por Franco en el Cerro Garabitas el 27 de mayo de 1962. El dictador denuncia el intento de penetración de la propaganda del comunismo a través del liberalismo hasta en “las organizaciones seculares de nuestra Iglesia” y defiende la “estabilidad de la economía en servicio de todos los españoles y del bien común”¹⁹. A este propósito alerta contra los peligros de la interrupción de la “normalidad laboral”, en evidente referencia a la creciente difusión de las huelgas entre los trabajadores.

En realidad, las intervenciones de Ullastres y de Franco reflejan la preocupación ante el clima determinado por el impacto de la encíclica de Juan XIII *Mater et magistra* (15 de mayo de 1961) y luego de la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (7 diciembre de 1965). De hecho, la encíclica de Juan XXIII, con un equilibrado discurso entre tradición y renovación que toma como punto de partida la *Rerum novarum* de León XIII y las sucesivas aportaciones sobre la cuestión social de Pío XI y Pío XII, afirma la necesidad de una doctrina social de la Iglesia “de acuerdo con los cambios de la época”. A partir de esta premisa actualiza el concepto de “bien común”: “Este concepto abarca todo un conjunto de condiciones sociales que permitan a los ciudadanos el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección”²⁰. En su amplio análisis auspicia, entre otras cosas, que el “desarrollo económico y el progreso social

¹⁸ C. MARTÍ, “Datos para un estudio sobre la Iglesia en la sociedad española a partir de 1939”. En *Pastoral misionera*, n. 2, marzo-abril, 1972, p. 69. La referencia en R. DÍAZ SALAZAR, *El factor católico en la política española*, Madrid, PPC, 2006, p. 64

¹⁹ “Discurso en la concentración nacional de la Hermandad de Alféreces Provisionales”. En *Discursos y mensajes del Jefe del Estado 1960-1963*, Madrid, Dirección General de Información, 1964, p. 395.

²⁰ En *Ocho grandes mensajes*, ed. por J. IRIBARREN y J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA, Madrid, BAC, 1976, p. 147.

deben ir juntos y acomodarse mutuamente, de forma que todas las categorías sociales tengan participación adecuada en el aumento de la riqueza de la nación”²¹. El documento tuvo una relevante resonancia en España. En ocasión del aniversario de la promulgación de *Mater et magistra*, la conferencia de los metropolitanos españoles del 13 de julio de 1962 publicaba una pastoral exhortando a los sacerdotes, a las organizaciones seculares, a los maestros, a los patronos y a los obreros, a “elevar la conciencia social de nuestro pueblo” y –siguiendo la indicación de la encíclica– a incluir la doctrina social católica “como materia obligatoria, ante todo, en las escuelas católicas de cualquier grado”²².

A su vez la Constitución *Gaudium et spes*, además de mostrar señales de apertura a un “prudente y sincero diálogo” con los no creyentes, sostiene la eliminación “de toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona”²³. Asimismo “los signos de la época” se concretizan en la afirmación de la independencia entre la comunidad política y la Iglesia. El *aggiornamento* comportó también una renovación teológica sobre el tema de la guerra, perceptible en la sección titulada *Obligación de evitar la guerra*, según la cual el derecho a la legítima defensa solo se admite “una vez agotados todos los recursos pacíficos de la diplomacia”²⁴, afirmación que suena a superación del concepto de “guerra justa”.

No cabe duda de que en España la reforma conciliar provocó un cambio radical en las relaciones entre la Iglesia y el régimen, llegando a constituir una de las causas principales de la deslegitimación del estado dictatorial y a convertirse también en revulsivo de las tensiones ya presentes en muchos sectores del catolicismo español. En particular las organizaciones obreras cristianas HOAC, JOC y Acción Católica Española recibieron

²¹ *Ibid.*, p. 150.

²² *Metropolitanos españoles a los fieles*, en J. IRIBARREN (ed.), *Documentos colectivos del Episcopado español (1870-1974)*, Madrid, BAC, 1974, p. 352.

²³ En *Ocho grandes mensajes*, *op. cit.*, p. 415.

²⁴ *Ibid.*, p. 475.

un nuevo impulso en su protagonismo político denominado “compromiso temporal”²⁵, enlazando la cuestión social con las reivindicaciones de los derechos de asociación, reunión y huelga. Entre las consecuencias del Concilio interesa subrayar que provocó el desmoronamiento de la ideología del nacionalcatolicismo y que cuestionó radicalmente el aparato simbólico y sagrado que había caracterizado ceremonias, cultos y devociones. Precisamente en 1962, en los umbrales del Concilio Vaticano II, la gira por toda España del brazo incorrupto de Teresa de Jesús fue la última muestra de cómo el anacronismo religioso en el régimen franquista podía convertirse en exhibición de poder.

Por supuesto, la renovación que se produjo en la iglesia española tuvo tiempos y modalidades distintas, sobre todo en lo concerniente a la crítica de la dictadura, problemática y gradual por parte de la jerarquía eclesiástica y más activa y movilizadora por parte de sacerdotes, de las organizaciones seculares y de los intelectuales católicos. El término *aggiornamento* –o *puesta al día*– figuraba en las revistas católicas y en los documentos eclesiásticos, a veces con distintas interpretaciones. De hecho, confrontada con la modernidad, la imagen de España resultaba fuertemente desequilibrada respecto a la Europa de los derechos humanos y de la democracia, de modo que la palabra *aggiornamento* iba adquiriendo progresivamente una ampliación simbólica y política de “cambio” más a tono con un país que empezaba su camino hacia la transición democrática.

En los años sesenta, en un clima de creciente movilización contra la dictadura, la implicación de intelectuales y de revistas católicas como *El Ciervo*, *Aún* de la HOAC, *Cuadernos para el diálogo* o *Iglesia viva* en el tema de los derechos civiles desempeñó un papel fundamental. Teólogos como A. Álvarez Bolado, J. M^a González Ruiz o C. Martí, proporcionaron claves de interpretación para profundizar en el rol de la Iglesia en

²⁵ B. LÓPEZ GARCÍA, *Aproximación a la historia de la HOAC. 1946-1981*, Madrid, Ediciones HOAC, 1995, p. 111.

el régimen franquista incorporando a la teología nuevos instrumentos de análisis. En 1970 la revista *Iglesia viva* dedicaba un número a analizar articuladamente el nacionalcatolicismo, sometiéndolo a una crítica radical que abarcaba los aspectos políticos, litúrgicos, culturales y religiosos. Según esta revista, al fenómeno del nacionalcatolicismo se debería la intransigencia, el uso de formas anacrónicas de religiosidad, la presencia de la jerarquía eclesiástica en los organismos estatales y la aportación de la Iglesia a la construcción del culto al jefe. J. Puente Egido señala la existencia en el nacionalcatolicismo de una actitud antievangélica por apoyarse “en el poder civil para la realización del reino de Dios”²⁶.

A modo de conclusión

A la luz de lo expuesto, puede sostenerse que durante la dictadura franquista se produce un proceso de “politización de la religión” que va adquiriendo distintos caracteres según las circunstancias externas y, sobre todo, internas del régimen. La hegemonía de la Iglesia en la gestión de ritos y su presencia en las instituciones franquistas comportó una amalgama entre la sacralización en clave confesional del carisma de Franco –muy distinto del carisma de Mussolini construido a través de la “religión política”– y la legitimación de su sistema de poder. A la vez obstaculizó la configuración de un estado totalitario.

Por supuesto Falange, que tuvo un poder relevante en los primeros años de la postguerra, fue el cauce para la importación de formas institucionales, símbolos y estilos fascizantes e intentó imponer un programa totalitario y una “religión política”. Sin embargo, a partir de los años cuarenta (en coincidencia con la derrota de las potencias del Eje) el régimen sufrió una “desfascistización”, que fue acompañada por una creciente

²⁶ J. PUENTE EGIDO, “El nacional-catolicismo como desviación del catolicismo”, *Iglesia Viva*, n. 30, 1970, p. 484.

confesionalización del “Nuevo Estado”. Ello frenó la opción totalitaria de carácter panestatista y apoyada en un partido único y omnipresente.

En realidad, ya durante la guerra civil el cardenal primado, Isidro Gomá, mostró una preocupación constante por las “tendencias laicizantes” y eventuales “desviaciones totalitarias”, subrayando el peligro de un “estado absorbente”. El propio culto a los caídos se plasmó en un ritual de duelo oscilante entre mitificación y asimilación de todos los combatientes en el martirologio, con una utilización de “la sangre derramada” como reparación y escarmiento. Cabe citar al respecto el distanciamiento del cardenal hacia “los fríos Monumentos extranjeros al Soldado desconocido”. Símbolo caracterizado por el anonimato, a partir de la Iª Guerra mundial este culto fue cimiento de unidad nacional y de participación colectiva en el duelo²⁷. Gomá, en cambio, proponía, en 1938, construir monumentos que llevaran “esculpidos los nombres de todos los que han sucumbido «Por Dios y por España» y un “grandísimo Monumento nacional en el cerro de los Ángeles, juntamente dedicado al Corazón de Jesús y a los caídos”²⁸. El traslado del ataúd de José Antonio Primo de Rivera, efectuado en noviembre de 1939, fue el resultado de una colaboración entre Falange e Iglesia, aunque la inscripción (institucionalizada por decreto ley de Franco) del nombre de José Antonio en los muros de las catedrales, seguido por el símbolo del yugo y las flechas y el lema “Caídos por Dios y por España”, sugiere la asignación prioritaria a la Iglesia de la tutela del culto.

En la España franquista ni los militares ni los carlistas, y mucho menos Franco, tenían ningún interés en una supremacía de Falange en la gestión del Estado. La propia utilización por parte del dictador del término “totalitario” –a veces segui-

²⁷ G. L. MOSSE, *Le guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti*, Bari, Laterza, 2002.

²⁸ *Archivo Gomá. Documentos de la guerra civil*, Ed. de J. ANDRÉS-GALLEGO y A. M. PAZOS, (eds), Madrid, CSIC, 2009, t. 12, anexo a doc. 12-229, 27.XI.1938, pp. 422-423.

do del adjetivo católico— no tiene que ver con la concepción de estado totalitario fascista “basado en el régimen de partido único, con el objetivo principal de realizar la conquista de la sociedad, esto es, la subordinación, la integración y la homogeneización de los gobernados de acuerdo con las categorías, los mitos y los valores de una ideología sacralizada en forma de religión política”²⁹. El término “totalitarismo” es utilizado por Franco más bien como oposición al liberalismo y en el sentido de concentración de poderes en quien gobierna. El desenfado con el cual utiliza el concepto se advierte en su discurso a la Sección Femenina de la Falange en Medina del Campo el 29 de mayo de 1942, en el que propone a las mujeres el modelo de la reina Isabel de Castilla en cuanto fundadora de “una política revolucionaria, una política totalitaria y racista al final, por ser católica”, es decir, exaltando un régimen con poder absoluto caracterizado por la intolerancia religiosa³⁰.

A la luz de estos ejemplos parece difícil hablar —en el caso de la dictadura franquista— de estado totalitario caracterizado por una religión política. La opción nacionalcatólica, con su “militante antimodernidad”, de hecho anulaba la posibilidad de un contexto secularizado, condición imprescindible para la afirmación de una dimensión religiosa de la política “distinta y autónoma” respecto a las religiones tradicionales y dirigida a la movilización de las masas³¹.

²⁹ E. GENTILE, “Introducción al fascismo”, en *Fascismo y franquismo*, *op. cit.*, p. 20.

³⁰ El discurso de Franco en *ABC* (Madrid), 30 de mayo de 1942, p. 9. Al respecto véase S. G. PAYNE, *Franco y José Antonio*, Barcelona, Planeta, 1997, p. 567. Sobre el uso por parte de Franco y de Falange del término totalitario: G. DI FEBBO y R. MORO, “¿Estado católico o estado totalitario? Iglesia, España e Italia (1937-1938)”, en J. AVILÉS FARRÉ (COORD.), *Historia, política y cultura. Homenaje a Javier Tusell*, Madrid, UNED, Vol. II, pp. 33-67.

³¹ Sobre la religión política véase el libro de E. GENTILE, *Le religioni della politica*, Bari, Laterza, 2001.

LA RELIGIONE POLITICA FASCISTA E L'ANGOSCIA DI PIO XI

EMILIO GENTILE

Universidad La Sapienza de Roma

RESUMEN: *La religión política del fascismo no fue una auto-representación propagandística del régimen sino un elemento esencial de su naturaleza de fenómeno totalitario, y se manifestó de forma más clara en la política concreta que en las declaraciones ideológicas oficiales del Duce, que apreciaba el catolicismo como la religión de los padres y una epifanía de la romanidad. Desde el inicio de los años veinte, el peso real de la sacralización política fascista fue percibido por algunos católicos italianos antifascistas—es el caso de don Luigi Sturzo— como un fenómeno peligroso por ser fundamentalmente anticristiano y anticatólico. Durante los años treinta, la consciencia de este peligro para el futuro de la Iglesia provocó en el mismo Pio XI una angustia cada vez más dolorosa, que lo atormentó hasta la víspera de su fallecimiento.*

ABSTRACT: *The political religion of Fascism was not a propagandist self-representation of the regime but an essential element in the nature of the totalitarian phenomenon, and it manifested itself more clearly in specific policy than in the official ideological declarations of Il Duce, who appreciated Catholicism as the religion of the parents of the nation and an epiphany of Romanity. From the early 1920s, the real gravity of Fascist political ensbrinement was perceived by some Italian anti-fascist Catholics, as in the case of Luigi*

Sturzo, as a dangerous phenomenon for being fundamentally anti-Christian and anti-Catholic. During the 1930, awareness of this dangerous threat to the future of the Church led to Pope Pius XI himself suffering from ever more acute anxiety, which tormented him up to the eve of his death.

Mussolini e il fascismo non si proposero mai di soppiantare il cattolicesimo per sostituirlo con una religione fascista, ma operarono, con lusinghe e minacce, concessioni e restrizioni, blandizie e aggressioni, per avvalersi del cattolicesimo nella propria strategia totalitaria¹. Tuttavia, nei rapporti fra cattolicesimo e fascismo, fra il regime e la Santa Sede, la percezione del fascismo come nuova religione politica essenzialmente anticristiana, anche se non anticattolica, come intuirono fin dai primi anni venti alcuni cattolici antifascisti, fu condivisa da Pio XI, provocando nella sua coscienza profonda angoscia, che divenne sempre più dolorosa fino al momento della sua morte nel 1939². Dallo studio di questo fatto storico, che trova conferma e riscontro nell'atteggiamento di altri religiosi e intellettuali cristiani, sia cattolici che protestanti, nell'Europa fra le due guerre mondiali, ha avuto origine l'interpretazione storiografica del fascismo come religione politica³.

¹ Cfr. E. GENTILE, *El culto del littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2007

² E. GENTILE, *Fascismo. Historia e interpretación*, Madrid, Alianza Editorial 2004, pp. 219-245; *Ibid.*, "The Sacralization of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism", en *Totalitarian Movements and Political Religions*, 1, 2000, pp. 18-55; *Ibid.*, *Le religioni della politica. Fra democrazia e totalitarismo*, Roma-Bari, Laterza 2001; *Ibid.*, "New Idols: Catholicism in the face of Fascist totalitarianism", *Journal of Modern Italian Studies*, 2, 11, 2006, pp. 143-178; *Ibid.*, "Catholicism and Fascism. Reality and Misunderstandings", in J. NELIS, A. MORELLI & D. PRAET (coords.), *Catholicism and Fascism in Europe 1918-1945*, pp. 15-47.

³ E. GENTILE, "Fascism, Totalitarianism and Political Religion: Definitions and Critical Reflections on Criticism of an Interpretation", in R. GRIFFIN (ed.), *Fascism, Totalitarianism and Political Religion*, London and New York, Routledge, 2005, pp. 32-81; *Ibid.*, "Catholicism and Fascism. Reality and Misunderstandings", in J. NELIS, A. MORELLI & D. PRAET (coords.), *op. cit.*, pp. 15-47.

Questa interpretazione ha suscitato polemiche talora persino mistificanti da parte di narratori di storia del fascismo o del cattolicesimo, i quali negano che il fascismo sia stato una religione politica e considerano marginali e contingenti le condanne espresse dai cattolici e dallo stesso Pio XI nei confronti della statolatria pagana del regime totalitario. Come ho avuto occasione di dimostrare altrove, queste negazioni derivano dall'ignoranza della sacralizzazione politica come fenomeno storico e della importanza che tale fenomeno ha avuto nei rapporti fra cattolicesimo e fascismo. Inoltre, chi nega l'importanza della sacralizzazione fascista della politica, riducendola a mera auto-immagine del fascismo stesso, ignora che i primi a interpretare il fascismo come totalitarismo e religione politica furono proprio alcuni cattolici italiani antifascisti⁴.

Fin dall'agosto 1922, il cattolico democratico Francesco Luigi Ferrari aveva scritto che Mussolini vagheggiava uno Stato fascista oligarchico modellato sulla Roma pagana, e perciò assolutamente inconciliabile con il cristianesimo. Dopo la marcia su Roma, Ferrari condusse una appassionata campagna per dimostrare che il fascismo, proclamandosi paladino della Chiesa, mirava a subordinare il cattolicesimo alle sue ambizioni politiche. Sotto la veste della religiosità, il fascismo è pagano e materialista, affermava Ferrari il 18 febbraio 1923, «è antidemocratico per la sua origine, per il suo metodo, per le sue finalità oligarchiche» apertamente proclamate⁵. Nell'agosto 1923, fu un cattolico liberale, Novello Papafava, uno dei primi ad intuire l'intima connessione fra la politica antidemocratica del fascismo al potere e la sua pretesa al «possesso di una assoluta verità di cui appunto il fascismo e specialmente Benito Mussolini sono gli unici depositari e che essi devono spargere ed imporre in Italia per salvare gli italiani.» Mussolini si proclamava «unico interprete e depositario della nuova religione della

⁴ Cfr. E. GENTILE, *Contro Cesare. Cristianesimo e totalitarismo nell'epoca dei fascismi*, Milano, Feltrinelli, 2016

⁵ F. L. FERRARI, *«Il Domani d'Italia» e altri scritti del primo dopoguerra (1919-1926)*, Roma, Storia e Letteratura, 1983, p. 13-16.

Patria. [...] Dunque, chi non ama la Patria secondo i dogmi di Benito Mussolini e secondo i riti da lui fissati, è un eretico che va consegnato al fuoco purificatore dei moschetti della milizia nazionale”⁶. Nello stesso senso, nel maggio 1924, Igino Giordani, militante del Partito popolare, scriveva sulla “religione fascista” e metteva in guardia i cattolici e la Chiesa dal cedere alle offerte del governo Mussolini e a non lasciarsi ingannare dai suoi omaggi al cattolicesimo, perché il fascismo era una nuova versione del cesaro-papismo, che voleva asservire le forze della Chiesa alla sua politica “non potendo lasciarle operar fuori dei quadri dell’occupazione totalitaria”⁷.

Mentre Mussolini si proclamava difensore del cattolicesimo e la Chiesa si mostrava favorevole al suo governo, condividendo con il fascismo l’avversione per il comunismo, il liberalismo e la democrazia, fin dal 1923 il sacerdote Luigi Sturzo, fondatore e segretario del partito popolare italiano, fu chiaro e deciso nel condannare il fascismo come un movimento anticristiano: «la minaccia più grave – affermava nell’ottobre 1923 – è la pretesa del fascismo di monopolizzare l’azione educativa, dai balilla alla scuola, dai fasci all’associazione combattenti», assegnando al sacerdote il compito di assecondare, con il prestigio della tradizione cattolica, la sacralizzazione della nazione e del fascismo stesso. In tal modo, ammoniva il fondatore del Partito popolare italiano il fascismo degradava il cattolicesimo «come una religione nazionale» e se ne serviva «come uno strumento di potere»⁸. Il fascismo, affermava Sturzo, era anticristiano perché sacralizzava la nazione e lo Stato come divinità, mettendo in pericolo sia la libertà dell’individuo sia la libertà della Chiesa, attuando un «sistema di minacce, di violenze e di oppressione», col quale il fascismo, giunto al governo, mirava ora alla «trasformazione *totalitaria* di ogni e qualsiasi forza morale, culturale, politica, religiosa in questa nuova concezione:

⁶ N. PAPAFAVA, “Il Fascismo e la costituzione”, *La Rivoluzione Liberale*, 28 August 1923.

⁷ I. GIORDANI, “Motivi di religione fascista”, *Il Popolo*, 10 maggio 1924.

⁸ L. STURZO, *Popolarismo e fascismo*, 1924, Torino, Gobetti, p. 338.

‘la fascista’. E poiché le menti non si piegano né le coscienze si trasformano, è fatale che si pieghino le teste e le ginocchia con l’uso della forza esterna»⁹. In un articolo pubblicato su «La Rivoluzione Liberale» nel gennaio 1924, Sturzo ribadiva che fascismo usava la forza per imporre la sua “tendenza totalitaria e dominatrice» per eliminare ogni opposizione politica e religiosa. Il mese successivo, Sturzo condannò la collaborazione fra cattolicesimo e fascismo perché riteneva che la sostanza del fascismo “è fondamentalmente pagana e in antitesi col cattolicesimo. Si tratta di statolatria pagana e di deificazione della Nazione.” Inoltre, aggiungeva Sturzo, il fascismo ammetteva e incoraggiava “le azioni immorali, quali l’omicidio a fini nazionali. L’incitamento alla violenza contrasta direttamente non solo contro lo Stato di diritto ma peggio contro la legge dell’amore proclamata dal Vangelo.” I cattolici che pensavano di poter aderire al fascismo rimanendo fedeli alla dottrina cattolica o si ingannavano o si illudevano, perché il fascismo “vuole essere adorato per sé, vuole arrivare a creare lo *Stato fascista*”¹⁰. Nell’aprile successivo Sturzo denunciava “la mortificazione totalitaria e livellatrice del fascismo stato-nazione contro ogni altra corrente di idee politiche, che si concretizzi in partito e aspiri alla vita”¹¹.

Costretto dal Vaticano a andare in esilio nell’ottobre 1924, Sturzo continuò negli anni successivi a elaborare l’interpretazione del fascismo come nuova forma di religione anticristiana, disapprovando, pur con la cautela che gli imponeva il suo sacerdozio, fra la Chiesa e il regime. Con il consolidamento del regime, anche dopo la Conciliazione, il sacerdote fu uno dei più acuti osservatori del processo di sacralizzazione della politica nei regimi totalitari, considerandolo non come un fenomeno di auto-rappresentazione, ma come la rivelazione dell’essenza antidemocratica e anticristiana di questi regimi,

⁹ L. STURZO, “Spirito e realtà”, *La Rivoluzione Liberale*, 15 gennaio 1924.

¹⁰ L. STURZO, *Il Partito popolare italiano*, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 2003, p. 14-17.

¹¹ *Ibid.*, p. 24.

un fenomeno reale, che don Sturzo definiva nel 1933 come “religione secolarizzata” e “idolatria collettiva”: “Se non si chiamano più Giove e Moloch, Venere e Astante, i nostri idoli – scriveva Sturzo nel 1933 – hanno nomi più seducenti: si chiamano Nazione. Stato, Libertà, Autorità, Repubblica, Monarchia, Razza, Classe” e “non mancano riti civili che si vestono spesso di forme religiose. E’ vero: le idolatrie moderne sono religioni laicizzate, ma non mancano di santuari, di altari e di vittime”, perché “gli idolatri moderni sentono la nostalgia delle idolatrie antiche e il bisogno delle imitazione dei riti e del culto”, così come hanno soprattutto il bisogno di vittime “immolate a queste divinità crudeli”, che “si contano a migliaia e a milioni.” Il sacrificio delle vittime, secondo Sturzo, era conseguenza necessaria dell’idolatria politica moderna, la quale esigeva in modo permanente il sacrificio della libertà individuale alla suprema e assoluta autorità dell’entità secolare divinizzata e la totale sottomissione dell’individuo alla volontà della potenza che la incarna.” Si applichino questi elementi al bolscevismo russo, al nazismo tedesco, al fascismo italiano, e si troverà la ragione idolatria che essi contengono in sé, nell’essere ed affermarsi come sistemi *totalitari*¹².

Negli anni Trenta, grazie anche agli scritti di Sturzo, tradotti nelle principali lingue occidentali, l’interpretazione del fascismo e degli altri totalitarismi come religione politica, si diffuse in Europa e negli Stati Uniti, e fu condivisa non solo da intellettuali e teologi cattolici, ma anche da molti intellettuali e teologi protestanti, che studiarono le religioni politiche, considerandole non soltanto come ideologie o forme di auto-rappresentazione, ma come parte integrante della realtà politica dei regimi totalitari¹³.

Per i cattolici antifascisti, dunque, la sacralizzazione politica non era una auto-rappresentazione del fascismo, ma una sua componente reale ed essenziale. Tuttavia, non furono soltanto

¹² L. STURZO, *Miscellanea londinese 1931-1935*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, pp. 287-288.

¹³ Cfr. E. GENTILE, *Contro Cesare...*, *op. cit.*, p. 341 ss.

i cattolici antifascisti a considerare il fascismo una religione politica. Al vertice stesso della gerarchia cattolica, nonostante la politica concordataria, la sacralizzazione politica attuata dal fascismo suscitava grave inquietudine. Un anonimo osservatore antifascista così descriveva l'atteggiamento del Vaticano nei confronti del totalitarismo fascista all'inizio del 1926:

grado a grado si è venuto formando negli ambienti dei cattolici puri, degli osservanti e di buona parte degli uomini politici del Vaticano uno stato di spirito di crescente allarme e diffidenza verso il fascismo [...] Molti tra questi si chiedono se per l'avvenire spirituale della nazione la brace della idolatria statalista e del feticismo personalistico, e del paganesimo nazionalista del fascismo non sia peggiore della padella framassone e demoliberale. [...] L'accaparramento sempre più vorace a scopo nazionalista della chiesa e del Papa ha sempre più allarmato: è ovvio che questo è uno dei punti in cui la Chiesa come istituzione internazionale è più sensibile. A quanto è lecito giudicare da molteplici e concordi indizi si può dire che nessuno degli uomini che rappresentano gli interessi e la tradizione cattolica si illude sul significato che la "conciliazione" ha nel fondo del pensiero fascista e nello sbocco fatale di una politica totalitaristica senza senso del limite né di controllo: si vede chiaro che su questa china si va alla creazione di una chiesa nazionale e cesarea, all'assoggettamento in ogni modo della chiesa allo Stato.¹⁴

Forse lo stesso anonimo osservatore scriveva un anno più tardi che Pio XI meditava di scrivere una enciclica contro il nazionalismo: "Verrà certo un giorno che il Pontefice si deciderà a pubblicare la famosa enciclica sul nazionalismo, alla quale sta lavorando da tanto tempo", considerandolo "il pericolo dogmatico massimo: in quanto che il nazionalismo sta diventando la vera religione civile delle masse, anzi, la prima vera religione civile":

¹⁴ Archivio Centrale dello Stato, Ministero dell'Interno, Direzione generale di Pubblica sicurezza, Atti speciali, busta 4.

La bandiera al posto del crocefisso, gli eroi nazionali al posto dei santi, il capo politico o militare al posto del capo religioso, le parate al posto delle processioni. Nelle guerre, nei moti grandi e piccoli, la nazione ha soppiantato la religione, per la quale, ahimè, le masse non si agitano più. Come deve considerare la Chiesa cattolica tutto ciò? E può essa avere delle vere simpatie e può essa dare veramente il suo appoggio ad un regime, come quello fascista, il quale e più degli altri ha messo in attuazione le resultanze del nazionalismo più acuto, sino a giungere, come si è accennato prima, a divinizzare e rendere infallibile il proprio Capo?¹⁵.

Le faticose trattative per il Concordato, le tensioni e i conflitti che subito seguirono alla sua firma, fra il 1929 e il 1931, seguiti a loro volta da nuove tensioni, conflitti e riconciliazioni, fino alla fine del regime, furono accompagnati dalla costante angoscia di Pio XI per la sacralizzazione politica fascista. Fu il duce a provocare il primo conflitto subito dopo la conclusione delle trattative concordatarie, con le sue dichiarazioni alla Camera il 13 maggio 1929 sulla romanità del cattolicesimo e sulla intransigenza dello Stato totalitario nel rivendicare il monopolio educativo sulle nuove generazioni¹⁶.

Il duce ripeté che l'Italia aveva il privilegio singolare, e ne era orgogliosa, "di essere l'unica nazione europea che è sede di una religione universale", ma aggiunse, con palese volontà provocatoria, che la religione cristiana, "nata nella Palestina, molto probabilmente sarebbe stata una delle tante sette che fiorivano in quell'ambiente arroventato, come ad esempio quella degli Esseni e dei Terapeuti, e molto probabilmente si sarebbe spenta, senza

¹⁵ Una fotocopia di questa nota anonima, senza l'indicazione della fonte, mi fu data dallo scomparso Renzo De Felice, al quale va in questa occasione il mio grato ricordo.

¹⁶ Cfr. R. PERTICI, *Chiesa e Stato. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, Bologna, Il Mulino 2009, p. 153 e ss.; M. CASELLA, *Stato e Chiesa in Italia dalla Conciliazione alla riconciliazione (1929-1931). Aspetti e problemi nella documentazione dell'Archivio storico diplomatico del Ministero degli Affari Esteri*, Galatina, 2005.

lasciare traccia di sé”, se non fosse stata trapiantata a Roma: “il cristianesimo trova il suo ambiente favorevole in Roma”¹⁷. Quanto al monopolio dell’educazione giovanile, il duce dichiarò che “nello Stato la Chiesa non è sovrana e non è nemmeno libera”, e affermò che sull’educazione delle nuove generazioni “siamo intrattabili. Nostro deve essere l’insegnamento. Questi fanciulli debbono essere educati nella nostra fede religiosa, ma noi abbiamo bisogno di integrare questa educazione, abbiamo bisogno di dare a questi giovani il senso della virilità, della potenza, della conquista; soprattutto abbiamo bisogno di ispirare loro la nostra fede, e accenderli alle nostre speranze”¹⁸. Nella conclusione del discorso, il duce fu arrogante e perentorio nell’affermare che lo Stato totalitario fascista incorporava il cattolicesimo come religione dello Stato, ma non si lasciava limitare nella rivendicazione del proprio primato politico ed etico¹⁹.

A simili dichiarazioni, il papa reagì immediatamente e con fermezza. All’indomani del discorso del duce, Pio XI disse in una udienza che lo Stato “non è fatto per assorbire, per inghiottire, per annichilire l’individuo e la famiglia; sarebbe un assurdo, sarebbe contro natura, giacché la famiglia è prima della società e dello Stato”, che doveva dare il suo aiuto alle famiglie rispettando i loro desideri e “soprattutto il diritto divino della Chiesa”²⁰. Poi, in una lettera al segretario di Stato Gasparri, pubblicata il 5 giugno, Pio XI denunciò che nel discorso del duce vi erano “espressioni ereticali e peggio che ereticali sulla essenza stessa del Cristianesimo e del Cattolicesimo”, e ribadì che “il pieno e perfetto mandato educativo non spetta allo Stato, ma alla Chiesa, e che lo Stato non può né impedirle né menomarle l’esercizio di tale mandato, e neanche ridurlo al tassativo insegnamento delle verità religiose”, e minacciò di non procedere alla ratifica degli accordi.

¹⁷ R. PERTICI, *op. cit.*, pp. 45-46.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 75-76.

¹⁹ *Ibid.*, p. 89.

²⁰ *Discorsi di Pio XI*, vol. II 1929-1933, a cura di B. BERTEITTO, Torino, 1960, p. 78.

Ratificati gli accordi, fu ancora il duce a scatenare due anni dopo, nel marzo 1931, un nuovo conflitto con il Vaticano, il più aspro, perseguitando l'Azione cattolica. Ciò costrinse Pio XI a pronunciare, con l'enciclica *Non abbiamo bisogno*, scritta in italiano e datata 29 giugno 1931, ma fu resa pubblica solo il 5 luglio, dopo essersi assicurato la sua diffusione all'estero, prevedendo, come di fatto avvenne, l'imposizione del silenzio da parte del regime nella stampa italiana.

Nella enciclica per la prima volta il papa pronunciava la condanna pubblica della "religiosità" fascista, quale si manifestava nella concreta realtà del regime. Dopo aver enumerato tutte le angherie e le persecuzioni patite dalle organizzazioni cattoliche negli ultimi anni, il papa lanciava la sua accusa più grave contro il fascismo di essere promotore di una nuova statolatria pagana, che "non può in nessun modo conciliarsi con la dottrina e con la pratica cattolica, ma è piuttosto quando può pensarsi di più contrario all'una e all'altra":

eccoci in presenza di tutto un insieme di autentiche affermazioni e di fatti non meno autentici, che mettono fuori di ogni dubbio il proposito – già in tanta parte eseguito – di monopolizzare interamente la gioventù, dalla primissima fanciullezza fino all'età adulta a tutto esclusivo vantaggio di un partito, di un regime, sulla base di una ideologia che dichiaratamente si risolve in una vera e propria statolatria pagana non meno in pieno contrasto coi diritti naturali della famiglia che coi diritti soprannaturali della Chiesa.[...]Abbiamo infatti vista in azione una religiosità che si ribella alle disposizioni della superiore Autorità Religiosa e ne impone o ne incoraggia la inosservanza; una religiosità che diventa persecuzione e tentata distruzione di quello che il Supremo Capo della Religione notoriamente più apprezza ed ha cuore.²¹

Superata con un nuovo compromesso la crisi del 1931, la rinnovata pacificazione fra il regime totalitario e il Vaticano, il so-

²¹ Cit. in P. SCOPPOLA, *La Chiesa e il fascismo. Documenti e interpretazioni*, Roma-Bari, Laterza, 1976, pp. 219-221.

stegno di gran parte del clero alto e basso alla politica fascista e soprattutto al mito del duce nel corso degli anni trenta ha indotto alcuni studiosi a parlare di una "cattolicizzazione del fascismo". Ma dietro la facciata della concordia, rimaneva viva e divenne sempre più intensa alla fine degli anni trenta, l'angoscia di Pio XI e di quanti, a lui vicini, si rendevano conto che nella realtà dei fatti, era piuttosto il regime che stava "fascistizzando" i cattolici, come osservò monsignor Domenico Tardini sottosegretario della congregazione per gli Affari ecclesiastici straordinari, nelle note su "tredici anni di fascismo" da lui scritte a Pio XI tra il 23 settembre e il 13 dicembre 1935, dove elencava, punto per punto "i danni portati dal Fascismo", fra i quali i più gravi riguardavano la sacralizzazione fascista della politica:

Infatti il Fascismo:

1. ha creato una confusione tra partito, Italia, Duce. Conclusione: un capriccio del Duce è la rovina d'Italia;
2. ha distrutto qualsiasi libertà di azione e di discussione. Conclusione: gli italiani sono ormai un popolo di pecore che corrono dove il pastore, col bastone, le porta; [...]
7. ha divinizzato il Duce, facendo chinare tutti davanti a questo Nume. Conclusione: non c'è più vita politica, non c'è più possibilità di preparare nuove energie per i bisogni inevitabili del domani;
8. ha preteso, imposto a tutti la più assoluta ed intransigente docilità. Conclusione: non c'è ormai che un'accozzaglia di schiavi, pronti sempre a dir di sì, a batter le mani, saturi di entusiasmo;
9. ha accentrato tutti i poteri, tutti i mezzi, tutte le età nelle mani e nelle organizzazioni dello Stato. Conclusione: la Chiesa non può più contare su moltissime anime che son prese dal demone del Nazionalismo e che credono più a Mussolini che al Papa.²²

²² Il documento, conservato nell'Archivio Segreto Vaticano, è riprodotto integralmente in L. CECI, "Il Fascismo manda l'Italia in rovina". Le note inedite di monsignor Domenico Tardini (23 settembre-13 dicembre 1935)", *Rivista Storica Italiana*, 1, 2008, pp. 323-346.

Per valutare la gravità dei giudizi e delle previsioni di Tardini, è importante osservare che egli scrisse le sue note quando l'adesione dei cattolici e del clero alla politica del fascismo appariva la più vasta e la più entusiastica di tutto il ventennio fascista, cioè durante la guerra d'Etiopia. Ed è altrettanto importante sottolineare, anche in questo caso, che Tardini non si riferiva all'ideologia o alle intenzioni dei fascisti, ma alla concreta politica del regime fascista e alle sue conseguenze per la Chiesa e per milioni di cattolici.

Dopo tredici anni di regime, affermava Tardini, il duce stava portando l'Italia alla rovina: "Sembra che in Italia tutti abbiano perduto la testa, i Capi conducono ciecamente il Paese alla rovina, mettendolo contro tutto il mondo. Il popolo si esalta al pensiero della guerra e, educato alla violenza, pensa di poter vincere tutto il mondo." In tal modo, continuava Tardini, la Chiesa vedeva sottratte alla sua influenza "moltissime anime" e persino una parte non trascurabile dei vescovi e del clero. Infatti, proseguiva il segretario vaticano, il fascismo non aveva soltanto assoggettato gli italiani facendoli diventare un "popolo di pecore"; aveva "divinizzato il Duce, facendo chinare tutti davanti a questo Nume", aveva "preteso e imposto a tutti la più assoluta ed intransigente docilità", "accentrato tutti i poteri, tutti i mezzi, tutte le età nelle mani e nelle organizzazioni dello Stato", creato un groviglio di leggi, di consuetudini, di associazioni che pongono ogni cosa e ogni persona in balia dello Stato", ma aveva sottratto alla Chiesa "moltissime anime che son prese dal demone del Nazionalismo e che credono più a Mussolini che al Papa", e aveva compiuto "il disastro più grande" per la Chiesa e il cattolicesimo, cioè quello di rendere il clero "tumultuoso, esaltato, guerrafondaio" e i vescovi più "verbosi, più eccitati, più squilibrati di tutti":

Questo è il disastro più grande. Il clero deve essere calmo, disciplinato, obbediente ai richiami della Patria: è chiaro. Ma invece questa volta è tumultuoso, esaltato, guerrafondaio. Almeno si salvassero i Vescovi. Niente affatto. Più verbosi, più eccitati, più ... squilibrati di tutti. Offrono oro, argento puri:

anelli. Catene, croci, orologi, sterline. E parlano di civiltà, di religione, di missione dell'Italia in Africa ... E intanto l'Italia si prepara a mitragliare, a cannoneggiare migliaia e migliaia di Etiopi, rei di difendere casa loro ... Difficilmente poteva compiersi nelle file del clero un confusionismo, uno sbandamento, un disequilibrio più grave e pericoloso. [...] Mai la Santa Sede ha passato – credo – un periodo più difficile di questo.²³

L'importanza del documento è accresciuta dal fatto che Tardini non esprimeva una valutazione contingente e personale, ma echeggiava una serie di allarmate riflessioni, diffuse all'interno del Vaticano, fra i cattolici italiani e nel cattolicesimo mondiale, sui pericoli che il fascismo come religione politica, rappresentava per la Chiesa e per la religione cattolica. Questo allarme era certamente sentito con sempre più angosciata preoccupazione dallo stesso Pio XI, che da oltre un anno aveva dato incarico ai gesuiti del Santo Uffizio di preparare i materiali per un'enciclica con la quale il papa intendeva condannare pubblicamente il nazionalismo, il razzismo e il totalitarismo (*“Elencus Propositionum de Nationalismo, Stirpis cultu, Totalismo”*), riconoscendo che la Chiesa e il cattolicesimo doveva far fronte alla sfida di una religione politica che deificava lo Stato. L'elaborazione, attraverso diverse stesure, proseguì per tutto il 1936, e gran parte dei testi preparatori poi confluirono nell'enciclica *Mit brennender Sorge* del 1937 e nell'ultima enciclica preparata da Pio XI prima della sua morte, *Humani generis unitas*, ma poi occultata dal suo successore²⁴.

Alla dolorosa vigilia della sua morte, Pio XI probabilmente non nutriva più alcuna illusione sulla possibilità di cattolicizzare il regime fascista. Infatti, dopo il 1936 si inasprì l'ostilità del duce verso la Chiesa, il cristianesimo e l'Azione cattolica, coinvolgendo la stessa persona del papa. In quello stesso periodo, la Chiesa percepì, nella politica interna ed estera del fascismo,

²³ Citato in CECI, “Il Fascismo manda l'Italia in rovina”, *op. cit.*, pp. 343-345.

²⁴ Cfr. G. PASSELECQ et B. SUCHECHY, *L'encyclique cachée de Pie XI: une occasion manquée de l'Eglise face à l'antisémitisme*, Paris, La Découverte, 1995.

la recrudescenza di un pericolo reale e grave, rappresentato non da tendenze ideologiche marginali, ma dalla natura fondamentale del regime fascista, confermata dall'accelerazione totalitaria della sua politica con l'adozione della legislazione antisemita, l'intensificazione della fascistizzazione delle nuove generazioni, lo scatenamento di un nuovo conflitto contro l'Azione Cattolica nel 1938.

Nel 1939, alla possibilità di cattolicizzare il fascismo non credeva più neppure uno dei più fervidi e loquaci laudatori del duce e del regime, come il cardinale di Milano Schuster. Dopo essersi prodigato a sostegno del regime negli anni precedenti, fino al 1937, quando, secondo il cardinale, il fascismo era "soltanto una rivoluzione e la Chiesa ha nella sua tradizione di accettare i cambiamenti di governo adattandovisi", all'inizio del 1939 Schuster constatava, come confidava ai vescovi lombardi il 4 gennaio 1939, che il fascismo era diventato "una dottrina sempre più paganeggiante che la Chiesa non può accettare o deve accettare con riserva." E il 17 gennaio, in una allocuzione segreta al clero lombardo, il cardinale fece una vera e propria denuncia del totalitarismo fascista, descrivendo la visione apocalittica di uno confronto fra "due civiltà", di una lotta che aveva "qualcosa di epico" e trascendeva i confini dell'Italia coinvolgendo "la cultura di vari popoli":

Tra noi, la Chiesa cattolica oggi si trova di fronte, non tanto ad un nuovo Stato fascista, giacché questo esisteva già nell'anno del Concordato, ma di fronte ad un imperante sistema filosofico-religioso, nel quale, per quanto non lo si dica a parole, è implicata la negazione del Credo apostolico, della trascendenza spirituale della religione, dei diritti della famiglia cristiana e dell'individuo.[...]

Di fronte ad un credo apostolico e ad una Chiesa cattolica di origine divina, abbiamo dunque un credo fascista ed uno Stato totalitario il quale, appunto come quello hegeliano, rivendica per sé degli attributi divini.

Sul piano religioso il Concordato è vaporizzato.[...]

Ora, se in filosofia vale ancora il principio di non contraddizione, ognuno vede che tra il cristianesimo impemato

sul Decalogo e sul Credo di origine divina e codesto nuovo Stato hegeliano, totalitario, autoritario, sovrano, fonte di eticità e di spiritualità cattolica – di quel cattolicesimo romano, s'intende, che preesisteva allo stesso cristianesimo – c'è una irriducibile antinomia. Il cristianesimo è essenzialmente soprannaturale, ed è spirito. Codesto Stato hegeliano, invece, è forza materiale ed è tutta cosa politica. Il cristianesimo vuole amare, temere e servire a Dio; codesta forma invece di statolatria usurpa i diritti di Dio ed a lui si oppone. [...]

Nello Stato fascista... c'è un unico *assoluto, totalitario, interamente sovrano* il quale non fa posto ad altri, né cede lo scettro ad alcuno. E' lo Stato, il quale penetra negli stessi spiriti e nelle coscienze.

Il cardinale terminò la sua allocuzione con un'invocazione profetica ai martiri santi, ai dottori della Chiesa, ai primi apostoli, incitandoli a sorgere per “liberare la Patria nostra ed il mondo stesso dal pericolo pagano che nuovamente *minaccia*”²⁵.

In quegli stessi giorni, un moribondo Pio XI viveva ore di tremenda angoscia preparando il discorso per il decimo anniversario dei Patti lateranensi, mentre la stampa fascista conduceva una campagna contro di lui, orchestrata dallo stesso duce. In privato, Mussolini manifestava un rinnovato anticristianesimo e una irritata ostilità verso Pio XI per le sue critiche alla legislazione razzista e antisemita e la sua avversione all'alleanza con il nazismo. Il duce accusava la Santa Sede di voler costituire con l'Azione cattolica, come disse a Ciano il 1 gennaio 1939, “un vero e proprio partito politico, che, prevedendo ore difficili per il Fascismo, vuole essere pronto a raccoglierne la successione”²⁶. E il giorno successivo, tramite l'ambasciatore presso la Santa Sede, faceva sapere al Vaticano: “Il Papa ricordi che l'Italia è ghibellina”²⁷.

²⁵ Cit. in P. BELTRAME QUATTROCCHI, *Al di sopra dei gagliardetti. L'arcivescovo Schuster, un asceta benedettino nella Milano dell' "era fascista"*, Casale Monferrato, Marietti, 1985, p. 258 e ss.

²⁶ G. CIANO, *Diario 1937-1943*, Milano, Rizzoli, 1980, p. 233.

²⁷ *Ibid.*, p. 234.

In questo tempestoso e angosciante periodo, nelle notti del 31 gennaio e del 1 febbraio, Pio XI redasse un discorso che avrebbe rivolto ai “venerabili fratelli” per i dieci anni della Conciliazione²⁸. Il papa denunciava la campagna di stampa contro di lui, condotta alterando e falsificando il significato delle sue parole, ammoniva i “venerabili fratelli” a stare in guardia quando parlavano e con chi parlavano, anche a telefono, per evitare distorsioni sia della loro parola pubblica, sia “della vostra parola privata, quella in ispecie che forse voi, con bontà e fiducia paterna, rivolgete o scambiate con persone portanti qualche carica politica o di partito, dei così detti gerarchi”: perciò “non affidate mai al telefono ciò che vi preme che non si sappia. Voi credete che la vostra parola vada senz’altro al lontano corrispondente, ed invece essa, ad un certo punto, viene avvertita e intercettata.” Il discorso preparato da Pio XI si chiudeva con una invocazione apocalittica:

esultate ossa glorificate di quei grandi fra gli amici e gli apostoli di Cristo, che hanno onorato e santificato questa Italia colla loro presenza, con la loro opera, col loro glorioso martirio, con la porpora del loro nobilissimo sangue; esultate in questo memorabile giorno, che ci ricorda ridato Dio all’Italia, e ridata l’Italia a Dio, auspicio ottimo di benedetto avvenire.

E in presenza di tale auspicio, anche voi, ossa sacre e gloriose, come quelle dell’antico Giuseppe, profetate ... Profetate la perseveranza di questa Italia nella fede da voi predicata e suggellata col vostro sangue: ossa sante, profetate una perseveranza intera e ferma contro tutte le scosse e tutte le insidie, che, da lontano e da vicino, la minacciano e la combattono; profetate, ossa sante, la pace, la prosperità, l’onore, soprattutto l’onore di un popolo cosciente della sua dignità e responsabilità umana e cristiana; profetate, ossa venerate e care, profetate l’avvento od il ritorno della vera Fede a tutti i popoli, a tutte le nazioni, a tutte le stirpi, congiunte tutte e tutte consanguinee nel comune vincolo della grande famiglia umana; profetate, ossa apostoliche, l’ordine, la tranquillità, la

²⁸ Il testo è riprodotto in E. FATTORINI, *Pio XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa*, Torino, Einaudi, 2007, pp. 240-244.

pace, la pace, la pace a tutto questo mondo, che, pur sembrando preso da una follia omicida e suicida di armamenti, la pace vuole e con noi dal Dio della pace la implora e spera d'averla. Così sia!

Pio XI morì il 10 febbraio 1939. Il suo successore Pio XII impedì la pubblicazione del discorso. Allo stesso modo non volle la pubblicazione dell'ultima enciclica di Pio XI, *Humani Genensis Unitas*, con la quale il papa della Conciliazione esprimeva la condanna di tutte le forme di totalitarismo, che sacralizzavano la Nazione, la Razza, la Classe.

CULTES ET RITUELS LAÏCS DU NATIONALISME FRANÇAIS AU TEMPS DES LIGUES (DES ANNÉES 1880 A 1936)

OLIVIER DARD

Universidad *Paris-Sorbonne* (Paris IV)

RESUMEN: *Los cultos y los rituales nacionalistas han sido mucho menos abordados por la historiografía francesa que por sus homólogas española o italiana. Centrada en el fenómeno de “las ligas” y el nacionalismo francés de los años 1880-1936, la presente contribución aborda tres etapas: el tiempo del boulangismo y los comienzos del “Affaire Dreyfus”, dominado por la Liga de Patriotas (I); la reacción de la Acción Francesa a lo que Maurras y sus seguidores consideraron como fracasos (II); y las transformaciones y agotamiento del ciclo de las ligas desde la finalización del primer conflicto mundial hasta el 6 de febrero de 1934 (III).*

ABSTRACT: *Nationalist worship and rituals have always received less attention from French historians than their Spanish or Italian equivalents. Focussing on the “two leagues” of French nationalism in the years 1880-1936, this contribution is organized across three periods: the period of Boulangism and the beginnings of the Affaire Dreyfus, dominated by the League of Patriots (I), the reaction of Action Française to what Maurras and his followers considered failures (II); and the transformations and end of the cycle of the leagues from the end of the First World War up to 6 February 1934 (III).*

Le sujet des cultes et des rituels nationalistes a été beaucoup moins abordé par l'historiographie française qu'il ne l'a été par les historiographies italienne et espagnole où la question de la « religion politique » a fait l'objet de multiples travaux. Aborder les cultes et rituels du nationalisme français est délicat car les sources sont très dispersées tandis que la consultation des travaux sur l'histoire des principales ligues et des différents partis, Front National (FN) compris, donne des résultats décevants. Ainsi, les histoires du FN ne font que très peu cas des fêtes des « BBR » (« Bleus, Blancs, Rouges ») et lorsque la communication de Jean-Marie Le Pen fait l'objet d'études, ce sont d'abord les discours qui sont étudiés beaucoup plus que leur mise en scène¹. L'objectif de cette contribution doit donc s'entendre beaucoup plus comme un souci de poser un certain nombre jalons à partir de quelques exemples que de prétendre proposer une synthèse sur cet objet.

Plusieurs préalables sont nécessaires pour ancrer les bases de notre réflexion. Le premier est de préciser ce que l'on va désigner sous le nom de « nationalisme français ». L'historiographie française le définit communément comme le « nationalisme des nationalistes » et en fait remonter les débuts à l'épisode boulangiste de la seconde moitié des années 1880 et son affermissement à l'affaire Dreyfus (1894-1906).

Il est plus délicat de s'entendre sur sa postérité. Si ses deux maîtres à penser ont été, dans des registres différents, Maurice Barrès et Charles Maurras, leurs projets politiques ont été très sensiblement différents entre une République césarienne portée par Barrès et la restauration monarchiste qui fonde le « nationalisme intégral » de Maurras. La chose est d'importance car les sociabilités et références, et partant de là les cultes et les rituels véhiculés au sein de la nébuleuse nationaliste française ne sont pas homogènes avant 1914. Amis de Déroulède, de

¹ On fera une exception pour la flamme du FN (V. IGUNET, P. PICCO, « La flamme tricolore. Une histoire des relations FN/MSI », en O. DARD (direct.), *Organisations, mouvements et partis des droites radicales au XX^e siècle (Europe-Amériques)*, Berne, Peter Lang, 2016, pp. 69-80.

Barrès ou de Maurras, les nationalistes se retrouvent cependant pour investir une forme d'organisation, la ligue, qui n'est pas seulement leur apanage (songeons à la ligue des droits de l'homme) mais qu'ils ont symbolisée, du boulangisme à l'entre-deux-guerres marqué par l'émeute du 6 février 1934, assimilée par la gauche à une tentative de coup d'Etat fasciste. On sait toute l'importance des débats sur le « fascisme français » et l'accent mis sur les critères réputés le définir. Nous éclairerons ce débat à travers l'analyse des cérémonials et rituels des ligues de l'entre-deux-guerres (Action française, Jeunesses Patriotes, etc.). Des ligues, et non des partis car la forme partisane se met en place très tardivement, après la dissolution des ligues en 1936.

Le nationalisme français des années 1880-1930 a donc une histoire riche et mouvementée. Une histoire qu'on ne saurait cependant lire sur le seul mode de son histoire intérieure. L'histoire du nationalisme français n'est pas seulement une histoire endogène. D'abord, parce qu'elle doit être mise en parallèle avec les forces politiques de son temps, y compris les forces de gauche. L'entre-deux-guerres a été ainsi marqué par « la contagion des symboles ». On ajoutera que l'histoire du nationalisme français ne saurait se lire à la seule aune de la France. La dimension transnationale est en effet essentielle. Il est clair que depuis Barrès et Maurras le nationalisme français a rayonné à l'étranger. La réciproque est vraie et le nationalisme français a subi de son côté des influences extérieures, en particulier de la péninsule méditerranéenne. Des influences qui ont pu nourrir ses discours mais aussi ses cultes et ses rituels.

Construite autour d'une approche chronologique, cette contribution s'organise en trois étapes : le temps du boulangisme et des débuts de l'Affaire Dreyfus, dominé par la Ligue des patriotes (I), la réaction de L'Action française à ce que Maurras et les siens considèrent comme des échecs (II) Les transformations et l'épuisement du cycle ligueur de lendemains du premier conflit mondial à ceux du 6 février 1934 (III).

1. Au temps du boulangisme et de la Ligue des patriotes

Sans qu'il s'agisse de retracer l'histoire des organisations nationalistes des années 1880 au premier conflit mondial, il faut souligner que leur évolution ne se comprend qu'en les mettant les unes et les autres en miroir : si la Ligue des patriotes est au cœur de la crise boulangiste, c'est la Patrie française de l'écrivain Jules Lemaître qui fédère pour un temps le nationalisme durant l'affaire Dreyfus avant d'être éclipsée par L'Action française de Charles Maurras qui entend tirer la conclusion des expériences nationalistes qui l'ont précédée. Au printemps 1914, quand Barrès rend hommage à Déroulède au moment de son décès et prend la présidence de la Ligue des patriotes², l'organisation n'est plus que l'ombre d'elle-même face à une Action française hégémonique dans cette mouvance³.

C'est cette succession des organisations qui a intéressé au premier chef l'historiographie qui analysé en détail les groupements ou les figures composant la nébuleuse boulangiste puis animant la Ligue des patriotes ou la Patrie Française. En revanche, la moisson est beaucoup plus maigre pour ce qui concerne les cultes et les rituels. Elle pose question. Faut-il y voir une négligence ou une occultation regrettable coupable des historiens ou questionner la l'absence d'originalité des nationalistes de cette époque en la matière ?

Si on prend le cas du boulangisme, plusieurs éléments peuvent être mis en avant. On ne reviendra pas sur l'influence supposée des Etats-Unis où, jeune général de brigade, Boulanger aurait découvert les méthodes américaines⁴. On insis-

² B. JOLY, « Barrès président de la Ligue des patriotes », en O. DARD, M. GRUNEWALD, M. LEYMARIE et J. M. WITTMANN (dir.), *Maurice Barrès, La Lorraine, la France et l'étranger*, Berne, Peter Lang, 2011, pp. 93-106 y O. DARD, « Genèse et structuration du nationalisme français », en O. DARD, D. MUSIEDLAK et E. ANCEAU (dir.), *Etre nationaliste à l'ère des mases en Europe (1900-1920)*, Bruxelles, Peter Lang, pp. 19-38.

³ O. DARD, *Charles Maurras, le maître et l'Action*, Paris, Armand Colin, 2013.

⁴ B. JOLY, *Nationalistes et conservateurs en France, 1885-1902*, Paris, Les Indes Savantes, 2008, p. 37. Cet ouvrage est fondamental.

tera plutôt sur les modalités des manifestations/mobilisations en faveur du « général Revanche » en rappelant qu'elles utilisent une forme très classique, à savoir le banquet qui a marqué l'avant 1848. Le banquet est en effet un moment important dans la diffusion du programme boulangiste et c'est au « fameux banquet du café Riche » que Boulanger expose son programme au public le 27 avril 1888, ses vues sur « un parti vraiment national » et son programme bien connu : « Dissolution et Révision par une Constituante, sur le terrain d'une République ouverte, libérale et démocratique⁵. » Le répertoire d'action originel est donc bien celui des républicains. Concernant ensuite les structures, force est de constater que le Comité républicain national (CRN) lancé au printemps 1888 se marque par son impuissance structurelle, bien soulignée par Bertrand Joly qui le décrit comme un « groupe informel de notabilités subalternes » sans « ressources financières propres » ni « comités locaux « soumis »⁶. En fait, pour chercher une trace de nouveauté, il faut se tourner vers la Ligue des patriotes née en 1882. A bien des égards, elle n'a rien d'original quant à sa propagande puisqu'elle accommode à la sauce nationaliste des objets tout à fait banals : médailles, épingles de cravates etc. Mais la Ligue des patriotes est la colonne vertébrale du boulangisme et le marque de son originalité. Ce sont ses militants, les ligueurs, qui assurent la mobilisation autour du général à l'occasion de manifestations, notamment le 8 juillet 1887 lorsqu'il se voit contraint de partir à Clermont-Ferrand. Ce sont encore les ligueurs qui font sur Paris la campagne électorale qui débouche sur l'élection triomphale mais sans lendemain du 27 janvier 1889. A ces fonctions de mobilisation s'ajoutent l'importance des commémorations, promises à une longue postérité. Le contexte, à savoir la défaite de 1870, est inséparable du type d'hommages (aux morts) comme des dates et des lieux choisis (manifestations organisées à l'occasion des anniversaires des différents combats du siège de

⁵ *Ibid.*, p. 40.

⁶ *Ibid.*, p. 47.

Paris –Avron, Buzenval, Champigny etc.–). Il faut leur ajouter des rassemblements réguliers aux statues de Strasbourg et du Lion de Belfort. On notera enfin que c'est à ces occasions que Paul Déroulède délivre ses discours les plus importants, comme celui prononcé à Buzenval le 17 janvier 1886 où il dénonce la « désintégration intérieure » de la nation et la priorité qui doit être donnée à la reconquête des « provinces perdues », l'Alsace et la Lorraine.

Le nationalisme des origines, celui du boulangisme, se renforce à l'occasion de l'affaire Dreyfus. La Ligue des patriotes connaît un second temps fort mais son audience doit être relativisée : on compte moins de 30 000 ligueurs, dont 15 000 sur Paris. Mais la structure se perfectionne avec l'apparition d'un service d'ordre, les commissaires de la ligue. Leur rôle est cependant d'abord d'expulser les perturbateurs car l'heure n'est pas encore aux batailles rangées dans la rue. La propagande évolue également et la figure du chef, Déroulède, est à présent mise en avant via des papillons ou des portraits. Ajoutons encore qu'une chanson, *La Charrette* d'Antonin Louis, devient la marche presque officielle de la ligue et qu'elle est reprise dans les manifestations. La Ligue des patriotes pêche cependant par une carence qui n'a pas échappé à Maurras : elle ne peut s'appuyer sur un journal efficace car *Le Drapeau* est mal fait et bien peu lu. A ce stade de l'histoire, il faut poser la question de l'aspect séditieux de la ligue. Son historien majeur, Bertrand Joly a sur ce point des réponses nettes: « Si Déroulède a réellement voulu faire un coup d'Etat, rien n'indique que ses ligueurs aient manifesté la même résolution ». Et Joly de souligner que la ligue « se satisfait assez bien des formes normales du jeu politique traditionnel, défilés, meetings et campagnes électorales, sans avoir envisagé pour de bon l'hypothèse d'un coup d'Etat. » Il voit donc cette ligue comme « protestataire » mais nullement révolutionnaire⁷.

⁷ *Ibid.*, p. 144.

2. La réaction de L'Action française

Si L'Action française, originellement républicaine, est créée en 1899, c'est l'ensemble gagné au « nationalisme intégral » de Maurras et qui s'établit entre 1905 et 1908 qui doit retenir l'attention. L'AF est tout à la fois une ligue, un institut et un journal dont il faut, pour comprendre l'émergence et le succès repartir du contexte, et notamment de l'échec complet du coup d'Etat de Déroulède (23 février 1899) comme des limites de la ligue de Patrie française, réunion d'intellectuels, à peser sur l'opinion et le jeu politique. L'AF ne se comprend donc que comme une tentative de refondation du nationalisme français qu'il s'agit de doter d'une doctrine (le « nationalisme intégral »), d'un lieu de formation et de diffusion (l'Institut d'AF pensé comme une « contre-Sorbonne » où enseignent les figures intellectuelles majeures du maurrassisme) et un quotidien, la pierre angulaire d'une propagande qui vise à transformer le lecteur en militant, un militant qui doit maîtriser la doctrine. La ligue est donc au service du journal dont le camelot du roi est originellement le vendeur. *L'Action française* quotidienne doit diffuser la doctrine, et ses militants, très formés, la répandre. Le chant de l'AF, *La Royale* s'ouvre donc logiquement par ces mots dont l'agencement est essentiel : « Si tu veux sauver la France, pense clair et marche droit ».

Inscrite dans l'héritage nationaliste et ligueur, l'AF entend le transformer en lui insufflant une culture contre-révolutionnaire qui lui était largement étrangère. Mais en même temps, l'AF ne se contente pas de restaurer le vieux royalisme qui est moribond au moment où elle prend son envol. Par rapport à l'Ancien Régime, l'AF n'entend pas se confiner dans une simple fidélité mais se veut une héritière (ce qui signifie un droit d'inventaire par rapport au passé). Cette tension entre le passé et les nécessités du combat politique et culturel du temps se retrouve lorsqu'il s'agit d'analyser les rites et les cultes. Ainsi, la vie des sections est dominée par l'importance de la formation doctrinale. Lectures, conférences, discussions

jouent un rôle fondamental. C'est un point de passage obligé. Avec une part de rituel. Ainsi, lors des interventions effectuées par les étudiants d'AF dans son local parisien de la rue Saint-André des Arts en présence de Maurras, il est entendu que ce dernier, qui a eu en main au préalable le texte de la conférence, propose une sorte de reprise comme le ferait un professeur après un exposé. Au sein des sections, si la partie conférences est essentielle, il ne faut pas négliger des formes particulières de sociabilité. La fête des rois ou celle de la Saint-Jean sont des temps forts qui permettent, au-delà de doctrine, de laisser s'exprimer un fort sentiment royaliste. En Lorraine, à Remiremont (Vosges), il est de coutume de rappeler l'espérance placée dans la famille royale et de la manifester par des toasts, ou d'évoquer avec lyrisme le sapin des Vosges planté dans le parc du manoir d'Anjou. Les grandes fêtes d'Action française sont également importantes. La plus connue est celle de Jeanne d'Arc, dont les maurrassiens organisent le culte à travers une manifestation annuelle très ritualisée devant la statue de la sainte. D'autres grandes fêtes, moins régulières, ont aussi leur importance et marquent une forme d'interpénétration entre le maurrassisme et le vieux royalisme. On citera celle de Barbentane, dans la Vendée provençale qui se déroule le 29 mai 1927. *L'Almanach de L'Action française*, qui en propose une relation détaillée, insiste sur le nombre des présents (30 000 participants sont revendiqués) et l'importance des symboles : « Barbentane, c'est aussi le cœur de la Vendée provençale. Les localités qui l'entourent apparaissent comme les grains divins d'un rosaire : le rosaire de la Fidélité catholique et royaliste. » Et l'article d'ajouter que flotte « sur les têtes le drapeau blanc fleurdelysé de la section de Barbentane, relique sans prix transmise en mains pieuses de génération en génération ». Cette cohabitation entre l'ancien et le nouveau se traduit aussi par les chants royalistes entonnés, les slogans proclamés (« Vive le roi, vive Daudet, Vive Maurras ») et la conclusion de Daudet ainsi présentée : « Quand le merveilleux tribun s'écrie : *Je veux voir, avant de mourir, le retour*

de la Justice par le Roi, c'est un véritable délire sacré qui tend les visages et les bras [...]. »⁸

A côté des fêtes, les modalités de mobilisation et le répertoire d'actions déployé par l'AF signalent certains traits d'originalité. Les camelots du roi, qui se développent à partir de 1908 et qui font fonction de troupes d'assaut de la ligue, jouent un rôle essentiel. On rappellera le mot célèbre de Georges Valois à l'occasion de l'enquête d'Agathon : « Nous ne sommes pas des gens moraux ». Il faut le comprendre comme une réponse à toute une littérature bien-pensante de l'avant 1914 qui décrit les militants d'AF comme de mauvais garçons. Il renvoie aussi au souci de transgression des usages qui caractérise les jeunes maurrassiens. Le chant des Camelots proclame que « Ce sont des gars qui s'foutent des lois » (ce qui en conduit beaucoup au poste de police et en prison). On retiendra parmi leurs actes coutumiers, une pratique héritée, celle du martelage des statues qui voit ces jeunes gens s'en prendre à la statuaire républicaine déployée dans l'espace public. Ajoutons lui celle de la gifle par laquelle les militants, surprenant des dirigeants républicains par exemple à l'arrivée de trains, vont les souffleter au vu et su des journalistes présents car la publicité est en cette matière essentielle et assure à leurs auteurs (le sculpteur Maxime Réal del Sarte, Lucien Lacour) une réputation dans la mouvance nationaliste et au-delà. Rappelons enfin le rôle de la fessée publique, en particulier celle prodiguée en Sorbonne à François Thalamas, « l'insulteur de Jeanne d'Arc » qui voit l'enseignant, semaine après semaine (hiver 1908-1909), se faire chahuter, gifler et enfin fesser et expulser de sa chaire pour y être remplacé par Maurice Pujo, alors patron des camelots. Ainsi, par sa doctrine et ses pratiques, l'AF a installé son hégémonie sur le nationalisme français d'avant 1914 et du début des années 1920. Une hégémonie idéologique, organisationnelle et militante.

⁸ F. DESVIGNES, « Dans la lumière provençale... L'Action française à Barben-tane, *Almanach*, 1928, p. 345, p. 348 et p. 352. Les italiques figurent dans le texte original.

3. Transformations et épuisement du clycle ligueur des landemains de l'après premier conflit mondial a ceux du 6 février 1934

Durant l'entre-deux-guerres, les cultes et les rituels de l'AF changent peu. Mais son hégémonie se voit progressivement contestée par de nouvelles ligues elles-mêmes porteuses de mutations. Dans la seconde moitié des années 1920, en particulier après la condamnation de l'AF par le Saint-Siège en 1926, la concurrence la plus vive vient des Jeunesses Patriotes (JP) de Pierre Taittinger (150 000 membres en 1931) et de ses Phalanges universitaires (12 0000 membres). Héritières de la Ligue des patriotes, les JP mettent en place (le premier conflit mondial est passé par là) une organisation paramilitaire qui peut s'opposer très violemment aux communistes comme à l'occasion de la fusillade de la rue Danrémont de mars 1925 : elle endeuille la campagne électorale municipale à Paris et cause 5 morts du côté ligueur. Leur historien, Jean Philippet, a souligné son « rôle d'une armée de l'ordre », « sorte de copie conforme de l'armée régulière »⁹. Il a aussi pointé la place des officiers de métier dans l'encadrement » et l'importance du « groupe mobile » (une centaine à Paris) plus que de la section dans l'organisation de la ligue. Les JP introduisent également un rudiment d'uniforme qui se traduit par béret bleu orné d'un insigne dont la couleur indique le grade. Si on y ajoute l'importance de la matraque, petite canne bien différente de celle des camelots ou la présence du drapeau ou du porte drapeau, on mesure l'importance de la militarisation de l'action politique. Une militarisation qui évolue avec le temps car si jusque vers 1928 cette structure est mise au service d'expéditions entreprises en camion dans la banlieue rouge, par la suite, les uniformes ne servent plus que pour les parades, les défilés, ou les cérémonies aux

⁹ J. PHILIPPET, « Les Jeunesses Patriotes : ligue, milice ou parti ? », in O. DARD et N. SEVILLA (direct.), *Le phénomène ligueur sous la III^e République*, Metz, Crulh, 2008, p. 183.

monuments aux morts. Les JP, de plus en plus investies dans les campagnes électorales, se reconvertissent progressivement en force politique et parlementaire, comptant 77 députés en 1928. Mais les JP des années 1924-1928 sont importantes pour comprendre les processus d'imprégnation du fascisme que l'on essaie d'adapter au cas français ainsi que s'y emploie au même moment Georges Valois, célèbre dissident de l'AF et fondateur du Faisceau. Les Etats-généraux mis sur pied par Valois puisent à des racines monarchiques mais le modèle qu'il projette est celui d'une marche sur Paris (inspirée de celle sur Rome) et dont la succession des Etats-généraux dans différentes villes serait un des jalons. L'échec est cuisant mais il faut noter que Valois, qui entend briser les autres ligues, récupère les plus activistes de leurs membres, en particulier du côté des JP. La dissidence y a peu d'impact mais elle fixe les lignes : au fascisme de Valois Taittinger répond en mars 1926 par la création d'« un grand parti national » en soulignant : « Nous ne sommes pas des révolutionnaires mais des hommes d'ordre ».

Tout « Front national » (le terme remonte aux années 1930) débouchant sur un rapprochement programmatique et organisationnel entre les différentes ligues nationalistes s'avère impossible. Les contacts ne sont cependant pas inexistantes et on remarquera que durant les années 1920 certaines cérémonies créent des moments et des espaces de convergence. On retiendra par exemple l'importance des enterrements de ligueurs décédés à la suite de heurts avec leurs adversaires, notamment communistes (Maurras, Daudet et Pujo figurent en bonne place dans le cortège funéraire de la rue Damrémont tandis que les JP sont présentes aux funérailles du militant d'AF Ernest Berger). Un autre exemple est significatif, qui se traduit par l'invitation par l'AF des JP au défilé Jeanne d'Arc de 1925. Au fil des années, les divergences s'accroissent et l'arrivée d'une nouvelle organisation appelée à jouer un rôle essentiel, les Croix-de-Feu du colonel de La Rocque complique encore les choses et crée une concurrence entre les ligues dont une des ambitions majeures est d'aligner le maximum

de militants à l'occasion des défilés qu'elles organisent. Cette désunion permet aussi de mettre en lumière l'émeute du 6 février 1934 dans laquelle les contemporains de gauche ont voulu voir une tentative de coup d'Etat fasciste. Serge Bernstein a depuis longtemps balayé cette interprétation¹⁰. On peut aller aujourd'hui plus loin. On rappellera que les ligues se sont présentées en ordre dispersé, chacune s'étant positionnée dans un lieu particulier et les Croix-de-Feu faisant délibérément bande-à-part. Ajoutons encore qu'aucun projet de coup d'Etat n'avait été organisé, en particulier du côté de l'AF pourtant sur le principe partisane du « coup de force ». Enfin, les ligues n'ont à l'époque ni les moyens ni la volonté de prendre le pouvoir tant elles sont numériquement peu étoffées (la force effective des JP sur Paris est alors de 2000 hommes) et surtout largement concentrées sur la capitale, au détriment de la province. C'est donc dire que derrière le débat sur le « fascisme français » des années trente, il faut regarder l'état des forces, des objectifs et des regards croisés. On constatera ainsi qu'un journaliste fasciste italien comme Italie Sullo qui assiste en juin 1935 à des réunions parisiennes des JP et des francistes de Marcel Bucard (pourtant liés à l'Italie) ironise sur les dirigeants des ligues, leurs militants, leurs programmes et leur fêtes dominées par des tours de café concert et de tombola. La réponse d'un des dirigeants ligueurs au journaliste est pourtant instructive : « Pourquoi voulez-vous que nous fassions massacrer nos jeunes ? Si on devait faire un coup de main, je peux vous garantir que pendant les 12 premières heures nous pourrions tenir Paris. Mais dans la journée qui suivrait, nous serions écrasés. » Le constat ne manque pas de pertinence et permet de comprendre pourquoi, avant même la dissolution des ligues par le Front populaire en juin 1936, le cycle ligueur donne pour les dirigeants de ses formations des signes d'épuisement qui appellent une transformation en profondeur et l'acceptation, longtemps différée, du modèle partisan.

¹⁰ S. BERSTEIN, *Le 6 février 1934*, Gallimard/Julliard, 1975.

Conclusion

Si la forme partisane se développe à partir de l'été 1936, elle met longtemps à s'imposer. On peut voir en elle un succédané des ligues comme dans le cas du Parti républicain national et social issu des JP. Le Parti social français (PSF) de La Rocque prend certes la suite des Croix-de-Feu mais son organisation est différente tant les finalités sont autres : devenir un parti de masse (ce qui fut le cas puisqu'avant 1940 le PSF est numériquement le premier parti de France) et une force électorale à vocation majoritaire (la guerre a empêché de pouvoir mesurer son audience). Il faut bien sûr compter avec le Parti populaire français (PPF) de l'ancien dirigeant communiste Jacques Doriot. Le PPF est considéré comme le symbole du parti fasciste des années trente en France mais, malgré la présence en son sein de militants issus des ligues, il ne saurait être sans réserve assimilé à une formation nationaliste eu égard à la présence auprès du « grand Jacques » d'anciens dirigeants exclus, comme lui, du parti communiste et qui peuplent son bureau politique. Pendant le second conflit mondial, malgré le souhait (intéressé) de Marcel Déat de voir mis sur pied un parti unique, c'est la dispersion qui domine au sein du monde de la collaboration dont les différentes formations et leurs dirigeants reprennent et adaptent des postures venues notamment d'Allemagne (Doriot remontant les Champs-Élysées dans une voiture debout et bras levé). Au cours des décennies suivantes, le modèle d'un parti nationaliste peine à s'imposer. Le seul à revendiquer cette appellation est le parti nationaliste, une formation éphémère créée en 1959 et héritière du mouvement Jeune Nation. De l'échec de l'Organisation Armée Secrète (OAS) des années 1961-1962 au Front national, qui naît en 1972 mais qui se développe à partir de 1983, l'histoire des droites nationalistes françaises est marquée du sceau de la division et de la tendance groupusculaire.

Le phénomène n'est pas nouveau et le grand changement, né du développement du FN, a été de voir le « camp national » doté d'une implantation électorale jusque là totalement inédite,

à l'exception de quelques flambées électorales sans lendemain comme le boulangisme ou le poujadisme (1956) dont Le Pen fut un élu et un dirigeant. Le FN a réussi là où les ligues, même transformées en partis, ont échoué. Cette différence ne saurait faire l'impasse sur un certain nombre de continuités entre la figure de Jean-Marie Le Pen, très marqué par l'héritage ligueur et le FN du temps où il le dirigeait. Le jeune Le Pen fut ainsi lié à Taittinger grâce à qui il mit sur pied les Jeunes indépendants de Paris qui reprirent à leur compte les insignes des JP. On retiendra aussi l'importance de la filiation du répertoire d'action entre le poujadisme des années 1950 et certaines ligues antifiscales (ligue des contribuables) ou mouvements agrariens (chemises vertes d'Henry Dorgères) des années trente. Et ce sans oublier la mise en scène d'Etats-généraux. Enfin, le FN a voulu doter son calendrier militant de fêtes. Dans les années 1980-1990, la fête des BBR, pensée comme une « contre-fête » de *l'Humanité* doit beaucoup dans son organisation et dans la liturgie du discours de clôture de Le Pen à un héritage nationaliste et ligueur. De même, le FN a mis en avant certaines figures héroïques. Jeanne d'Arc fut la principale. La pratique d'un défilé, le 1^{er} mai, conservée par les maurrassiens mais relancée par Le Pen pour le compte du FN en a fait des années durant un temps fort de la vie du mouvement. Aujourd'hui, les temps ont changé. Le Pen, exclu du FN a conservé l'idée du défilé pour son compte mais le FN ès qualité, celui dirigé par sa fille Marine, l'a abandonnée en 2016 au profit d'un banquet.

VII.

LOS DISTINTOS CAUCES HISTÓRICOS
DE LA PRESENCIA DE LOS CATÓLICOS
EN LA VIDA PÚBLICA

POLÍTICA, MOVILIZACIÓN SOCIAL Y CATOLICISMO EN ESPAÑA (1898-1923)

FERNANDO DEL REY REGUILLO
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: *El artículo constituye una indagación en la historia del mundo católico del primer tercio del siglo XX bajo la consideración de que el enorme protagonismo que tuvo durante los años treinta y, luego, en la dictadura franquista no se entiende sin tener presente los precedentes; esos decenios claves en los que los católicos –desde posiciones plurales– salieron a la calle marcando su identidad frente al régimen liberal y los embates secularizadores en marcha. Esta investigación se plantea asumiendo una perspectiva desde abajo, es decir, la de los católicos de a pie, sus luchas e inquietudes cotidianas, en la pretensión de esbozar un panorama complementario al de los enfoques más convencionales centrados en el estudio de la Iglesia como tal, sus élites y sus instituciones. Desde esta perspectiva, se plantea la tesis de que ese período se vio recorrido en España por una intensa movilización del conservadurismo católico como reacción a los desafíos surgidos en el tránsito del liberalismo a la política de masas, democrática o no. Tal movilización tuvo mucho de respuesta crítica al nuevo contexto político, a los peligros que generó para los intereses y la identidad católicos, y a sus secuelas y desarrollos secularizadores.*

ABSTRACT: *The article looks at the global history of Catholicism in the first third of the 20th century under the consideration that the*

enormous role it played during the 1930s and later, throughout the Franco dictatorship, cannot be understood without taking into account the precedents, those key decades in which Catholics – from a plurality of positions – took to the street, marking their identity in opposition to the liberal regime and the secularizing forces at play. This investigation proposes to assume a bottom-up perspective; that is to say, that of Catholics on the ground and their daily struggles and concerns, with the aim of outlining a panorama to complement more conventional approaches focused on the study of the Church itself, its elites and institutions. Through this perspective, the thesis argues that this period in Spain saw intense mobilization of Catholic conservatism as a reaction to the challenges arising from the transition from liberalism to the politics of the masses, democratic or otherwise. Such mobilization largely responded critically to the new political context, to the dangers it generated for the Catholic interests and identity and the secularizing consequences and developments thereof.

La historia del siglo XX español no se puede entender sin tener presente la intensa y permanente implicación de los católicos en la vida pública durante toda la centuria, entendiendo el término “católico” en su sentido más militante. Quizás no debamos sorprendernos, teniendo en cuenta que hablamos de un país profundamente marcado, en su dimensión cultural y social, por esta confesión religiosa. Un país, además, donde la religión católica, con la salvedad del período de la Segunda República (1931-1939), disfrutó el rango de religión oficial del Estado hasta la Constitución de 1978. Un país donde los impulsores de la guerra civil que se desarrolló entre 1936 y 1939 le confirieron el carácter de *Cruzada*, no privándose de identificar como católica la longeva dictadura que le tomó el relevo. Las raíces más próximas de esa experiencia política, que se ha conceptualizado con acierto como *nacionalcatolicismo*¹, se sitúan

¹ A. ÁLVAREZ BOLADO, *El experimento del nacional-catolicismo*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1976; A. BOTTI, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza, 1992.

en los albores de esta centuria, cuando el régimen constitucional de inspiración liberal todavía parecía asentado con solidez a pesar del duro golpe acarreado por la pérdida de los restos del viejo imperio colonial en 1898 ante los Estados Unidos.

Desde hace unos cuantos lustros los historiadores españoles y los hispanistas debaten apasionadamente sobre el perfil del régimen franquista, sus bases sociales, sus fundamentos ideológicos, sus élites dirigentes, sus condicionantes externos... En los últimos años, las discusiones se han centrado en los efectos miméticos que produjo la *era fascista* en España y, en particular, el alcance del proceso de *fascistización* en la dictadura de Franco. Pero a la vista de la importancia objetiva que tuvo el catolicismo autóctono antes, durante y después de la guerra civil, cabe preguntarse hasta qué punto los especialistas no han descuidado una dimensión de nuestro pasado que resulta primordial para su comprensión². Dicho de otra forma, sería preceptivo plantearse el interrogante de qué condicionó más la llamada *crisis española del siglo XX*, si la influencia de los fascismos europeos –un producto al fin y al cabo de factura externa– o el peso del catolicismo autóctono y sus resistencias frente a la secularización, la democratización o la amenaza revolucionaria³.

El texto que sigue constituye una indagación en la historia del mundo católico del primer tercio del siglo XX bajo la consideración de que el enorme protagonismo que tuvo durante los años treinta y, luego, en la dictadura franquista no se entiende sin tener presente los precedentes, esos decenios claves en los que los católicos –desde posiciones plurales– salieron a la calle marcando su identidad frente al régimen liberal y los embates secularizadores en marcha. Esta indagación se plantea asumiendo una perspectiva desde abajo, es decir, la

² R. DÍAZ SALAZAR, *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, Madrid, PPC, 2006.

³ Dos síntesis cruciales: F. LANNON, *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia católica en España, 1875-1975*, Madrid, Alianza Editorial, 1990 y W. J. CALLAHAN, *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica, 2003.

de los católicos de a pie, sus luchas e inquietudes cotidianas, en la pretensión de esbozar un panorama complementario de los enfoques más convencionales centrados en el estudio de la Iglesia como tal, sus élites y sus instituciones. Desde esta perspectiva, se argumenta la tesis de que ese período se vio recorrido en España por una intensa movilización del conservadurismo católico como reacción a los desafíos surgidos en el tránsito del liberalismo a *la política de masas*, democrática o no. Tal movilización tuvo mucho de respuesta crítica al nuevo contexto político, a los peligros que generó para los intereses y la identidad católicos, y a sus secuelas y desarrollos secularizadores⁴.

Desde esta perspectiva cabe cuestionar la imagen, tantas veces recreada por la historiografía, de un régimen liberal interpuesto a modo de muro insalvable frente a la movilización social, so pretexto de su naturaleza “oligárquica” y “caciquil”, y reflejo, a su vez, de un país lastrado por el atraso económico, el analfabetismo, la muy desigual distribución de la riqueza, el localismo y la permanente manipulación del sufragio a cargo de las élites que monopolizaban el poder. En realidad, la desmovilización política y social no fue tan marcada durante la Restauración como tantas veces se ha afirmado, especialmente si centramos la mirada en su segunda mitad. De hecho, la contestación al régimen fue perceptible ya desde sus mismos orígenes, pero cuando verdaderamente se incrementó fue a principios del siglo XX a manos de corrientes ideológicas tan dispares como el republicanism, el carlismo, los movimientos obreros, el regeneracionismo, el catalanismo o el nacionalismo vasco. Al socaire de esa efervescencia crítica y desde fechas relativamente tempranas, más allá de los bastiones tradicionalistas clásicos también se articuló un incipiente catolicismo

⁴ Para los supuestos metodológicos y teóricos en los que se inspiran estas páginas, M. PÉREZ LEDESMA, “‘Cuando lleguen los días de la cólera’ (Movimientos sociales, teoría e historia)”, en J. M. SÁNCHEZ NISTAL y otros, *Problemas actuales de la historia. Terceras jornadas de estudios históricos*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1993, pp. 140-187.

político antiliberal de nuevo cuño dispuesto a dar la batalla política y cultural, con sus particulares estrategias movilizadoras y sus protestas no menos singulares⁵.

La tesis que señala la desmovilización política en la Restauración arranca, a mi juicio, de una excesiva identificación de ese concepto con el más concreto de desmovilización electoral. La evidencia de la segunda no presupone necesariamente la ausencia de la primera. Que los índices de abstencionismo electoral fueran acusados no implicó la desmovilización social y el apoliticismo del conjunto de la ciudadanía española del período, sobre todo en las ciudades y en los pueblos grandes, por más que no siempre se canalizaran en los escenarios y tiempos en los que se disputaba el voto. En los últimos lustros de su historia, el régimen de la Restauración asistió en el mundo urbano a un desplazamiento de la política desde las instituciones a los espacios públicos por medio de diferentes fórmulas de acción colectiva y la configuración de redes organizativas y de sociabilidad cada vez más potentes. Si estas pulsiones afectaron a los segmentos sociales y políticos enumerados, cabe señalar que el mundo católico también se vio sacudido por las mismas.

Al margen de los partidos y del Parlamento, el período se definió por un alto grado de politización y la existencia de espacios amplios donde se hacía política, se discutía y se transmitían valores y creencias. Y no hablamos sólo de élites políticas *stricto sensu* –periodistas, intelectuales u otros publicistas– sino también de categorías sociales no profesionales de la política a priori: militares, propietarios de la tierra, empresarios, sindi-

⁵ Cf. F. MONTERO GARCÍA, *El movimiento católico en España*, Madrid, EUDEMA, 1993; J. DE LA CUEVA MERINO: “Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923”, *Historia y Política*, nº 3, 2000, pp. 54-79 e Id.: “Cultura y movilización en el movimiento católico de la Restauración (1899-1913)”, en M. SUÁREZ CORTINA (ed.), *La cultura española en la Restauración*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1999, pp. 169-192; F. J. RAMÓN SOLANS, “‘El catolicismo tiene masas’. Nación, política y movilización en España, 1868-1931”, *Historia Contemporánea*, nº 51, 2015, pp. 427-454.

calistas varios, grupos nobiliarios, profesionales de las clases medias, funcionarios, clérigos y propagandistas católicos de distinto signo... y hasta damas de la alta sociedad que, en esos años, explícitamente se lanzaron a la palestra política. Hasta no hace mucho la historiografía, salvo excepciones contadas, no había reparado suficientemente en estos procesos y en esos protagonistas colectivos que emergieron sobre todo en la segunda etapa de la Restauración. Y cuando lo hizo, fue o bien discriminando a unos protagonistas y movimientos sobre otros, o bien asumiendo ópticas finalistas que, desde extrapolaciones mecánicas con otros casos extranjeros, condujeron reiteradamente a subrayar el “fracaso” de tales fenómenos, el universo católico incluido⁶.

Lo que considero un enfoque finalista creo que es un camino erróneo porque esconde las muy importantes realizaciones que, en orden a la movilización de signo conservador de amplios sectores ciudadanos, tuvieron el catolicismo social y otros movimientos en el período. Más importante que extrapolar desenlaces deseables, creo que para los historiadores es constatar sus logros, fueran modestos o importantes. Si nos desprendemos de planteamientos teleológicos, las conclusiones que extraeremos serán muy distintas.

El caso del catolicismo social es claro al respecto. Muy estudiado por los historiadores de los años setenta, en la mayor parte de los trabajos se llegó a la reiterada conclusión de que las movilizaciones impulsadas por los católicos tuvieron un final frustrante en cuanto que –a diferencia de Italia, Bélgica o Alemania– no se saldaron con la formación, antes de 1923 o 1931, de un gran partido confesional, aunque no faltaran los ensayos en ese sentido (el más importante de los cuales habría sido el Partido Social Popular constituido en 1922, cuya vida fue efímera). Pero este panorama ha cambiado de un tiempo

⁶ D. BENAVIDES, *El fracaso social del catolicismo español: Arboleya Martínez (1870-1951)*, Barcelona, Nova Terra, 1973 e Id.: *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración, 1875-1931*, Madrid, Editora Nacional, 1978.

a esta parte, gracias a una proliferación de estudios amparados en la notable renovación y desarrollo experimentado por la historia de la Iglesia y del catolicismo españoles al socaire de proyectos y grupos de investigación, reuniones científicas y congresos de la mano de autores como Feliciano Montero y Alfonso Botti.

Entre 1898 y 1923 se dio en España una movilización conservadora muy importante. Una movilización que generó redes de sociabilidad como nunca antes se habían conocido en la historia de este país. Una movilización que creó, transmitió, consolidó o reformuló ideas y valores nuevos. Una movilización no identificable con un partido o con una organización determinada, de orígenes y protagonismos sociales muy diversos, pero con un marcado protagonismo de lo que podemos denominar activismo católico. Los principios y valores claves se perfilaron en una cultura política nutrida con un profundo antiliberalismo y los consabidos nutrientes de crítica a las instituciones parlamentarias, reivindicación del organicismo y el corporativismo, así como supuestos autoritarios negadores de los valores democráticos y las fuerzas que los reivindicaban. Al rebufo de planteamientos regeneracionistas fue como se formó un nuevo “universo conservador”, una nueva derecha social, que rompió con la tradición liberal al tiempo que reformuló el clásico conservadurismo reaccionario antagonista de dicha tradición. Estos sectores se implicaron a fondo con la dictadura de Primo de Rivera, nutrieron los partidos de derechas en los años treinta y pusieron los cimientos de una consolidación unitaria que sólo se logró –y sólo a medias– con la guerra civil y la constitución del “Nuevo Estado” franquista. Las *derechas autoritarias* que marcaron buena parte de la historia del siglo XX español fueron herederas de la reacción que, contra el liberalismo, la revolución y la democracia protagonizó el conservadurismo social mucho antes de la toma del poder por el general Primo de Rivera en septiembre de 1923.

Dentro de la amalgama de sectores sociales que integraron aquella movilización poliédrica, una de las fuerzas que

más se implicó en la forja de la nueva cultura y discursos antiliberales fue la Iglesia católica y toda su intrincada y extensa constelación de organizaciones y redes asociativas que giraban en torno a su órbita⁷. Conviene no olvidar que, como en su día señalara F. Lannon, la Monarquía que se restauró en 1875 sólo parcialmente se benefició de la aprobación del catolicismo político, una actitud que contrastó con la actitud abiertamente favorable que mostraron sus fieles hacia la dictadura del citado Primo de Rivera, primero, y la del general Franco, después. Que la Iglesia y sus fieles alimentaran –en términos de J. J. Linz– una actitud de semilealtad, oportunista y accidental hacia el régimen liberal de acuerdo a la teoría del *mal menor*, se explica porque al mundo católico de entonces, a diferencia de otros países⁸, le resultó difícil convivir con el régimen constitucional y el pluralismo cultural, ideológico y religioso inherente al mismo. Que la Constitución de 1876 concediera inmensas ventajas a esta confesión y a su jerarquía en lo relativo a la educación, la representatividad política o en otros ámbitos, no bastó para generar una actitud de completa lealtad hacia el sistema liberal, al no garantizar la exclusividad del culto católico y de sus instituciones. En este sentido, no deja de ser significativo que tampoco fueran suficientes los esfuerzos de León XIII dirigidos a apuntalar una posición unitaria de los católicos hacia la Monarquía constitucional.

Para la Iglesia y para una gran mayoría de sus fieles –no sólo los grupos más integristas– el liberalismo siempre fue el gran “error”, el gran pecado con el que cabía convivir, pero al que en cuanto se presentó la más mínima oportunidad no se dudó en combatir, frontal o subrepticamente, una y otra vez. Durante toda la Restauración innumerables católicos –incluida buena parte del episcopado– consideraron aberrantes

⁷ J. ANDRÉS GALLEGO, *La política religiosa en España, 1889-1913*, Madrid, Editora Nacional, 1975.

⁸ M. ÁLVAREZ TARDÍO, “*Dieu et liberté*: la alternativa del catolicismo liberal en el ochocientos”, *Historia y Política*, nº 3, 2000, pp. 7-30.

la política de partidos y la propia tolerancia religiosa, por más que la Constitución preservara la confesionalidad católica del Estado. Sin embargo, aunque el mismo concepto de partido les despertara rechazo, ello no les privó de lanzarse a la arena política y a intentar la formación de una gran fuerza confesional. Los ensayos de una “Unión Católica” en los años ochenta del siglo XIX y los esfuerzos por constituir un partido católico inspirados por el cardenal Cascajares en la década siguiente, bajo el supuesto de que los partidos dinásticos se hallaban agotados, fueron los primeros pasos de una secuencia que, con desigual éxito, tuvo su continuación en la décadas siguientes bajo diferentes siglas: ligas católicas, “unión de derechas”, el Partido Social Popular⁹, o formaciones de carácter regional muy impregnadas de contenido confesional y tradicionalista en su ideario, tales como el Partido Nacionalista Vasco o la Lliga Regionalista de Prat de la Riba y Cambó. Sin olvidar que en los años finales de la Restauración el carlismo se mantuvo vigente con cierta fuerza en su bastión vasco-navarro como la versión más integrista de los partidos católicos¹⁰. O sin olvidar, igualmente, la irrupción del llamado *maurismo*¹¹ en la segunda década del siglo, un movimiento político de acentuada cultura católica surgido de la ruptura del Partido Conservador, que encarnó esa *nueva derecha*

⁹ O. ALZAGA, *La primera democracia cristiana en España*, Barcelona, Ariel, 1973; J. TUSELL: *Historia de la Democracia Cristiana en España*, t. I, Madrid, Sarpe, 1986, pp. 102-118.

¹⁰ M. C. MINA, “La escisión carlista de 1919 y la unión de las derechas”, en J. L. GARCÍA DELGADO (ed.), *La crisis de la Restauración. España, entre la primera guerra mundial y la Segunda República*, Madrid, Siglo XXI, 1986.

¹¹ M. CABRERA, “El conservadurismo maurista en la Restauración. Los límites de la ‘revolución desde arriba’”, en J. L. GARCÍA DELGADO (ed.): *La España de la Restauración: política, economía, legislación y cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1985, pp. 55-69; J. TUSELL y J. AVILÉS: *La derecha española contemporánea. Sus orígenes: el maurismo*, Madrid, Espasa Universidad, 1986; M. J. GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, *Ciudadanía y acción. El conservadurismo maurista, 1907-1923*, Madrid, Siglo XXI, 1990; P. C. GONZÁLEZ CUEVAS, “El pensamiento socio-político de la derecha maurista”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. CXC, cuaderno III, 1993, pp. 365-426.

autoritaria y antiliberal llamada a tener una gran influencia como proveedora de cuadros en la dictadura de Primo de Rivera, en la lucha contra la República y en la forja de la dictadura de Franco tras la guerra civil de 1936-1939¹².

Como han señalado distintos autores, todos esos impulsos no se tradujeron antes de 1923 en la formación de un gran partido católico capaz de desbancar a los dinásticos en la representación de las “masas neutras”, en marcado contraste con las fuerzas homónimas que ya se habían hecho notar en algunos países del entorno europeo más cercano. Pero esta constatación no priva a algunas de aquellas experiencias de cierta relevancia, en los ámbitos y momentos en los que fueron capaces de arrastrar a una parte considerable del electorado, siquiera de forma puntual. Los casos de las Ligas católicas en Valencia¹³, Sevilla¹⁴ o Zaragoza, del carlismo en Navarra o del PNV en Vizcaya así lo ilustran. Al configurarse como alternativa de los sectores confesionales frente a los partidos dinásticos contribuyeron a aminorar su representatividad en algunos sitios, minando con ello la fortaleza del sistema constitucional. Por ende, ensayaron métodos y un instrumental movilizador propios de partidos modernos y con gran tirón (prensa, redes asociativas, mítines, campañas electorales...), homologándose a sus antagonistas de la izquierda (republicanos, socialistas) al tiempo que desplazaban a las fuerzas dinásticas en importantes circunscripciones. En estos casos concretos, y en términos estrictamente electorales, la movilización política de los católicos fue ciertamente notable,

¹² S. BEN-AMI, *La dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)*, Barcelona, Planeta, 1984; J. L. GÓMEZ NAVARRO, *El régimen de Primo de Rivera*, Madrid, Cátedra, 1991; J. GIL PECHARROMÁN, *Conservadores subversivos. La derecha autoritaria Alfonsina, 1913-1936*, Madrid, EUDEMA, 1994.

¹³ R. VALLS, *El partit catòlic*, Valencia, Universidad de Valencia, 1993, pp. 38-50 ss.; V. COMES IGLESIAS, “Movilización católica en una capital republicana: Valencia, 1901-1910”, en J. TUSELL, J. GIL PECHARROMÁN y F. MONTERO, *Estudios sobre la derecha española contemporánea*, Madrid, UNED, 1993, pp. 121-131.

¹⁴ J. L. RUIZ SÁNCHEZ, *Política e Iglesia durante la Restauración. La Liga Católica de Sevilla*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 1995.

por muy localizados espacialmente que se puedan considerar los ejemplos citados.

Amén del difícil encaje de los católicos en el régimen constitucional, que arrancaba de los mismos orígenes de éste¹⁵, todas esas iniciativas cabe entenderlas también como la respuesta a la oleada anticlerical que recorrió el país en la primera década del siglo. Las pulsiones alimentadas por los republicanos, anarquistas y socialistas, por un lado, y por los liberales, por otro, constituyeron las coordenadas que enmarcaron la movilización de los católicos en los albores de este siglo, dando pie a encadenadas controversias en la prensa, en el Parlamento, en las cartas pastorales o por medio de ruidosas manifestaciones callejeras en las más importantes ciudades españolas¹⁶. El gran revuelo propiciado por la política de los liberales (la “ley del candado”) y los estallidos anticlericales impulsados por los republicanos y las organizaciones obreras marxistas o ácratas¹⁷ (con su máxima expresión en la “Semana Trágica” de 1909) se encontraron con una masiva respuesta del mundo católico, movilizado como nunca en defensa de la identidad religiosa y de las tradiciones cristianas del país¹⁸. El reforzamiento del clericalismo y del “catolicismo social” –cuyos orígenes se remontaban a los años ochenta a la

¹⁵ W. J. CALLAHAN, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Nerea, 1989.

¹⁶ J. DE LA CUEVA MERINO, *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)*, Santander, Asamblea Regional de Cantabria, 1994; M. SUÁREZ CORTINA, “Anticlericalismo, religión y política durante la Restauración”, en E. LAPARRA LÓPEZ y M. SUÁREZ CORTINA (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 127-203; J. M. CASTELLS, *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea (1767-1965)*, Madrid, Taurus, 1973, pp. 271-373; M. ÁLVAREZ TARDÍO: *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República española (1931-1936)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, pp. 11-34; J. DE LA CUEVA y F. MONTERO (eds.), *La secularización conflictiva (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

¹⁷ J. DE LA CUEVA y F. MONTERO (eds.): *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 2012.

¹⁸ J. LOUZAO VILLAR: *Soldados de la fe o amantes del progreso. Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)*, Logroño, Genuve Ediciones, 2011.

sombra de la Unión Católica de Pidal, su brazo político— fueron las principales consecuencias surgidas de ese ambiente¹⁹.

Si la movilización política de los católicos no puede considerarse irrelevante, el catolicismo social alcanzó una proyección pública mucho mayor que las iniciativas empeñadas en crear opciones partidistas confesionales²⁰. Desde finales del siglo XIX²¹ se manifestó el movimiento de la “Acción Católica” en sus múltiples variantes: la constitución de círculos católicos por parte del Padre Vicent; los congresos católicos celebrados a instancias de la jerarquía; las masivas peregrinaciones de obreros y otras múltiples actividades financiadas por el marqués de Comillas²²; las espectaculares procesiones organizadas en réplica a las algaradas y la política anticlericales; la formación de sindicatos confesionales de trabajadores (apadrinados por élites económicas o autónomos); el movimiento asociativo de los pequeños campesinos (propietarios o arrendatarios) que culminó en la constitución de la CONCA (Confederación Nacional Católica Agraria)²³; la aparición de la ACNP²⁴ (Acción Católica Nacional de Propagandistas) y la densa red de apostolado seglar que se forjó en torno a la misma, y, por supuesto, la abundantí-

¹⁹ B. URIGÜEN, *Orígenes y evolución de la derecha española. El neocatolicismo*, Madrid, CSIC, 1986; C. ROBLES, *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*, Madrid, CSIC, 1988; S. HIBBS-LISSORGUES, *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904)*, Alicante, Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert”, 1995.

²⁰ J. ANDRÉS GALLEGO, *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*, Madrid, Espasa Calpe, 1984.

²¹ F. MONTERO GARCÍA, *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en España (1889-1902)*, Madrid, CSIC, 1983.

²² J. SIERRA ÁLVAREZ, *El obrero soñado. Ensayo sobre el paternalismo industrial (Asturias, 1860-1917)*, Madrid, Siglo XXI, 1990; E. FAES DÍAZ, *Claudio López Bru, Marqués de Comillas*, Madrid, Marcial Pons, 2009.

²³ J. J. CASTILLO, *Propietarios muy pobres. Sobre la subordinación política del pequeño campesino en España (la Confederación Nacional Católica Agraria, 1917-1942)*, Madrid, Servicio de Publicaciones Agrarias, 1979; J. CUESTA BUSTILLO, *Sindicalismo católico agrario en España (1917-1919)*, Madrid, Narcea, 1978.

²⁴ A. SAEZ ALBA: *La Asociación Católica Nacional de Propagandistas*, París, 1974; J. M. ORDOVÁS: *Historia de la ACN de P. De la Dictadura a la Segunda República (1923-1936)*, Pamplona, 1993, pp. 19-111.

sima trama de medios de comunicación que acompañó a todas estas iniciativas (periódicos, revistas y otras publicaciones de naturaleza diversa), que, en muchos casos, superaron en tirada e influencia a la prensa obrerista, republicana o liberal. Los representantes más cualificados de esas plataformas de opinión y propaganda fueron *El Debate* y la Editorial Católica, fundados respectivamente en 1910 y 1912²⁵.

Por tanto, en abierta réplica al proceso de secularización²⁶ y a la irrupción de actores laicos en la vida política, el catolicismo social movilizó a través de sus diferentes manifestaciones a miles de personas, creó estados de opinión y logró condicionar a los gobiernos en cuestiones importantes, contribuyendo a la politización de sus seguidores y a la forja de una identidad común. Porque los católicos, en su deseo de controlar el Estado y de moldear la sociedad a su imagen y semejanza, adquirieron un fuerte compromiso con objetivos seculares, como si se tratara de alcanzar la salvación individual en el otro mundo por medio del ejercicio de la política en éste. Ciertamente, la implicación en primera línea de la Iglesia fue capital para entender toda la movilización conservadora del período y la fuerte significación antiliberal que la caracterizó. El pensamiento católico, los valores religiosos tradicionales y las gentes que asumieron el papel de sus portavoces impregnaron con su particular impronta todos los impulsos antiparlamentarios, corporativos y contrarrevolucionarios del momento, forjando una densa red de vínculos ideológicos, orgánicos y personales. Obviamente, por encima de tales vínculos, esos movimientos respondieron a lógicas e intereses particulares. No estamos hablando de una movilización conservadora monolítica, uniforme y trabada en un frente cohesionado. De lo que hablamos es de un conjunto de impulsos, reactivos o proactivos, con valores y principios

²⁵ J. M. GARCÍA ESCUDERO, *El pensamiento de "El Debate"*, Madrid, BAC, 1938; J. M. GUASCH, *El Debate y la crisis de la Restauración, 1919-1923*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1993.

²⁶ M. SUÁREZ CORTINA (ed.): *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001.

ideológicos comunes, inspirados o en conexión con la cultura política y las instituciones católicas.

Si bien sus raíces temporales son previas, el grueso de toda esa acción colectiva encontró su mejor campo abonado durante los años comprendidos entre el estallido de la Primera Guerra Mundial y el golpe de Estado de Primo de Rivera. Aproximadamente, diez años de una intensidad y un dinamismo político sólo comparables a los años treinta, con la proclamación de la Segunda República, o al período de transición de la dictadura franquista a la democracia, en los años setenta. Agotada la movilización clerical de la primera década del siglo, otras problemáticas y protestas tomaron el relevo a tenor de los nuevos desafíos generados por la coyuntura bélica: la expansión y los estrangulamientos económicos, la eclosión sindical y sus derivaciones violentas, el retorno de los militares a la escena pública, el enquistamiento de la crisis política en el sistema de los partidos dinásticos, la guerra de Marruecos... Este cúmulo de circunstancias explica que los católicos no se mantuvieran impasibles y se implicaran en la arena de la movilización con más ímpetu que nunca, acentuando las aristas de su crítica al régimen liberal y sus instituciones, a los que hacían responsables de todas las convulsiones que azotaban el país.

Pocas fueron las categorías sociales que se situaron al margen de la tremenda sacudida que produjo la *Gran Guerra* en España a pesar de que se mantuviera como país neutral entre los contendientes. De nuevo, las distintas expresiones del catolicismo social adquirieron un protagonismo acentuado. Hasta las mujeres católicas salieron al ruedo masivamente por primera vez²⁷. Pero en último término fueron los sectores católicos más reaccionarios los que acabaron imponiéndose, tanto en el ámbito de las luchas sociales como en el de la movilización política de significación antiliberal. La omnipresencia del marqués de Co-

²⁷ I. BLASCO HERRANZ, *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003, pp. 35-195.

millas detrás de múltiples iniciativas así lo ratificó. Desde la presidencia de la junta central de Acción Católica, aquel personaje dominó con sus directrices y su dinero el conjunto de la política católica, fuera y dentro de las relaciones laborales, durante casi tres decenios. Restringido a un segundo plano el debate clericalismo-anticlericalismo, el catolicismo social se convirtió ahora en un fenómeno claramente contrarrevolucionario, una vez yuguladas desde arriba las iniciativas tendentes a crear un sindicalismo confesional libre. En estos años, aunque el sindicalismo católico continuara siendo una fuerza minoritaria en el mundo laboral, ganó importantes batallas a los socialistas en sectores tales como el ferroviario, el siderúrgico o el hullero²⁸; e igualmente, en el mundo rural fue capaz de articular a los pequeños y medianos agricultores de Castilla, Navarra o Levante, hasta entonces sumidos en una completa apatía organizativa. Por añadidura, si en las zonas de latifundio (Andalucía, Extremadura) y minifundio (Galicia), el sindicalismo católico-agrario no resultó hegemónico, no por ello dejó de apuntalar el éxito de la contraofensiva “antibolchevique” general auspiciada por los grandes propietarios y el ejército. Todo ello sin olvidar la irrupción de los llamados Sindicatos Libres de inspiración carlista en Cataluña, que, aunque ajenos a los dictados de la jerarquía católica, su fundamentación ideológica bebía de fuentes confesionales e integristas. En connivencia con las autoridades militares de la región (los generales Joaquín Milans del Bosch, Miguel Arlegui y Severiano Martínez Anido) y algún segmento del mundo patronal, fueron capaces de poner en jaque al anarcosindicalismo entre 1920 y 1923, situándose a caballo entre los instrumentos propios de la confrontación sindical y los métodos terroristas²⁹.

²⁸ J. J. CASTILLO, *El sindicalismo amarillo en España. Aportación al estudio del catolicismo social español (1912-1923)*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1977.

²⁹ C. M. WINSTON, *La clase trabajadora y la derecha en España, 1900-1936*, Madrid, Cátedra, 1989; F. DEL REY REGULLO, *Proprietarios y patronos. La política de las organizaciones económicas en la España de la Restauración (1924-1923)*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1992; S. BENGOCHEA, *Organització patronal i conflictitat social a Catalunya*, Barcelona, Abadía de Montserrat, 1994.

Los estudios disponibles subrayan la imagen de la movilización conservadora y permiten realizar el seguimiento de sus diversas fuerzas en el ámbito general católico. Hasta la muy apática nobleza, poco proclive a organizarse colectivamente y a participar en la vida pública fuera de los partidos dinásticos, se implicó en la reacción del universo conservador. En 1909 nació el Centro de Acción Nobiliaria³⁰ con el objetivo de encauzar los intereses diferenciados de este grupo social y sus aspiraciones más combativas. Más de trescientos nobles se integraron en sus filas, muchos de los cuales figuraban también como miembros de importantes organizaciones empresariales y confesionales. Para este sector en particular, la guerra constituyó todo un aldabonazo al escenificar el derrumbe de las monarquías más autocráticas de Europa (Grecia, Rusia, Austria-Hungría, Alemania, Turquía...), la irrupción del bolchevismo o la crisis del sistema del turno en el ámbito interno español. Tales parámetros explican por qué la nobleza española en su conjunto comenzara a sentirse amenazada. Conviene no olvidar que el movimiento de la llamada Asamblea de Parlamentarios de 1917 reivindicó la supresión del privilegio otorgado a los Grandes de España de ser miembros del Senado por derecho propio. Ese sentimiento de acoso y derribo lo interiorizaron también otras élites identificadas con el orden social vigente y sus cimientos más tradicionales (jerarquía eclesiástica, militares, grandes empresarios...).

En tal contexto, se entienden las apelaciones de todos esos grupos a la acción y a la unión para contrarrestar la ofensiva de las fuerzas conceptuadas como subversivas. Como también se entiende su implicación en la financiación de todas las iniciativas en defensa del orden social que se sucedieron entonces, ya fuera el asociacionismo patronal, el asociacionismo católico o el movimiento paramilitar de las *guardias cívicas* (los *somatenes*), en cuyos órganos directivos se apreció una numerosa

³⁰ P. C. GONZÁLEZ CUEVAS, "Nobleza y contrarrevolución: El Centro de Acción Nobiliaria (aproximación histórica a un grupo de élite)", en J. TUSELL Y OTROS: *Estudios sobre...*, op. cit., pp. 225-267.

presencia de aristócratas, propietarios y empresarios, al amparo todos ellos de las bendiciones de la jerarquía eclesiástica³¹. Porque como católicos militantes comprometidos se definían la mayor parte de los dirigentes, élites y grupos implicados en esa movilización reactiva.

La progresiva radicalización conservadora, con el catolicismo social en vanguardia, guardó una correlación directa con la intensa movilización sindical que en la guerra y en la posguerra protagonizó la izquierda obrera vocacional o explícitamente revolucionaria, ya fuera en su versión libertaria, socialista o, en mucha menor medida, comunista³². Los sectores conservadores la interpretaron como la antesala de la revolución, la anarquía y el caos, que el Estado liberal se mostraba incapaz de frenar. Como respuesta directa a dicha movilización y bajo un miedo obsesivo al bolchevismo, durante la posguerra se configuró un frente social amplio amparado en un discurso antiliberal y contrarrevolucionario, militarista, corporativo y autoritario. Con tales premisas, la crítica al régimen constitucional y a su clase política estuvo servida, como también el aliento al intervencionismo del ejército, en tanto que garante último de un orden social que se estimaba seriamente amenazado³³. El golpe de Estado de Primo de Rivera engarzó con otros problemas más allá de la agitación social (inestabilidad gubernamental, agitación parlamentaria, el asunto de las responsabilidades por la discutible gestión de la guerra de Marruecos...) ³⁴, pero

³¹ E. GONZÁLEZ CALLEJA y F. DEL REY REGUILLO, *La defensa armada contra la revolución. Una historia de las guardias cívicas en la España del siglo XX*, Madrid, CSIC, 1995.

³² G. H. MEAKER, *La izquierda revolucionaria en España (1914-1923)*, Barcelona, Ariel, 1978.

³³ F. DEL REY REGUILLO, "El empresario, el sindicalista y el miedo", en RAFAEL CRUZ y MANUEL PÉREZ LEDESMA (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 235-272.

³⁴ Aparte de las obras citadas de J. L. Gómez Navarro y S. Ben-Ami, cf. M. T. GONZÁLEZ CALBET, *La Dictadura de Primo de Rivera. El Directorio Militar*, Madrid, Cátedra, 1987 y J. TUSELL, *Radiografía de un golpe de Estado. El ascenso al poder del general Primo de Rivera*, Madrid, Alianza, 1987.

lo que resulta indudable es que la movilización de los católicos y de la ciudadanía conservadora en general contribuyó a minar las bases del régimen constitucional. En este sentido, parece exagerado tildar de “fracaso” el desarrollo de su historia en los decenios precedentes.

Menos aún cabe hablar en términos negativos al evaluar el desarrollo posterior del catolicismo político y social español. Es verdad que la dictadura de Primo de Rivera resultó decepcionante en muchos sentidos para este mundo, al no encontrar cabal respuesta a las muchas esperanzas iniciales depositadas por el grueso de los católicos en ese régimen. No quiere decir esto que la Iglesia no fuera bien cuidada: se le confirió un trato a todas luces privilegiado en muchos ámbitos (en la escuela, en la escena pública, en las esferas del poder). Pero la dictadura no se moldeó plenamente a su imagen y semejanza, de tal modo que el renacimiento católico que esperaban los fieles más combativos, a modo de desquite frente a la relativa postergación sufrida durante el largo régimen liberal, se quedó para tiempos posteriores. En el plano de las relaciones laborales, los intereses católicos sufrieron incluso una manifiesta postergación frente a la prioridad que se confirió a las organizaciones socialistas, que fueron las que coparon con diferencia el grueso de la representación en la Organización Corporativa Nacional. Aun así fue un tiempo de bonanza para la Iglesia, como también lo fueron los decenios anteriores al socaire de la movilización multiforme que sirvió para levantar todo ese cañamazo organizativo –institucional o seglar– que en los años treinta resultaría decisivo para catapultar al catolicismo político a sus más altas cotas en un marco de pluralidad política y competencia democrática abierta³⁵. Sin las redes de sociabilidad impulsadas por la movilización católica iniciada a principios de siglo –redes de por sí variopintas y ajenas a todo monolitismo ideológico– es imposible entender la impresionante y muy

³⁵ F. MONTERO (COORD.), *La Acción Católica en la II República*, Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2008.

rápida irrupción electoral de la CEDA (Confederación Española de Derechas Autónomas) en la primera mitad de los años treinta. Sin esa misma herencia asociativa y el encauzamiento de millones de personas que comportó difícilmente se comprende tampoco la solidez de los apoyos sociales que encontró la sublevación militar antirrepublicana en 1936, por más que la Iglesia católica no tuviera una responsabilidad directa en su trama previa y lanzamiento³⁶, así como el sostenimiento y legitimación del régimen que vino después, con independencia de que las relaciones entre el “Nuevo Estado” franquista y los grupos dirigentes católicos no siempre se desarrollaran en términos completamente idílicos a lo largo de sus casi cuatro décadas de existencia.

³⁶ H. RAGUER, *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil española (1936-1939)*, Barcelona, Península, 2001.

LA PRESENCIA DE LOS CATÓLICOS EN LA VIDA PÚBLICA: ITALIA

RENATO MORO

Universidad Roma Tre

RESUMEN: *Esta reconstrucción de la presencia política y social de los católicos en la historia de Italia de los s. XIX y XX, parte del presupuesto que la respuesta de la Iglesia a los procesos de laicización de las instituciones y de la secularización de la mentalidad y de los comportamientos, sobre todo en Italia, significó la politización del catolicismo. Cultos y símbolos religiosos adquirieron significados políticos; el mito de la «cristiandad» aparecía como un mito político moderno; el Tomismo, en cuanto filosofía oficial, representaba una visión mundial capaz de competir con las demás; y la «doctrina social» codificaba una formación católica como tercer polo alternativo al estamento burgués y al obrero. Las premisas existentes en el conflicto entre catolicismo, laicización, secularización, modernidad y la respuesta a dichas cuestiones condicionaron profundamente todo lo que sucedió a continuación, aunque de maneras muy diferentes, desde la época liberal al Fascismo, y desde éste a la república democrática.*

ABSTRACT: *This reconstruction of the political and social presence of Catholics in 19th and 20th century Italian history starts with the assumption that the response of the Church to the creeping secularization of institutions and the secularization of mentality and*

behavior, especially in Italy, led to the politicization of Catholicism. Religious worship and symbols acquired political meaning; the myth of "Christianity" appears as a modern political myth; Thomism, insofar as official philosophy represented a worldview capable of competing with others and the "social doctrine" codified a Catholic training as a third alternative to the pillars of the bourgeois or the workers. The existing premises in the conflict between Catholicism, secularism, secularization, modernity and the response to these questions deeply affected everything that would follow, albeit in very different ways, from the end of the liberal period to Fascism and to the democratic republic.

È un compito quasi impossibile quello di sintetizzare in poche considerazioni la questione della presenza politica e sociale del cattolicesimo nella storia dell'Italia dell'800 e del '900. Di conseguenza le pagine che seguono intendono offrire solo qualche suggestione e cercare di individuare le caratteristiche delle fasi essenziali dell'evoluzione avvenuta. L'autore si scusa in anticipo con i suoi lettori per la schematicità inevitabile di quanto affermerà.

1. La premessa

L'analisi che dobbiamo svolgere comporta una premessa indispensabile: ed essa è che la risposta del cattolicesimo ai processi di laicizzazione delle istituzioni e di secolarizzazione della mentalità e dei comportamenti, non solamente ma soprattutto in Italia, ha significato la politicizzazione del cattolicesimo.

La Chiesa, alla fine di una storia complessa di rapporto con la modernità politica, decise di rispondere scegliendo la linea intransigente e rifiutando l'ipotesi cattolico-liberale: non solo scelse esplicitamente la controrivoluzione, ma giunse a teorizzare l'esistenza dell'antitesi più radicale tra religione e modernità. Emblematico, da questo punto di vista, è il *Sillabo* che nel

1864 concludeva tutta un'epoca anatemizzando chi affermasse che il papa potesse «riconciliarsi e venire a composizione col progresso, col liberalismo e con la moderna civiltà» da allora. Il cattolicesimo e le rivoluzioni politiche moderne appariranno definitivamente due mondi completamente opposti. La risposta cattolica al processo di laicizzazione dello Stato e di secolarizzazione della società fu infatti il ritorno ad una società ierocratica. L'intransigenza collocava così il cattolico in una sua posizione, originale e antitetica a ogni altra soluzione politica. L'ipotesi, formulata da Émile Poulat, di un conflitto tripolare nel mondo contemporaneo tra borghesia, chiesa e proletariato è probabilmente esagerata; ma certo il cattolicesimo intransigente si proponeva come alternativa sia al liberalismo che al socialismo. Con il trionfo dell'intransigenza cambiava anche l'identità del cattolico: dal fedele si passava al militante. La stessa autorevole «Civiltà cattolica» degli austeri padri gesuiti venne scrivendo frasi estremamente eloquenti sulla necessità della mobilitazione del laicato:

È il tempo delle associazioni, delle coalizioni, dei congressi. Associamoci, coalizziamoci, aduniamoci in congressi ancor noi, se vogliamo fare il bene. Questi mezzi sono, posto lo stato presente della società efficacissimi. Non possiamo noi lasciare che i nostri avversari se ne valgano contra di noi; e noi restarcene infingardi spettatori dapprima, per poscia divenirne spregevoli vittime. [...] Vi sono, egli è vero, altri mezzi, ma sono essi ai di nostri della stessa efficacia contro queste moderne offese? Alle armi nuove dei nostri nemici mal si oppongono le vecchie armi nostre: alle nuove loro evoluzioni poco giovano le vecchie nostre evoluzioni. Armi nuove, evoluzioni nuove bisognano ancora per noi, e se vogliamo vincere per salvar noi, per salvare i nostri fratelli, bisogna prendere dagli avversari stessi e le armi e la tattica.

Nel 1867 Giovanni Acquaderni e il conte viterbese Mario Fani lanciarono un appello ai giovani cattolici (sarà qui che nascerà la prima associazione cattolica italiana, la Società della Gioventù Cattolica). E l'appello fu altrettanto esplicito:

L'idra infernale della framassoneria, peste e vilipendio del nostro secolo, si aggira per le nostre contrade, trionfando e nascondendo i perversi suoi intendimenti sotto mentite sembianze. Essa vorrebbe togliere dai popoli l'idea del Dio vivente per gettarli nel baratro della incredulità e della corruzione. Il fondamento della cattolica Chiesa, la cattedra di S. Pietro, è oggi particolarmente presa di mira. Sopra il papa si scarica oggi la più violenta furia degli assalti della massoneria. Su, leviamoci, o giovani, stringiamoci assieme ed, impugnate quelle armi che la religione concede, forti per la promessa di Dio, combattiamo la guerra del Signore, consacriamo la nostra vita alla difesa del suo Vicario.

Dopo il completamento dell'unificazione, dopo la presa di Roma e la caduta del potere pontificio nasce nel 1875 l'Opera dei Congressi, l'organizzazione che avrebbe raccolto per un trentennio gli intransigenti italiani. Questo fu il suo «programma d'azione»: i cattolici subivano «i fatti compiuti» e non li accettavano; anzi, intendevano protestare «contro tutto ciò che si è compiuto di iniquo e di ingiusto» (e cioè, «Chiesa spogliata, vescovi cacciati dagli episcopî, disconosciuta la loro giurisdizione ed invilita la loro autorità, Ordini religiosi soppressi, Seminari chiusi, chierici anzi sacerdoti e persino vescovi costretti alle armi, clero perseguitato e trascinato nel fango da una stampa corruttrice della fede e della morale, i santi giorni festivi impunemente profanati, la libertà d'insegnamento inceppata o spenta, il disordine amministrativo ed economico giunto al sommo dell'ingiustizia e della confusione»). «Come cattolici e come cittadini – spiegava in conclusione il programma – useremo tutti quei mezzi legali che ci vengono consentiti per riparare gradatamente con fermezza e costanza a tanto diluvio di mali». Nasceva insomma un movimento cattolico in difesa della Chiesa: «Noi – avrebbe affermato uno dei suoi esponenti, Giuseppe Sacchetti, nel 1877 – non siamo più soldati che combattono alla spicciolata, come bande volanti in guerra irregolare, ma legionari di un solo esercito, che avanza ordinato, compatto, pieno di disciplina e di ardore, pronto non più a povere avvisaglie, ma alla giornata campale».

In Italia, inizialmente, non ci fu un partito cattolico, e cioè il massimo livello di politicizzazione del cattolicesimo, ma anche in Italia, e forse soprattutto in Italia, la politicizzazione della religione si affermò prepotentemente. Il movimento cattolico era a carattere laicale ma rigidamente subordinato alla gerarchia, era papale, popolare, sociale. Culti e simboli religiosi acquistavano significati politici. Lo hanno dimostrato con chiarezza le molte ricerche sull'evoluzione del culto del Sacro Cuore o dell'idea della regalità di Cristo. La stessa pietà mariana, con l'invocazione a Maria *Auxilium christianorum* come insuperabile difesa contro le insidie della rivoluzione o con l'insistenza, in una rigida chiave intransigente, sul significato apocalittico delle ripetute apparizioni della Madonna, acquistava valenze politiche. I pellegrinaggi romani, segno di devozione al papa, o i grandi pellegrinaggi ai vari santuari italiani, di Loreto, di Monte Berico, di Monte Senario, o gli innumerevoli pellegrinaggi diocesani, manifestazione secolare di religiosità profonda delle masse popolari italiane, divenivano sempre più anche manifestazioni di un'identità alternativa, volontà di mostrare al mondo la realtà pubblica della fede in tutti i suoi aspetti morali, civili e politici; ed enorme era l'impressione che i partecipanti ricavano da processioni, canti, inni, sventolio di bandiere, preghiere collettive. Per gli intransigenti – come ha notato acutamente uno storico della Chiesa italiana, Silvio Tramontin – i pellegrinaggi assolvevano la funzione che gli scioperi avevano per il nascente movimento socialista: entusiasmano le masse per la causa della religione e del papa, mantenevano vivi in esse gli ideali della fede, manifestavano quest'ultima di fronte alla collettività nazionale.

Il cattolicesimo si forgiava di suoi *miti ideologici*, innanzitutto quello della «cristianità» e di una *Weltanschauung* in grado di competere con le altre (il tomismo come «filosofia cristiana» ufficiale, la «dottrina sociale»). Il movimento cattolico si radica come forma di espressione e di tutela di una parte di società minacciata dall'accelerazione del progresso. Esso non rappresentava infatti solo la difesa dei diritti conculcati del papato, ma

anche la difesa di un mondo precapitalistico e rurale, portatore di valori religiosi, morali e culturali minacciati dalla nuova realtà politica ed economica. Le idee "fuori moda" dei promotori dell'associazionismo cattolico, il rifiuto dell'urbanesimo e del mondo della fabbrica, l'esaltazione della campagna e delle sue virtù tradizionali, collocavano i cattolici al margine delle linee portanti dello sviluppo di una moderna società industriale ma permettevano loro di farsi interpreti del dramma della società rurale, della miseria del mondo contadino, del generale stato di insoddisfazione e di malessere di ceti che si sentivano al di fuori del processo di unificazione politica ed economica nazionale e che protestavano contro l'accentramento burocratico e amministrativo. Anche il pregiudizio contro chi fosse di religione diversa (contro gli «acattolici», come venivano definiti gli ebrei e i protestanti) si politicizzava, laicizzandosi. Esso era ormai funzionale non tanto alla pastorale (che pericolo pastorale poteva venire dalle percentuali irrisorie di ebrei e protestanti italiani?) ma alla battaglia anti-laicista: assumeva così anch'esso significati politici ed entrava in rapporto con il nazionalismo e l'anticapitalismo acquisendo connotazioni ideologiche.

Della complessiva politicizzazione del mondo cattolico è una prova indiretta ma evidente anche il fenomeno nuovo, e tipico esclusivamente dei paesi cattolici, dell'anticlericalismo. Anch'esso è un fenomeno che si manifesta solo nell'età contemporanea, perché esso non esisteva nella vecchia struttura trono-altare. L'anticlericale non è più l'ateo o il "libero pensatore" in quanto tale, ma il protagonista di un fenomeno politico: «Dio» e «anti-Dio» sono ormai diventati slogan di contrapposizione civile e politica. Nel 1869 si aprì a Napoli, in contemporanea con l'assemblea ecumenica romana, un «Anticoncilio» che vide la partecipazione di liberali, democratici, mazziniani, garibaldini, massoni, uniti dalla comune avversione al mondo ecclesiastico. E in questi anni si moltiplicarono le tumultuose e rumorose manifestazioni degli studenti liberali (nel 1876 contro l'adunanza della Lega O' Connel o contro la terza assise di Bologna dell'Opera dei Congressi). Sono questi gli anni del tenta-

tivo di assalto alla salma di Pio IX nel 1881 o della celebrazione in chiave anticlericale del centenario dei Vespri siciliani (1882) come della morte di Garibaldi; sono gli anni della sospensione dai pubblici uffici dei funzionari che avessero firmato petizioni favorevoli alla libertà del papa o contro il divorzio, degli incidenti contro i pellegrini francesi a Roma nel 1891; sono gli anni dei monumenti ad Arnaldo da Brescia, a Giordano Bruno, a Paolo Sarpi, intesi come denunce dell'oscurantismo clericale e assieme sfida ai cattolici, e della solenne celebrazione del XXV anniversario di Porta Pia. Addirittura la partecipazione alla messa domenicale – come ha notato Pietro Stella – acquistò in Italia, nel quadro dei conflitti introdotti dalla nascita dello Stato unitario, il valore non di semplice adempimento di un precetto ecclesiastico ma di segno politico di adesione al «clericalismo»; con la conseguenza speculare che finiva invece per disertare la chiesa chi era in contrasto non tanto con il messaggio religioso ma con i messaggi antiliberali e antiunitari lanciati dal pulpito.

La premessa è dunque fondamentale. Tutto ciò che seguirà, pur in forme profondamente differenti – dall'età liberale, al fascismo, alla repubblica democratica –, discenderà dalle premesse gettate nel conflitto tra cattolicesimo, laicizzazione, secolarizzazione, modernità e dalla risposta ad esso trovata.

2. Il liberalismo

A partire dalla fine del XIX secolo il cattolicesimo si contrapporrà al liberalismo in nome di due principi nuovi: la «question sociale» e la democrazia.

L'attenzione ai problemi sociali di una parte almeno degli intransigenti (i più giovani) cominciò a precisarsi come un valore in sé, come uno degli scopi principali dell'azione dei cattolici nella vita pubblica, e non più come uno dei tanti aspetti della battaglia antiliberalista o come un dovere di coscienza del singolo di fronte alle disavventure del prossimo più sfortunato. La nuova

sensibilità dei giovani «cristiano sociali» diede luogo tuttavia a un conflitto interno e di conseguenza determinò uno sviluppo debole e non coordinato anche dopo la *Rerum novarum*: più verso le campagne e il movimento delle casse rurali e cooperative che verso le Camere dei lavoro e la realtà operaia. Il movimento cattolico organizzato si avviò così in una direzione che gli sarebbe rimasta sempre caratteristica: quella di avere – come scriverà molti anni dopo lo stesso padre Agostino Gemelli, primo rettore dell'Università Cattolica, all'«ultimo dei cattolici liberali», il giurista Arturo Carlo Jemolo –, a differenza del movimento francese che aveva «una gran testa senza corpo», «un gran corpo con piccolissima testa». Tuttavia, pur con questi limiti, il successo organizzativo fu innegabile. Sulla «Critica sociale» di Filippo Turati, Gaetano Salvemini scriveva nel 1898:

La critica, che i cattolici fanno al regime vigente, ha sulla critica socialista il pregio di essere semplicissima e accettabile da tutti senza il bisogno di alcuno sforzo intellettuale. Perché le cose vanno male? Perché il governo è cattivo. Chi di noi, quando eravamo bambini, non ha fatto questo chiarissimo ragionamento? E perché il governo è cattivo? Perché gli uomini, che ne fanno parte, sono cattivi. E chi sono questi uomini che ci governano? I liberali. Dunque le cose vanno male, perché ci governano i liberali. Prendete un piccolo proprietario semianalfabeta, fanatico del suo pezzo di terra, assillato ogni due mesi dall'agente delle tasse, avvezzo ad aspettarsi tutto dall'alto e fategli questo ragionamento, e diventerà tutto vostro. Cercate invece di fargli capire che, se il governo è cattivo, è cattivo perché in mano della classe capitalistica, e che il capitalismo è una conseguenza della proprietà privata, e che la sola via per migliorare le condizioni di tutti è la sostituzione della proprietà collettiva alla privata, e quel disgraziato crederà di aver da parlare con un matto o con un assassino.

I cattolici rappresentano ormai un universo autonomo, separato e indipendente rispetto all'Italia liberale, con un fiero patriottismo associativo che sentiva l'organizzazione sociale

cattolica – appunto – come una “contro-società” in grado di supplire alle deficienze e ai limiti dello Stato. Ma proprio questa immersione sociale avrebbe avuto conseguenze di ancora più vasta portata e che pochi allora avrebbero potuto immaginare. Dominava allora una concezione della Chiesa rigidamente gerarchica, che non riconosceva al laicato alcun diritto, se non quello di ricevere dalla autorità ecclesiastica le indicazioni circa i mezzi della sua santificazione, ma essenzialmente il dovere di ubbidire e di sovvenire alle necessità della Chiesa. L’impegno progressivo degli stessi laici in una attività che sempre più appariva come loro propria avrebbe invece avviato un processo che avrebbe finito per cambiare non solo il loro ruolo di fatto e il modello associativo delle organizzazioni in cui operavano, ma la stessa dottrina che vi era annessa e, alla fine, la stessa ecclesiologia.

Altrettanto centrale la questione democratica. Nell’esperienza nuova dei «democratici-cristiani» di Romolo Murri la democrazia non era più strumento di una restaurazione teocratica ma – come diceva Murri stesso – «esito di un progressivo elevarsi della coscienza individuale verso una più matura consapevolezza delle sue responsabilità sociali». L’emergere dell’ondata rivoluzionaria socialista ebbe così un effetto in campo cattolico, per certi versi, paradossale: mentre si attutiva il vecchio contrasto tra transigenti e intransigenti, si accentuava, e profondamente, quello nuovo tra conservatori e democratici, finendo per dare una fisionomia inedita al movimento cattolico italiano. Come osservò nell’agosto del 1900 un altro protagonista di questa stagione, Luigi Sturzo, la distinzione fondamentale nel laicato cattolico era ormai quella tra «democratici cristiani» e «conservatori cattolici». Finiva così l’Opera dei Congressi e maturava l’impianto di quello che sarebbe rimasto per tutto il nuovo secolo il movimento cattolico. Nell’estate 1905, nell’enciclica *Il fermo proposito*, papa Pio X ne tracciò le linee direttive attorno al programma di «restaurare ogni cosa in Cristo» che aveva scelto come motto del suo pontificato. Gli obiettivi dell’*azione cattolica*, ovvero *azione dei cattolici*, come il papa

programmaticamente la chiamava, erano descritti come amplissimi e venivano definiti prescindendo ormai completamente dalla difesa della chiesa ma come volti al disegno della restaurazione di una «civiltà cristiana»:

[...] combattere con ogni mezzo giusto e legale la civiltà anticristiana; riparare per ogni modo i disordini gravissimi che da quella derivano; ricondurre Gesù Cristo nella famiglia, nella scuola, nella società; ristabilire il principio della autorità umana come rappresentante di quella di Dio; prendere sommamente a cuore gli interessi del popolo e particolarmente del ceto operaio ed agricolo, non solo istillando nel cuore di tutti il principio religioso, vero fonte di consolazione nelle angustie della vita, ma studiandosi di riasciugarne le lagrime, di raddolcirne le pene, di migliorarne la condizione economica con ben condotti provvedimenti; adoperarsi quindi perché le pubbliche leggi siano informate a giustizia, e si correggano o vadano soppresse quelle che alla giustizia si oppongono; difendere infine e sostenere con animo veramente cattolico i diritti di Dio in ogni cosa e quelli non meno sacri della Chiesa.

Queste due tendenze, quella verso un cristianesimo sociale e quella verso un cattolicesimo democratico, troveranno completamento dopo la seconda guerra mondiale con la nascita del Partito Popolare Italiano (PPI). Un grande storico italiano di ispirazione assolutamente laica come Federico Chabod ha giudicato la fondazione del PPI l'«avvenimento più notevole della storia italiana del XX secolo» in quanto esso rappresentava «il ritorno ufficiale, massiccio dei cattolici nella vita politica italiana». Anche secondo lo stesso Sturzo, l'importanza storica del PPI stava nell'aver fatto per la prima volta dei cattolici una forza attivamente protagonista della vita politica italiana, nell'aver condotti a partecipare ad essa «senza riserve e senza sottintesi», nell'aver posto definitivamente fine alla «lotta negativa dei cattolici allo Stato unitario». In effetti, il PPI fu un moderno partito extra-parlamentare e «di programma», «segnato da una spiccata impronta ideologica e da una sua base organizzativa di massa»,

con una innovativa intuizione del ruolo centrale che in una moderna società erano destinati ad assumere i ceti medi; fu portatore di una piattaforma precisa e che si proponeva come immediatamente riformatrice delle carenze dello Stato liberale; lottò contro il centralismo e il «trasformismo» della classe dirigente liberale; chiese un ampliamento delle basi sociali dello Stato e l'inserimento in esso del peso e delle esigenze delle masse popolari; propose una nuova concezione del ruolo del laico nella società contemporanea. Sturzo sottolineò con forza più volte che non si era cattolici sul piano politico assumendo «la ragione di cattolico», ovvero la funzione «di armata permanente delle autorità religiose, che scendono in guerra guerreggiata». Sul terreno politico, cioè, il PPI non si qualificava per la difesa dei diritti della Chiesa, ma immergendosi nei conflitti della società moderna per la realizzazione di una condizione umana piena.

Non bisogna tuttavia esagerare il valore di “modernizzazione” presente nell’esperienza popolare. Mancò ad essa il tempo necessario per produrre effetti ed evidenti furono anche i limiti di comprensione della moderna società industriale che ebbe il partito di Sturzo (dall’estraneità al mondo della fabbrica al perdurante ruralismo). Se è innegabile che il PPI fu un partito di massa, esso non fu, come notò già a pochi anni di distanza Stefano Jacini, a differenza del partito fascista e di quello socialista, un partito «di piazza», fu cioè restio ad esercitare tutto il peso che la sua organizzazione avrebbe comportato. La stessa “aconfessionalità” teorica del partito fu contraddetta nella pratica sociale «dalle frequentissime giustapposizioni di persone, di strutture e di atteggiamenti tra partito e movimenti ecclesiali». Come ha notato Agostino Giovagnoli, il partito fu caratterizzato da una decisiva debolezza al Sud, nonostante il suo programma essenzialmente meridionalista, e al Nord, dove la sua intransigenza elettorale (il rifiuto di alleanze con i liberali e i nazionalisti) faceva fatica a inserirsi nella mentalità di un cattolicesimo spesso ancora fortemente conservatore. Insomma, il PPI fu partito di minoranza, attendato in un’Italia sostanzialmente ostile

qual era l'Italia laica rispetto alla forza cattolica che veniva da sessant'anni di assenza dei cattolici dalle aule parlamentari. La sua esperienza finì così per avere – come ha notato Pietro Scoppola nella sua classica sintesi del 1957 – un valore culturale più che politico e manifestò una strutturale incapacità di qualificare la presenza politica della maggioranza dei cattolici. In sintesi potrebbe dirsi che, come ha osservato Gabriele De Rosa, il popolarismo abbia rappresentato più la conclusione della vicenda apertasi con il 1870, l'approdo estremo cioè della vicenda del *non expedit*, abbia significato essenzialmente l'immissione sul piano strettamente civile e politico delle migliori eredità del movimento cattolico precedente piuttosto che l'inizio di una storia di presenza nuova.

3. Il fascismo

Non si insisterà mai abbastanza sul valore di cesura rappresentato nella storia dell'Italia contemporanea dall'avvento del fascismo anche per quanto riguarda il cattolicesimo. La realtà cattolica del 1922 è profondamente, strutturalmente, diversa da quella del 1943. Scomparsa sotto il colpo del totalitarismo fascista la rete organizzativa cattolica che per più di cinquant'anni di Stato unitario, e fino al popolarismo, aveva innervato le strutture del movimento cattolico tradizionale, essa venne sostituita da un'Azione Cattolica che conobbe un nuovo sviluppo e divenne il fulcro della presenza dei cattolici nella società. Si trattava ora di una organizzazione centralizzata, unitaria, basata sulla valorizzazione delle risorse provenienti dal laicato, caratterizzata da una natura esclusivamente "religiosa" e da una ripetuta riaffermazione di un proprio fondamentale "agnosticismo" in campo politico. Tuttavia, proprio essa rappresentava, sul piano oggettivo, un progetto politico alternativo e concorrenziale rispetto a quello che era stato proprio del partito cattolico. L'Azione Cattolica Italiana (ACI) sin dai primi anni del primo

dopoguerra ripropose un modello di ri-cattolicizzazione della società che non poteva non essere conflittuale con quello del PPI, finché il partito esistette, perché proprio essa tendeva a costituirsi come “partito della Chiesa” alternativo ad ogni altro. Quando il regime fascista si costruì e il PPI scomparve, il concentramento delle forze cattoliche al suo interno fece sì che, nonostante i vincoli apolitici imposti ai suoi militanti, fu all'interno dell'ACI che tesero a costituirsi vere e proprie correnti politico-culturali che si affrontarono sulla base di progetti alternativi e conflittuali. Cattolici-democratici, cattolici filo-fascisti, cattolici afascisti si confrontarono, anche aspramente, al suo interno. Il clima che a lungo vi si visse tornò ad essere per molti versi simile a quello dell'intransigentismo ottocentesco, a quello di una “preparazione nell'astensione” dei cattolici.

Fu all'ombra di questa nuova Azione Cattolica che il cattolicesimo italiano realizzò la sua “modernizzazione”. Il fascismo sembrava offrire una via alla trasformazione della società moderna, che evitava i principali “costi” religiosi della secolarizzazione e che, anzi, pareva potersi accompagnare con l'esaltazione dei valori tradizionali della società, e in particolare della tradizione cattolica. Di conseguenza, nella mentalità collettiva del cattolicesimo italiano si diffuse l'idea, favorita proprio dalla situazione creata dal regime fascista e in particolare dalla sua politica religiosa, di essere di fronte a una inversione di tendenza di portata storica, l'idea che il Novecento rappresentasse la contraddizione speculare dell'Ottocento laico, massonico ed anticlericale, che si fosse alla fine della tendenza secolare all'emarginazione del cattolicesimo e della Chiesa, alla fine dell'epoca in cui i cattolici erano stati costretti a difendersi e agli albori, invece, di un'epoca nuova di «rinascita cattolica». Ci si convinse, insomma, della possibilità di uno spozalizio tra cattolicesimo e «tempi nuovi»: e difatti quello di «amare il nostro tempo» sarebbe divenuto uno degli *slogans* più diffusi nell'associazionismo giovanile cattolico alla vigilia della seconda guerra mondiale. Parallelamente si modificò anche in profondità il rapporto con lo Stato. Anche in questo caso fu decisivo

il rapporto con il regime fascista, e soprattutto la Conciliazione. Da un lato, essa faceva cadere ogni antica distinzione tra cattolici e laici in rapporto allo Stato, con la relativa radicale attenuazione della chiusura laicista alla penetrazione cattolica in certi ambienti; dall'altro, essa portava all'abbandono, da parte cattolica, di molte preclusioni e riserve mentali nutrite verso lo Stato stesso. Anzi, il mondo cattolico si impegnava, da allora, in un assiduo e tenace sforzo, vera e propria inesausta guerra di posizione, per "cristianizzare" definitivamente il regime, per realizzare il modello di uno Stato cattolico-nazionale. In più, lo stesso accentuato statalismo fascista e lo stesso confronto ravvicinato con i problemi politici, economici e sociali, avvenuto per la prima volta, per tutta una generazione di cattolici, non nelle strutture del movimento cattolico ma in quelle pubbliche, portarono a una decisiva «statalizzazione» della cultura cattolica. Altrettanto decisive furono le novità che il ventennio fascista introdusse nel rapporto tra cattolicesimo italiano e idea nazionale. Per quanto papa Pio XI condannasse più volte e con forza ogni forma di "nazionalismo esagerato", dopo il Concordato si impose un'idea di «religione nazionale» che fece sì che la "cultura della nazione" entrasse nel cattolicesimo così come il cattolicesimo entrasse nella "cultura della nazione". Quello di un'Italia «fascista e cattolica» divenne del resto uno dei luoghi comuni più ricorrenti della propaganda del regime, facendo anche del cattolicesimo del ventennio il promotore di un modello di "italianità" per certi versi comune, ma per altri alternativo e concorrenziale rispetto a quello fascista. Si pensi al ruolo inedito di Dante e San Francesco come «padri della patria», a Roma promossa a simbolo della «civiltà cristiana» come della «civiltà italiana», al richiamo al medioevo cristiano e comunale (con espliciti richiami al simbolo del Carroccio), al valore nazionale, latino e anti-germanico dato alla Controriforma, al significato nazionale che assunsero alcune festività religiose, allo stretto rapporto che si venne a istituire tra cattolicesimo ed espansione italiana nel mondo (le missioni, l'Oriente, la Palestina). Insomma, si assistette a un accentuato processo di «nazio-

nalizzazione della fede». Il cattolicesimo avviò anche un nuovo e inedito rapporto con la società di massa. Nella competizione educativa con il fascismo, specie nei rami giovanili, i metodi di mobilitazione, di formazione, di coinvolgimento facevano ricorso, sempre più spesso, alle moderne forme organizzative e simboliche di aggregazione di massa. Si cominciava a parlare senza alcun disagio di un “totalitarismo cattolico”, spirituale – naturalmente – e non politico, ma che orientava comunque il militante cattolico ad una «formazione integrale» (oltre che di un «cattolicesimo senza aggettivi», formula di eredità intransigente, si parlava ora spesso di «cattolicesimo integrale») e che portava a una concezione che faceva della Chiesa l’orizzonte totale, proponendola come ambito educativo totalizzante.

In questo contesto va compreso il successo pedagogico cattolico e il conseguente processo di formazione di una nuova classe dirigente. Il modello educativo praticato dalle organizzazioni del regime era evocativo, coinvolgente e affascinante, dinamico e sportivo, vitalistico e a suo modo “religioso” ma poco sensibile alla dimensione dell’interiorità ed alla paziente costruzione della persona. Viceversa, stava proprio qui il segreto della forza della Chiesa e della pedagogia culturale e religiosa praticata in genere dall’associazionismo cattolico. Gli informatori e le spie della polizia fascista del resto non ebbero dubbi: le associazioni dell’Azione Cattolica, in particolare quelle rivolte ai giovani intellettuali, e cioè quella degli studenti universitari (la FUCI) e quella dei Laureati, avevano una relativa consistenza numerica ma rappresentavano per il regime un pericolo potenziale enorme; dopo lo scioglimento dei partiti politici, nessuna associazione politica era sopravvissuta se non quelle fasciste, nessuna aveva potuto procurarsi adepti e dirigenti; nessuna aveva potuto mettere in contatto i proprio quadri e le masse; c’era però, appunto, l’Azione Cattolica, unica associazione non fascista di massa ammessa dalle leggi del regime: ed essa rappresentava il potenziale «agglomerato politico del futuro» che, in caso di una improvvisa crisi del regime, avrebbe potuto «presentare chiaramente alla luce del sole una importante massa di

gregari e una notevole completa inquadratura di intellettuali»; in un paese dove, dopo una eventuale caduta del fascismo, «la scuola politica» sarebbe stata «resa praticamente nulla», solo i cattolici insomma, attraverso il coordinamento tra le loro organizzazioni di massa e le loro organizzazioni di *élite*, avrebbero potuto prevalere. E in effetti, con De Gasperi, giunsero a occupare posizioni di responsabilità e di vertice, accanto ai vecchi popolari che avevano combattuto tra le file dell'antifascismo o si erano ritirati a vita privata negli anni del regime, gli esponenti di una nuova classe dirigente formata nell'associazionismo cattolico durante il fascismo con un proprio profilo peculiare.

4. La democrazia

I “giovani” rappresentarono così nella stessa DC una nuova componente che si contrapponeva per sensibilità culturale e politica, per mentalità – potremmo dire – al gruppo ex-popolare dei fondatori, di matrice sturziana. E la presenza di questa componente fece emergere una vera *querelle* generazionale tra “giovani” e “anziani” (come diceva lo stesso *Programma della Democrazia cristiana* diffuso clandestinamente nel 1943). Gli ex-popolari tendevano a guardare con sospetto ai giovani come infettati in qualche modo dal fascismo; i giovani si sentivano portatori di esperienze e di una cultura più “moderna” che i nomi di Sturzo e De Gasperi non erano più in grado di esprimere e di rappresentare. Il programma di questi ultimi aveva spesso un carattere “rivoluzionario” in cui erano fortemente presenti venature anticapitalistiche, era orientato a una concezione della democrazia in cui si insisteva sulla sua natura educatrice più che sulle regole del gioco ed il pluralismo. La loro stessa idea della DC come partito “programmatico” aveva un senso assai diverso da quello sturziano, perché sottintendeva essenzialmente un'intenzionalità progettuale più che un tentativo di concreta definizione di precisi e limitati punti pro-

grammatici. I giovani inoltre preferivano il modello francese di presenza politica dei cattolici che, sulla scia di Maritain, a differenza degli ex-popolari formatisi nell'ammirazione di quello tedesco. Soprattutto, formatisi durante il fascismo, essi condividevano uno statalismo accentuato, che insisteva, al contrario di un De Gasperi, non sulla necessità di riportare lo Stato *super partes*, ma sul ruolo di promozione, di mediazione, di iniziativa delle strutture pubbliche, sulla necessità per lo Stato contemporaneo di superare il dualismo Stato-società, e quindi politica-amministrazione, per realizzare un modello fondato sul primato dell'indirizzo politico.

Tutto ciò fornisce un primo dato fondamentale: la DC realizzò, per la prima volta, l'“unità partitica” dei cattolici, ma con profondissimi condizionamenti. Essa non costituiva più, come nella tradizione sturziana, “un partito di cattolici”, ma non era nemmeno “il partito dei cattolici” che certi settori del mondo cattolico avrebbero ora voluto perché continuava a essere caratterizzata da una profonda disomogeneità politica e culturale. L'unità politica veniva concepita infatti da quasi tutte le sue componenti come un'unità temporanea, legata alla particolare situazione del dopoguerra; e la stessa gerarchia ecclesiastica tese ad ammettere che, in linea teorica, il pluralismo fosse la regola di espressione politica dei cattolici e l'unità l'eccezione. Insomma, la DC nacque, sin dall'inizio, come partito “di mediazione”, trovando, attraverso l'azione di Giovanni Battista Montini, sul terreno dell'associazionismo cattolico, e di Alcide De Gasperi su quello dei vecchi popolari, un terreno indispensabile di compromesso. Significativa è del resto, da questo punto di vista, tutta la difficilissima scelta del nome del partito, rimasta a lungo irrisolta ed incerta (risulta ancora non definita nell'autunno 1943). La scelta del riferimento alla “democrazia cristiana” indica del resto non solo la scelta di un terreno neutro e meno compromesso agli occhi dei giovani rispetto all'esperienza sturziana, ma soprattutto la necessità di rifarsi all'idea toniolina di un blocco popolare democratico che presentava una forte matrice conservatrice, molto lontana dall'inclinazione antimodera-

ta e intransigente, di opposizione anti-liberale, del PPI. Tutto ciò significò che l'approdo alla DC degasperiana per una larga fetta del cattolicesimo italiano, quello più giovane, fu tutt'altro che naturale, tutt'altro che scontata, e avvenne invece in ritardo e in modo assai "tortuoso" (spesso determinata da una forte spinta delle autorità ecclesiastiche ad inserirsi nel nuovo partito), come dimostra innanzitutto i casi dei due "cavalli di razza", Fanfani e Moro. Significò anche che l'Azione Cattolica continuò a mantenere per un certo periodo una sua autonomia politica dal partito, tanto che essa finì in certi momenti per rappresentare il potenziale fulcro di una alternativa alla DC, orientata verso il blocco conservatore e quindi più omogenea agli orientamenti della gerarchia ecclesiastica.

Il secondo dato fondamentale del nuovo periodo che va registrato è però il fatto che questa profonda disomogeneità politica della DC ed i limiti sostanziali dell'unità realizzatasi attorno ad essa nel mondo cattolico, invece che elementi di debolezza, divennero, nella situazione dell'Italia della transizione alla democrazia, elementi di forza. Essi diedero, innanzitutto, alla DC capacità straordinaria di rappresentare un ponte insostituibile tra pre-fascismo e post-fascismo. I cattolici si presentano come una forza di rottura e assieme di continuità, come la più consistente alternativa al totalitarismo, il più solido baluardo dei diritti della "persona", che era sembrata incarnarsi nella resistenza della Chiesa. I cattolici proponevano un modello di sviluppo controllato che bilanciava le esigenze della modernizzazione con la consapevolezza della peculiarità dell'arretratezza italiana, che vedeva nello Stato lo strumento per attutire ed alleviare i principali costi dello sviluppo. I cattolici rappresentavano una delle forze "anti-risorgimentali", forze estranee e antitetiche rispetto alla gestione dello Stato italiano, prima liberale e poi fascista, che si proponevano di rinnovarne profondamente strutture, contenuti, uomini ma, allo stesso tempo, non rivoluzionaria e puramente contestativa, ma come una forza conservatrice, profondamente interessata alla centralità dei valori di autorità. Da questo punto di vista, lo stesso relativo

“agnosticismo istituzionale” della DC di fronte alla scelta fra monarchia e repubblica non appare tanto come il frutto di una felice scelta tattica, quanto come il risultato di una complessiva collocazione del cattolicesimo italiano in rapporto al paese. Di fronte al passato fascista, i i democratici-cristiani raccoglievano ora una fetta consistente dell’opposizione popolare al fascismo, che era stata essenzialmente opposizione alla guerra; dunque non uno dei settori dell’antifascismo “storico”, ma portatori di un proprio antifascismo, di carattere più morale che politico, in profonda sintonia con il processo di distacco dal regime maturato in ampi settori della società italiana. Proprio per questo il partito dei cattolici poteva rappresentare un punto di approdo e di continuità per quella piccola e media borghesia, uscita sbandata, delusa, priva di valori e di una vera identità dalla crisi definitiva di quel regime in cui si era così a lungo identificata. I cattolici infatti si facevano portatori anche di un diverso stereotipo di italianità, quello di un italiano semplice, modesto, umile, lavoratore, generoso –cattolico, appunto–; un modello più “debole” certamente di quello fascista, ma assai diffuso, che rompeva con i miti del passato ma garantiva, allo stesso tempo, una continuità più profonda con la storia italiana. Soprattutto, esso tendeva ad agire come una sorta di vera e propria “auto-assoluzione” collettiva, risparmiando al paese meno consolanti esami di coscienza sulle sue responsabilità passate.

Il terzo dato fondamentale del dopoguerra è che la DC trasse molta parte della sua forza dalla sfida comunista e dal quadro sempre più irrigidito della guerra fredda e che questo ripropose una nuova versione della politicizzazione del religioso nella presenza pubblica. Vennero addirittura politicizzate le chiese, in senso stretto. Un solo esempio. Nell’ottobre 1952 una nuova chiesa venne inaugurata in Via Prenestina, uno dei quartieri della periferia romana. L’ambiente era piccolo-borghese e popolare. Il denaro veniva dall’Azione Cattolica Italiana, e in particolare dalla Federazione Uomini Cattolici guidata da Luigi Gedda, che celebrava così il suo trentesimo anniversario. La chiesa fu consacrata a San Leone I, il papa che sconfisse Atti-

la, San Leone Magno. La sua architettura ricordava le antiche basiliche paleocristiane e difatti, nell'abside, brillava un grande mosaico. Il suo stile era molto diverso da quelli di Santa Maria Maggiore, San Paolo o San Giovanni in Laterano: era molto vicino piuttosto ai molti mosaici monumentali della "pittura sociale" dell'epoca fascista, a quelli per esempio di Mario Sironi, Carlo Carrà o Massimo Campigli. Ne era autore una figura anch'essa simbolica della Guerra Fredda: un artista cattolico ungherese, János Hajnal, costretto lasciare il suo paese nel 1948 come esule anticomunista. Il mosaico mostra il papa che fermava Attila, il barbaro, alle soglie della città santa. Come in ogni basilica paleocristiana, l'arco trionfale è decorato a mosaico. Nella sua parte superiore dominano le seguenti parole: «ACTIO CATHOLICA PRAESIDIUM ECCLESIAE ET PATRIAE», dettate dallo stesso Gedda, ormai divenuto presidente nazionale dell'Azione Cattolica. Al centro, è rappresentato un ponte con il monogramma di Cristo costituito da quattro grandi arcate sotto le quali scorrono quattro fiumi (i fiumi dell'Eden così come dei Vangeli). A sinistra, separata dalla scritta «ECCLESIA», una donna legge un testo davanti a quattro figure che rappresentano gli evangelisti. A destra, separata dalla scritta «FAMILIA», una madre e un padre accudiscono un neonato in una scena domestica. Nella parte inferiore dell'arco, a sinistra, con la scritta «LABOR», una figura maschile porta sulle spalle un cesto di pietre e ha una cazzuola in mano, mentre sullo sfondo si vedono le mura e gli archi di una città. A destra, con la parola «PATRIA», una figura femminile turrita, in fronte a una torre, porta nella mano destra un pane e nella sinistra una spada. In fondo, il mosaico si chiude con alcune parole di papa Pio XII: «Abbiate sempre vivo nella mente e nel cuore l'ideale non solo della difesa, ma della conquista». Il simbolismo è chiaro: la chiesa richiede un trionfo sociale; il suo dominio include non solo la famiglia, ma il lavoro e la nazione. Il mosaico della chiesa di San Leone dichiara che non bisogna fare alcuna distinzione tra la vita pubblica e quella privata, tra convinzioni individuali e condotta sociale e politica, perché entrambe le sfere apparten-

gono alla chiesa. Il cattolicesimo –questo il messaggio– non si limiterà a governare la società; la trasformerà integralmente in una società cattolica. Il mosaico di San Leone afferma che solo in cattolicesimo romano, inteso come papato, può fermare la barbarie (cioè il comunismo) e difendere la civiltà.

Anche la pace venne politicizzata: l'argenteo ramo d'ulivo venne contrapposto alla mimosa gialla, la colomba biblica a quella di Picasso, le invocazioni alla *Regina pacis* alla campagna comunista delle "campane della pace". E politicizzate furono persino maternità e infanzia: se i manifesti comunisti mostravano donne e bambini minacciati dalla Guerra, quelli democristiani li mostravano minacciati dai carri armati sovietici. Nel 1949 il terzo congresso nazionale della social-comunista UDI si aprì con lo slogan: «Per il futuro dei nostri bambini, per la libertà e il progresso d'Italia: No alla Guerra! Due anni di lotta per la pace, la libertà, il lavoro e la salvezza dell'infanzia». Sul fronte opposto una lettera pastorale dei vescovi della Toscana del 1950 era dedicata a: «Salviamo l'infanzia», contro l'azione comunista

5. Il post-Concilio

La svolta principale della nostra storia è avvenuta, dunque, probabilmente negli anni sessanta. Da una parte, fu allora che il partito cattolico si rese autonomo dal mandato ecclesiastico, trasformandosi nel partito della nazione, laicizzandosi sul piano del consenso, autofinanziandosi, divenendo un moderno catch-all party. Dall'altra parte, fu chiaro che, contrariamente alle tante speranze nutrite in questo senso dalla gerarchia e dall'intellettualità cattolica, il partito cattolico non avrebbe potuto fermare la secolarizzazione. Così la svolta conciliare cambiò in modo profondo i termini del rapporto tra religione e politica, riconoscendo definitivamente l'autonomia del politico, sancendo una minore disponibilità ecclesiastica a usare

strumenti esterni alla chiesa, e dunque essenzialmente lo stato e la legge. Venne anche riconosciuta l'autonomia dei cattolici, ammettendo esplicitamente come legittima la pluralità delle opzioni temporali dei cattolici quando agiscono in politica «in proprio nome e come cittadini guidati dalla propria coscienza cristiana» (*Gaudium et spes*, 76). Finiva dunque un modello di cristianità? In parte almeno, certamente: nessuna identificazione poteva più farsi tra la chiesa e una determinata civiltà; nessuna sacralizzazione delle strutture temporali era più ammissibile; la sfera di influenza della chiesa e quella della politica tendevano a separarsi; il tomismo veniva ridimensionato, così come la centralità della dottrina sociale.

È dall'eredità di questo passato e dalla difficoltà di ridefinire il ruolo del cattolicesimo in politica che derivano, mi pare, i tanti problemi della presenza dei cattolici nella vita pubblica di oggi.

LES CATHOLIQUES FRANÇAIS, LES
POLITIQUES DE LA VIE
ET LA REDÉFINITION DE LA SPHÈRE
POLITIQUE EN FRANCE (1980-2015)

Le retour en politique des catholiques français

DENIS PELLETIER

Ecole Pratique des Hautes Études (EPHE) de Paris

RESUMEN: *Con el eclipse de los católicos de izquierda y el declive del catolicismo social, las dos últimas décadas del siglo XX se caracterizaron por la retirada del catolicismo, excepto raras excepciones, del campo político. En sentido contrario, sin embargo, entre 2012 y 2014 las redes militantes católicas han desempeñado un papel central en la movilización en torno a “La Manif Pour Tous” (La Manifestación para todos) contra la legalización del matrimonio para parejas del mismo sexo. Pero el catolicismo francés sigue siendo pluralista, y nada permite asegurar una posición suya mayoritaria respecto a las propuestas defendidas por “La Manif Pour Tous”. En revancha, el catolicismo francés se convirtió en un observatorio privilegiado acerca de la manera en que los fundamentos antropológicos de la esfera política se redefinían bajo la prueba de las políticas de la vida y de las políticas de lo íntimo.*

ABSTRACT: *With the eclipse of Catholics of the left and decline of social Catholicism, the last two decades of the 20th century were*

characterized by the retreat of Catholicism, except for rare exceptions, from the field of politics. On the contrary, however, between 2012 and 2014, militant Catholic networks have performed a central role in mobilization around the “La Manif Pour Tous” (The Demonstration for All) movement against the legalization of same-sex marriage. But French Catholicism remains pluralist, and nothing suggests a majority position therein with respect to the policies exposed by “La Manif Pour Tous”. In retaliation, French Catholicism became an ideal vantage point from which to view the manner in which the anthropological fundamentals of the political sphere were redefined under the test of policies on life and the intimate.

Le succès inattendu de François Fillon à l'issue de la «primaire de la droite et du centre» en vue de l'élection présidentielle de 2017 a suscité en France une série de débats sur le «retour en politique» des catholiques, dans le sillage des mobilisations de 2012-2013 autour du projet de loi sur le «mariage pour tous»¹. Ce retour a surpris, dans une France à la fois laïque et réputée plus sécularisée que le reste de l'Europe. L'élimination de François Fillon au premier tour de l'élection présidentielle², liée aux différentes « affaires » juridico-politiques qui ont accompagné sa candidature, ne conduit pas à remettre en cause ce fait nouveau.

Quarante ans auparavant, les années 68 avaient été la dernière période de forte polarisation politique du catholicisme français. Une minorité de gauche et d'extrême gauche, à la fois active et contestataire, avait participé à la recomposition de la gauche française dans le sillage du nouveau Parti socialiste et de l'Union de la Gauche, qui devaient conduire François

¹ Au premier tour des primaires, le 20 novembre 2016, François Fillon obtient 44,1% des suffrages, contre 28,6% au favori Alain Juppé et 20,6% à l'ancien président Nicolas Sarkozy. Au second tour, le 27 novembre, il est élu avec 66,5% des suffrages.

² Le 23 avril 2017, au soir du premier tour de l'élection présidentielle, François Fillon n'arrive qu'en troisième position, avec 20,01% des sutrages exprimés, derrière Emmanuel Macron (24,01%) et Marine Le Pen (21,30%).

Mitterrand à la présidence de la République en 1981³. Mais le «moment 68» avait laissé le catholicisme français affaibli par une triple crise, de la pratique, de l'encadrement et du magistère⁴. Il laissait chez nombre d'anciens acteurs le sentiment d'avoir profondément altéré la dynamique d'aggiornamento ouverte par le Concile Vatican II. L'échec des «cathos de gauche» à conquérir des positions dominantes au sein du PS une fois la gauche au pouvoir, le déplacement des débats sur la laïcité, de la question scolaire vers la place de l'islam dans l'espace public, la nécessité de mettre une sourdine aux différends internes pour affronter le devenir minoritaire du catholicisme français, semblaient avoir conduit à un retrait à distance du politique.

On comprend dans ce contexte la surprise d'un certain nombre d'observateurs durant l'automne 2016. Dans les pages qui suivent, j'aimerais tenter de décrire, sous trois rubriques successives, ce « retour » du catholicisme français dans l'espace politique. Il s'agira d'abord de mesurer la réalité et les limites de son « devenir minoritaire » au sein de la société française. J'analyserai ensuite la façon dont les problématiques du genre et du « vivant », qui ont profondément renouvelé l'espace politique français, ont déplacé les enjeux de l'engagement catholique dans l'espace public. Il sera possible alors de revenir sur l'évolution du pluralisme catholique en France, et sur le retour d'un différend interne dont les polémiques autour de « la Manif pour tous » ont été l'occasion.

1. Le devenir minoritaire du catholicisme français

Deux faits doivent ici être pris en compte. D'une part, les statistiques montrent le recul du catholicisme en termes de pratique religieuse et d'encadrement. D'autre part, les enquêtes

³ D. PELLETIER et J. L. SCHLEGEL (dir.), *A la gauche du Christ: Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil, 2012.

⁴ D. PELLETIER, *La crise catholique. Religion, société, politique en France, 1965-1978*, Paris, Payot, 2005 (2^e édition).

d'appartenance conduisent à relativiser l'analyse selon laquelle la société française serait devenue multiconfessionnelle. On est alors conduit à s'interroger sur les enjeux nouveaux de la visibilité du catholicisme dans la société française.

Le recul de l'emprise catholique se mesure aux chiffres d'encadrement. En 1965, au lendemain du Concile, la France comptait environ 40 000 prêtres diocésains. Ils n'étaient plus que 18 528 en 2002, et 11 908 en 2015. Nous sommes ainsi passés d'un prêtre diocésain pour 1250 habitants au milieu des années 1960 à un prêtre pour 5500 aujourd'hui. Le nombre des ordinations annuelles était encore de 646 en 1965. C'est en 1977 qu'il a basculé pour la première fois au-dessous de 100 (99). La tendance se stabilise ensuite, mais sur le mode d'une baisse lente qu'illustrent les 15 dernières années : 102 prêtres séculiers ordonnés en 2002, seulement 64 en 2015. La moyenne des ordinations annuelles est de 104 entre 2002 et 2006, 98 de 2007 à 2011, 83 de 2012 à 2015⁵. Si l'on suppose que le chiffre se stabilise à 80 ordinations par an, et que l'on tienne compte d'une carrière d'environ 45 ans, l'Église de France doit se résoudre à la perspective d'un clergé diocésain dont le nombre oscillerait à terme autour de 3600 prêtres en activité. Les paroisses se sont adaptées à cette situation nouvelle, et avec elles la répartition des tâches entre les clercs, les fidèles et les diacres permanents rétablis au lendemain du Concile⁶.

Moins encadré, le catholicisme français est aussi moins pratiquant. Entre 1961 et 2012, le pourcentage des Français qui vont à la messe une ou plusieurs fois par mois est passé de

⁵ Sources pour ce paragraphe : *Guide de l'Église catholique en France*, Paris, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, éditions de 2013, p. 281 sq., et 2017, p. 284 sq. Voir aussi C. BÉRAUD, D. PELLETIER et P. PORTIER, « Portrait du catholicisme en France », in A. PEREZ-AGOTE (dir.), *Portraits du catholicisme. Une comparaison européenne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, pp. 107-160.

⁶ On en compte 1593 en 2001, 2694 en 2015. Sur les diacres permanents, voir B. DUMONS et D. MOULINET (dir.), *Le diaconat permanent. Relectures et perspectives*, Paris, Cerf, 2002. Voir aussi C. BÉRAUD, *Prêtres, diacres et laïcs. Révolution silencieuse dans le catholicisme français*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

35% à 6% ; celui des catholiques « festifs », qui vont à la messe quelquefois dans l'année, de 33% à 28% ; celui des baptisés non-pratiquants de 24% à 46% ; celui des non-baptisés de 8% à 20%⁷. Entre 2002 et 2011, le pourcentage des baptêmes au regard du nombre de naissances est tombé de 50,6% à 37,8%, celui des mariages à l'Eglise au regard du nombre total de mariages dans l'année, de 39,6% à 30,7%⁸.

Mais ce déclin nourrit un paradoxe. La République française s'est construite autour du dialogue, souvent conflictuel, entre catholiques et non croyants : en 1962, 85% des Français se disaient catholiques, 11% s'affirmaient « sans religion », soit un total de 96% de la population française⁹. En 1987, les chiffres étaient respectivement de 75% et 21%, pour un total inchangé. En 2010 enfin, ils étaient de 64% et 28%, soit un total de 92%, en légère baisse sur les chiffres précédents¹⁰. On assiste donc bien à un recul de la part du catholicisme dans la société française. Mais celui-ci profite pour l'essentiel aux non-croyants : de quelque manière que soit posée la question, la part des autres religions augmente peu et demeure inférieure à 10% de la population. Or, sous l'effet surtout de la montée de l'appartenance à l'islam, aujourd'hui évaluée à 6% de la population totale (le chiffre était de 4% en 2010, pour 3% de protestants et 1% de juifs), la société française se vit désormais comme une société multiconfessionnelle, alors même qu'elle demeure marquée par le fait statistique massif de l'opposition entre appartenance catholique d'une part, non croyance de l'autre.

Il nous faut comprendre ce multiconfessionnalisme paradoxal, dont la teneur est davantage de l'ordre du ressenti

⁷ J. FOURQUET et H. LE BRAS, *La religion dévoilée. Nouvelle géographie du catholicisme*, Paris, Fondation Jean Jaurès, 2014, p. 83.

⁸ *Guide 2013 de l'Eglise catholique en France*, *op. cit.*, pp. 281-282.

⁹ D. PELLETIER, « Les transformations du champ religieux en France depuis 1958 », in J. GARRIGUES, S. GUILLAUME et J. F. SIRINELLI (dir.), *Comprendre la Ve République*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, pp. 85-103.

¹⁰ Source: Enquête IFOP, *Le catholicisme en France en 2010*, août 2010, http://www.ifop.com/media/pressdocument/238-1-document_file.pdf.

que de la statistique. Il tient bien sûr en premier lieu à la façon dont l'islam, devenu dans les années 1980 la deuxième confession religieuse en France, a fait irruption dans le débat public à travers des enjeux à forte charge symbolique – le débat sur le foulard islamique entre 1989 et 2004, puis sur le voile intégral en 2010-2011 –, puis à travers la question du terrorisme. Il tient aussi à un rapport différencié à la pratique : une enquête IFOP d'août 2009 montrait que 23% des musulmans de France fréquentaient la mosquée le vendredi, et que 70% d'entre eux pratiquaient le jeûne du Ramadan¹¹. L'enquête conduite en 2010 auprès de la minorité protestante, dont la dynamique a été relancée par l'essor des courants évangélique et pentecôtiste, aboutissait à des résultats analogues : à cette date, 26% des protestants se rendaient au temple une fois par semaine au moins, 39% une fois par mois au moins¹². Entre une majorité catholique faiblement observante et des minorités musulmane et protestante qui pratiquent davantage, le pluralisme confessionnel de la société française apparaît comme un pluralisme de la pratique, bien plus que de l'appartenance. Au plan religieux, l'écart des pratiques signale des modalités distinctes d'identification à une religion ; au plan politique, il renvoie à des questions de visibilité dans l'espace public.

Même en perte de vitesse, le catholicisme continue certes de bénéficier de l'élan que lui fournit son ancienne position hégémonique, et des relais dont il dispose depuis longtemps au sein de l'espace public comme au sein de la classe politique. Mais on comprend l'inquiétude qui peut naître dans certains secteurs de la catholicité française : car cette influence maintenue s'accompagne d'un déficit de visibilité que renforcent à la fois le caractère assez récent, en France, des pratiques

¹¹ Source : IFOP, *Enquête sur l'implantation et l'évolution de l'islam de France 1989-2009*, http://www.ifop.com/media/pressdocument/48-1-document_file.pdf

¹² J. P. WILLAIME, « Les protestants de France au miroir du sondage IFOP de 2010 », in S. FATH et J. P. WILLAIME, *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXI^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 2011, pp. 399-420.

religieuses musulmanes, et la question récurrente des lieux de culte. L'idée lancée sur la station de radio Europe 1, le 15 juin 2015, par le recteur de la mosquée de Paris, Dalil Boubakeur, selon laquelle un certain nombre d'édifices catholiques en déshérence pourraient être affectés au culte musulman, a ainsi alimenté dans une partie de l'opinion le sentiment d'une dépossession patrimoniale, voire le mythe complotiste du « grand remplacement » diffusé par la droite identitaire et l'extrême droite française¹³. Tel est le paradoxe du devenir minoritaire du catholicisme français, qui relève davantage d'une crise de la *visibilité* dans l'espace public que d'un recul de la *référence* culturelle. Le « retour » des catholiques en politique est très largement dominé par ce paradoxe.

2. Face aux politiques du genre et du vivant : les voies de la politisation

Depuis les années 1970, une discrète transformation des fondements anthropologiques de la démocratie est à l'œuvre au sein de la société française. Elle tient à l'irruption au cœur du débat public des problématiques du genre d'une part, des politiques du vivant d'autre part¹⁴. Les unes et les autres brouillent la frontière entre la sphère intime et la sphère politique, ce qui conduit à une remise en jeu du travail de séparation entre l'Etat et les religions.

La chronologie est bien connue. Du côté des politiques du genre, la loi Neuwirth libéralisant l'accès aux moyens de contraception est adoptée en 1968, la loi Veil autorisant sous conditions l'avortement en 1975. Un quart de siècle plus tard,

¹³ La suggestion de Dalil Boubakeur suscite un appel à pétition de l'essayiste catholique D. TILLINAC, « Ne touchez pas à nos églises », relayé par l'hebdomadaire de droite *Valeurs actuelles*, n° 4102, 9-15 juillet 2015.

¹⁴ D. MEMMI, *Faire vivre et laisser mourir. Le gouvernement contemporain de la naissance et de la mort*, Paris, La Découverte, 2002; D. FASSIN et D. MEMMI (dir.), *Le gouvernement des corps*, Paris, Editions de l'EHESS, 2004.

le Pacte civil de solidarité voté en octobre 1999 rend possibles les unions civiles de personnes d'un même sexe. Le 17 mai 2013, enfin, la loi Taubira ouvrant le mariage aux personnes de même sexe est promulguée après plusieurs mois de polémiques. Du côté des politiques du vivant, la création du Comité consultatif national d'éthique marque en 1983 le début d'une expertise sur la bioéthique qui accompagne le travail du législateur sur la génomique et la biomédecine, conduit à s'interroger sur la brevetabilité du vivant, mais aussi sur la procréation médicale assistée. Une première loi est adoptée en 1994, elle est ensuite révisée à deux reprises, en 2004 et en 2011. Au même moment, une controverse sur la fin de la vie oppose partisans des soins palliatifs et partisans de l'euthanasie, qui rejouent ainsi le très ancien débat entre la « bonne mort » chrétienne et la « belle mort » socratique¹⁵. L'ensemble conduit à la promulgation, le 22 avril 2005, de la loi relative aux droits des malades et à la fin de la vie, dite « loi Léonetti », complétée par une seconde loi en février 2016. L'une et l'autre tiennent l'euthanasie en lisière du droit mais introduisent la notion d'acharnement thérapeutique comme limite aux soins médicaux apportés aux mourants.

Cet ensemble législatif porte une transformation profonde des fondations anthropologiques du politique, parce qu'il conduit à légiférer dans le registre de l'intime, qui a longtemps relevé soit du for intérieur, soit de l'autorité parentale. Le sociologue britannique Anthony Giddens¹⁶ a forgé l'expression de « démocratisation de l'intimité » pour qualifier cette bascule, dont la contrepartie est l'émergence d'une « République de l'intime », qui transforme notre conception et nos usages du politique¹⁷.

¹⁵ D. PELLETIER, « L'intime, le soin, la politique », *Médecine palliative. Soins de support - Accompagnement - Ethique*, 9 juin 2010, pp. 128-132.

¹⁶ A. GIDDENS, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Oxford, Polity Press & Blackwell, 1992.

¹⁷ D. PELLETIER, « 1905-2005. Un siècle d'engagements catholiques », in B. DURIEZ, E. FOUILLOUX, D. PELLETIER et N. VIET-DEPAULE (direc.), *Les catholiques dans la République*, Paris, Editions de l'Atelier, 2005, pp. 49-50.

L'épiscopat français, relayant en cela les positions du magistère romain, n'a cessé quant à lui de combattre cette évolution, au nom de la défense d'un ordre naturel et en recourant aux deux domaines de l'anthropologie et de la psychanalyse, mis au service du droit des enfants à disposer d'un père et d'une mère, au nom d'une conception naturaliste de la filiation¹⁸. Ils insistent sur la fonction anthropologique du droit. Ils ont été relayés, et parfois devancés, par certains réseaux militants, sur ce terrain qui a dès lors servi de support à la remobilisation politique d'une partie du catholicisme français.

Céline Béraud et Philippe Portier ont retracé les étapes de cette histoire¹⁹, dont on soulignera ici les modalités qui l'organisent. La bascule de la politique vers le registre de l'intimité dépossède les autorités religieuses d'un domaine où leur autorité était demeurée légitime, y compris en régime de laïcité. En retour, elle leur rend une voix dans le débat public, au nom d'une sagesse décrite comme plurimillénaire, d'une vocation à défendre les faibles et de la nécessité de promouvoir une « écologie humaine » qui a partie liée, à leurs yeux, avec la biodiversité. A chaque étape législative, ils réagissent donc par des textes et des interventions qui relaient, à quelques nuances près, les positions romaines. Entre décembre 2008 et le printemps 2009, à l'approche des Etats Généraux de la bioéthique organisés à l'initiative de Roselyne Bachelot, ministre de la Santé du gouvernement Fillon, ils organisent eux-mêmes un grand débat public destiné à armer philosophiquement les militants catholiques, et supporté par les médias confessionnels, au premier rang desquels le quotidien *La Croix*²⁰.

¹⁸ D. PELLETIER, « Les évêques de France et la République de l'intime - 1968-2005 », dans C. BÉRAUD, F. GUGELOT et I. SAINT-MARTIN (dir.), *Catholicisme en tensions*, Paris, Editions de l'EHESS, 2012, pp. 179-190.

¹⁹ C. BÉRAUD et P. PORTIER, *Métamorphoses catholiques. Acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous*, Paris, Editions de la MSH, 2015.

²⁰ Une session nationale de formation de militants est organisée en décembre 2008, un blog est ouvert sur le site de la Conférence des évêques de France et les évêques publient deux ouvrages sous la direction de Mgr D'ORNELLAS: *Bioéthique. Propos*

Mais ils doivent également composer avec les mobilisations de la base, et avec leurs relais politiques au sein d'une droite qui se recompose en 2002 autour de l'UMP (Union pour un mouvement populaire) de Nicolas Sarkozy, président de la République de 2007 à 2012²¹. Entre novembre 1998 et le printemps 1999, déjà, une première mobilisation était apparue sous l'égide d'un collectif intitulé « Génération Anti-PACS ». Structuré autour des Associations familiales catholiques, ce collectif a été soutenu avec prudence par l'épiscopat et n'a guère survécu à l'adoption de la loi par le Parlement. En 2007, à l'occasion de la campagne présidentielle, les évêques se mobilisent contre la perspective d'une loi sur l'homoparentalité, sans que leurs prises de position soient relayées dans la rue.

En revanche, en 2011, l'introduction de la problématique du genre au sein des manuels scolaires de Sciences de la vie et de la terre suscite une mobilisation multiforme : des commissions sont créées dans les diocèses et au niveau des paroisses, la protestation par internet s'organise autour de la dénonciation d'une « théorie du genre » qui menacerait d'être imposée aux élèves au détriment du pluralisme des valeurs et de « l'évidence » de la nature. Elle est relayée par des mouvements, notamment les Associations familiales catholiques et la communauté charismatique de L'Emmanuel, et par des médias, au premier rang desquels le magazine *Famille chrétienne*, ainsi que par 80 députés de droite qui appuient la protestation à l'approche de la rentrée scolaire de septembre 2011²². A bien des égards, la mobilisation de 2011 préfigure le « retour » de la droite catholique à l'occasion du débat sur le mariage pour tous.

pour un dialogue, et *Bioéthique. Questions pour un discernement*, Paris, Lethielleux / Desclée de Brouwer, 2009. *La Croix* consacre au sujet une série d'enquêtes publiées ensuite dans un numéro hors-série, *L'ABC de la bioéthique*, Paris, Bayard, 2009.

²¹ F. HAEGEL, *Les droites en fusion. Transformations de l'UMP*, Paris, Presses de SciencesPo, 2012, notamment pp. 229-235 et 245-250.

²² C. BÉRAUD, « Les catholiques contre le genre. L'épisode des manuels de SVT », in F. ROCHEFORT et M. E. SANNA (direc.), *Normes religieuses et genre*, Paris, Armand Colin, 2013, pp. 109-122.

3. « La manif pour tous » : un aboutissement et un observatoire

L'ouverture du mariage aux personnes d'un même sexe, dit « mariage pour tous » faisait partie du programme électoral de François Hollande aux élections présidentielles de 2012, et du programme du Parti socialiste aux élections législatives qui ont suivi. Le débat parlementaire est lancé en novembre et la loi est adoptée en avril 2013. Ce projet a suscité l'opposition constante de l'épiscopat français, ainsi que d'une partie de la droite. Il a surtout conduit à une forte mobilisation dans la rue, dans les médias et sur internet. Centrée sur des enjeux de genre, cette mobilisation peut être considérée comme l'aboutissement de l'évolution que nous venons de décrire. Il reste alors à comprendre l'ampleur prise par le mouvement, ainsi que ses limites²³.

Le collectif « La Manif pour Tous » est fondé en mai 2012, au lendemain de l'élection de François Hollande. Les 37 associations qui le constituent se répartissent pour l'essentiel entre la mouvance familialiste catholique (Associations familiales catholiques, Familles de France, magazine *Famille chrétienne*...) et la mouvance « pro-vie » engagée depuis les années 1970 dans le combat contre l'avortement (Alliance Vita, Fondation Jérôme Lejeune...). On y trouve aussi quelques organisations issues d'autres horizons confessionnels, et des associations chrétiennes de juristes et de professionnels de la santé. Il est soutenu par les évêques, certains d'entre eux participant aux manifestations (notamment le médiatique archevêque de Lyon, Mgr Barbarin), et largement relayé au niveau paroissial. Enfin, les Associations de parents d'élèves de l'enseignement libre (APEL) et les réseaux charismatiques de L'Emmanuel y jouent un rôle important.

On est donc en présence de la mobilisation d'un courant catholique conservateur et/ou traditionaliste, que la visibilité du

²³ Pour ce qui suit, je m'appuie surtout sur C. BÉRAUD et P. PORTIER, *Métamorphoses catholiques*, *op. cit.*

catholicisme de gauche avait marginalisé pendant les années 68, dernier « moment » où le catholicisme a joué un rôle politique important en France. Ce courant a résisté au double mouvement de sécularisation et de déchristianisation de la société en se recentrant sur un « patrimoine » de valeurs à défendre. « La Manif pour tous » organise sept manifestations nationales entre octobre 2012 et juin 2013 (quatre à Paris, trois dans les grandes villes de province), renouant avec une pratique qui avait été utilisée avec succès lors des manifestations de 1984 contre le projet Savary de réforme de l'enseignement. Largement relayé par la droite, et notamment par l'UMP, devenu le parti Les Républicains (LR) en mai 2015, il est aussi très présent sur la « cathosphère » internet.

L'originalité du mouvement réside dans la manière dont il a su peser sur le débat politique, en contribuant à l'orienter vers un combat sur le « patrimoine » de valeurs d'une France républicaine dont la laïcité serait imprégnée de christianisme. Il importe en effet de souligner que, dans sa grande majorité, le mouvement se réclame de la laïcité républicaine, qu'elle met au service d'un argumentaire d'ordre moral. On assiste donc à une double inflexion : d'une part, les catholiques engagés à droite ne militent plus *contre* la laïcité mais pour *une autre* laïcité ; d'autre part, dans un contexte marqué par les inquiétudes à l'égard de l'islam et par l'omniprésence du débat sur la sécurité face au terrorisme, une partie du camp de la laïcité a fait évoluer la notion, de sa dimension d'émancipation des individus vers une conception patrimoniale et parfois identitaire²⁴.

Mouvement de masse, la Manif pour tous a su construire des relais dans deux directions. Au sein du monde des médias d'une part, quelques-uns de ses leaders ont pris pied dans la presse écrite et internet, notamment au *Figaro* et au *Figaro-*

²⁴ Sur les évolutions récentes du modèle laïque, voir P. PORTIER, *L'Etat et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016, notamment le chapitre IX, « L'inflexion sécuritaire ».

Vox, tout en trouvant des relais au sein de magazines comme *Famille chrétienne* et *La vie*, ainsi que dans le milieu de l'édition (les éditions du Cerf). Au sein de la droite politique, La Manif pour Tous a donné naissance à un courant interne au parti LR, le mouvement « Sens commun », qui revendique 9000 adhérents et joue un rôle important dans la mobilisation en faveur de François Fillon lors de la primaire de la droite et du centre. Enfin, une nébuleuse de petits mouvements militants, comme « Les Veilleurs », « les Altercathos », « les Antigones », « les Hommes », à la représentativité faible, ont servi de lieux de socialisation politique pour un segment de la nouvelle génération militante. Reprenant à leur compte les thèses gramsciennes du combat pour la culture, ils ont acclimaté à leur combat des thématiques traditionnellement situées à gauche, celle de la Résistance, celle de l'écologie (la revue *Limite*, fondée en 2015, défend les principes d'une « écologie intégrale » nourrie par les valeurs chrétiennes), celle enfin du genre, au nom de la différence naturelle des sexes, fondatrice de l'anthropologie du droit.

Ce retour en politique d'une droite catholique qui a modernisé ses outils et ses références ne va pas sans clivages. Le pluralisme politique, qui caractérise l'histoire du catholicisme français depuis le XIXe siècle, demeure une réalité. La mouvance liée à La Manif pour Tous est elle-même divisée : si l'accord se fait contre les politiques du genre menées par le gouvernement socialiste, il n'en va pas de même pour la dimension identitaire. Le mouvement Civitas, issu de la mouvance intégriste et maurrassienne, est resté à l'écart de la Manif pour Tous en organisant ses propres manifestations. Certes, les élections régionales de 2015 ont montré la progression du vote catholique à l'extrême droite. Mais si l'opposition au mariage pour tous a été l'occasion de nouer des liens entre catholiques conservateurs et Front national, notamment avec le courant catholique intégriste représenté par Marion Maréchal-Le Pen au sein du FN, ces liens demeurent minoritaires. L'écart est grand entre l'intérêt manifesté par *La Vie* pour les jeunes dirigeants

de La Manif pour Tous, et l'engagement de l'hebdomadaire *Valeurs actuelles* pour un catholicisme identitaire que nourrit le mythe du « grand remplacement²⁵ ». De manière révélatrice, les évêques de France ont protesté, par la voix de leur président, Mgr Pontier, contre un projet de loi dirigé contre les sites internet hostiles à l'interruption volontaire de grossesse²⁶, mais ils ont aussi rappelé leur attachement au pluralisme, leur opposition aux politiques d'exclusion et à la stigmatisation de l'islam²⁷.

Plusieurs enquêtes récentes ont en outre montré à quel point, sur la question même du mariage pour tous, l'opinion catholique est divisée²⁸. Les sondages montrent que la majorité des personnes se disant catholiques sont favorables, y compris parmi les catholiques pratiquants, à cette évolution de la société. Ajoutons que, comme pour le reste de la société française, ce clivage ne s'organise plus tout à fait selon une opposition droite-gauche : le courant des « Poissons roses », fondé au sein du PS dans l'espoir de regrouper les militants catholiques, s'est prononcé contre le mariage pour tous²⁹.

²⁵ Voir les dossiers « La France chrétienne... et fière de l'être! Traditions, culture, identité, histoire d'une reconquête », *Valeurs actuelles*, n° 4178-4179, 22 décembre-4 janvier 2017, pp. 24-43, et, par opposition, « La tentation identitaire », *La Vie*, n° 3723, 5-11 janvier 2017, p. 10-22.

²⁶ Le 22 novembre 2016, Mgr Pontier rend publique une lettre au Président Hollande contre le projet de loi sur le « délit d'entrave numérique à l'IVG », <http://www.eglise.catholique.fr/conference-des-vevques-de-france/textes-et-declarations/430718-lettre-de-mgr-pontier-president-hollande>

²⁷ CONSEIL PERMANENT DES EVÊQUES DE FRANCE, *Dans un monde qui change, retrouver le sens du politique*, Paris, Bayard / Cerf / Mame, 2016 (déclaration datée du 14 octobre 2016)

²⁸ Voir notamment l'enquête IFOP de janvier 2017 pour *La Croix* et *Le Pèlerin*: « Le vrai visage des catholiques », *La Croix*, 12 janvier 2017; « Portraits de catholiques, loin des clichés », *Le Monde*, 13 janvier 2017. Voir aussi Y. RAISON DU CLEUZIQU, *Qui sont les cathos aujourd'hui?*, Paris, Desclée de Brouwer, 2014.

²⁹ Voir leur manifeste, *Les Poissons roses. A contre-courant. Pour guérir la gauche et relancer la France*, coordonné par P. OBERT et P. de ROUX, Paris, Cerf, 2016.

Cette dernière remarque est l'occasion de revenir enfin sur le déclin des catholiques de gauche en France. Ce courant, historiquement minoritaire, a connu son apogée au cours des années 1960 et 1970 lorsqu'il a joué un rôle important dans la recomposition de la gauche française sous la direction de François Mitterrand. Son affaiblissement est réel³⁰ : les catholiques de gauche, à partir du congrès de Metz en 1979, n'ont pas réussi à conquérir des postes de responsabilités au sein du PS ; sous le pontificat de Jean-Paul II, le retour de l'Église de France à une conception plus confessante que politique de la présence au monde moderne a contribué à les marginaliser au sein même du catholicisme ; avec le recul, enfin, ils apparaissent comme une génération liée au « moment 68 », et cette génération a vieilli. Il resterait pourtant à mesurer la persistance de réseaux de formation de militants au sein des mouvements de jeunes catholiques, ainsi que leur présence dans les mouvances altermondialiste et écologiste qui alimentent une partie des rangs de la gauche. Si l'expression « catholiques de gauche » n'a plus cours, rien ne permet de dire qu'il n'existe plus de catholiques *engagés* à gauche, et moins encore de catholiques *votant* à gauche.

Ce qui caractérise, au fond, l'engagement des catholiques en politique au cours des dernières années, c'est son caractère complexe et mouvant. Il fait du catholicisme un passionnant observatoire des recompositions en cours dans l'ensemble de la sphère politique française, à l'épreuve des politiques du genre, des politiques de la vie, et du retour des thématiques identitaires. Envisagée dans cette perspective, les événements récents peuvent sans doute être analysés comme l'aboutissement du mouvement de fond qui a suivi la crise, au cours des années 68, d'une configuration du catholicisme qui avait partie liée avec l'héritage de la révolution industrielle. Mais c'est bien la

³⁰ J.-L. SCHLEGEL, « Vers la fin d'une parenthèse », in D. PELLETIER et J. L. SCHLEGEL, *A la gauche du Christ*, op. cit., pp. 541-576.

société française dans son ensemble qui est confrontée depuis lors à un travail de reconfiguration de son système de valeurs à l'épreuve de la globalisation du monde, des politiques de la vie et du genre, et des raidissements identitaires auxquels elles donnent cours.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Acquaderni, Giovanni: 375
Acton (Lord) (John Emerich Edward Dalberg-Acton): 42
Agulhon, Maurice: 240
Albertario, Davide: 182
Albisetti, Alessandro: 63
Alcalá Zamora, Niceto: 45
Aldea Vaquero, Quintín: 40
Alfaric, Prosper: 243-244
Allemane, Jean: 238
Álvarez Bolado, Alfonso: 307, 315, 354
Álvarez Junco, José: 258, 263
Álvarez Lázaro, Pedro F.: 23, 30, 156, 217, 236-237, 240
Álvarez Tardío, Manuel: 11, 33, 35, 37, 39, 42, 44-46, 263, 360, 363
Alzaga Villamil, Oscar: 361
Ambrasi, Domenico: 273
Anceau, Éric: 340
Anderson, James: 224
Andrés Gallego, José: 40, 43, 317, 360, 364
Angeleri, Massimo: 182
Angiulli, Andrea: 182
Anteghini, Alessandra: 226
Aparisi y Guijarro, Antonio: 149, 258
Arana Goiri, Sabino: 259
Arboleya Martínez, Maximiliano: 358
Ardigò, Roberto: 179
Arlegui, Miguel: 367
Arnould, Jacques: 189
Arranz Notario, Luis: 43
Arrese Magra, José Luis: 309
Arrieta Ochoa de Chinchetru, Juan Ignacio: 57
Arrupe Gondra, Pedro: 191
Attila: 392
Aubès, Joseph: 57
Audoin (abbé): 197-198
Avery, Oswald: 196
Avilés Farré, Juan: 318, 361
Azaña Díaz, Manuel: 96
Azcárate Menéndez, Gumersindo: 216, 158
Azoulay, Maurice: 246

- Bachelot, Roselyne: 403
 Baioni, Massimo: 227
 Balmes y Urpiá, Jaime: 258
 Banti, Alberto Mario: 269
 Barbarin, Philippe (cardenal): 405
 Baril, Daniel: 248
 Barni, Jules: 226
 Baron, Salo Wittmayer: 257, 263
 Barrantes Moreno, Vicente: 151, 157
 Barrès, Maurice: 256, 338-340
 Barthélémy, Joseph: 74, 79
 Bartolomasi, Angelo (monseñor): 59
 Bastid, Paul: 74, 76
 Baubérot, Jean: 124-126, 217
 Baudelaire, Charles: 199
 Baudry, Gerard-Henry: 188
 Beauquier, Charles: 240
 Beaurepaire, Pierre-Yves: 14, 223
 Beckx, Petrus: 174
 Bédouelle, Guy: 70
 Beltrame Quattrocchi, Paolino: 333
 Ben-Ami, Salomó: 362, 369
 Benavides Gómez, Domingo: 43, 358
 Benedicto XVI (papa): 168
 Bengoechea Echaondo, Soledad: 367
 Béraud, Céline: 398, 403-405
 Berger, Ernest: 347
 Berger, Peter L.: 217
 Bergounioux, Alain: 288-289
 Berlusconi, Silvio: 116
 Berny, Joseph: 245
 Berstein, Serge: 187, 348
 Bertetto, Domenico: 327
 Berti, Domenico: 175
 Beurdeley, Paul: 294-295
 Biar, Michel: 296
 Bidar, Abdennour: 127
 Biggini, Carlo Alberto: 60
 Bilbao Eguía, Esteban de: 308, 311
 Bilio, Luigi María (cardenal): 276
 Birnbaum, Jean: 131
 Bissolati, Leonida: 110
 Blasco Herranz, Inmaculada: 366
 Bloch, Marc: 304-305
 Blondel, Marc: 247
 Bolivar, Simón: 248
 Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise (vizconde de): 150
 Bonaparte, José: 34
 Bonaparte, Napoleón: 22, 124, 154
 Bondivenne, Louis: 291-292
 Bonini, Francesco: 271
 Bonomelli, Geremia (mons): 182
 Botta, Raffaele: 63
 Botti, Alfonso: 260, 263, 354, 359
 Boubakeur, Dalil: 401
 Boucheseiche, Jean-Baptiste: 295
 Bouchet, Julien: 12
 Boulanger, Georges: 340-341
 Bouquier, Gabriel: 297
 Bourgeois, Léon: 228
 Boussel, Pierre: 245
 Boutang, Pierre: 187
 Boyd, Carolyn P.: 264, 265
 Braibant, Guy: 71
 Briand, Aristide: 71, 74, 75, 77
 Brice, Catherine: 278
 Brunello, Diego: 182
 Brunetti, Franz: 178
 Bruno, Giordano: 160, 379
 Bucard, Marcel: 348

- Büchner, Ludwig: 237
Bueno Sánchez, Gustavo: 159
Buisson, Ferdinand: 74, 134, 240, 293-294
Buttier, Jean-Charles: 12, 285, 295
Butturini, Emilio: 110
- Caballero de Puga, Eduardo: 227
Cabrera Calvo-Sotelo, Mercedes: 361
Cadorna, Luigi: 55
Caimi, Luciano: 102, 114
Callahan, William J.: 40, 43, 258, 264, 355, 363
Calomarde, Francisco Tadeo: 98
Câmara, Hélder (monseñor), 184
Cambí, Franco: 118
Cambó y Batlle, Francisco: 361
Cammarano, Fulvio: 269
Campanella, Tommaso: 160
Campigli, Massimo: 392
Canalejas Méndez, José: 209
Canga Argüelles, José: 258
Canonico, Marco: 63
Cánovas del Castillo, Antonio: 43
Capuzzo, Ester: 271
Caramelli, C.: 51
Carayon, Auguste: 176
Cárcel Ortí, Vicente: 41, 43
Cárdenas Guerrero, Eduardo: 40
Carducci, Giuseppe: 237
Carlo Alberto (rey): 52
Carmignani Caridi, Settimio: 13, 49, 57
Carrà, Carlos: 392
Cartocci, Roberto: 104
Carugo, Adriano: 178
Carusi, Paolo: 279
Casanova, José: 220
- Casati, Gabrio: 109
Casella, Mario: 281-282, 326
Castells, José Manuel: 363
Castillo, Juan José: 364, 367
Catroga, Fernando: 231
Cattaneo, Carlo: 271
Cavour (conde) (Camillo Paolo Filippo Giulio Benso): 107, 272-273
Cazzaniga, Gian Mario: 224
Ceccanti, Stefano: 106
Ceci, Lucia: 329, 331
Cefaï, Daniel: 217
Célérier, Thibaut: 76
Cerretti, Bonaventura (cardenal): 281
Cervantes Saavedra, Miguel de: 56
Chabod, Federico: 382
Chadwick, Owen: 86
Changeux, Jean-Pierre: 196
Chappey, Jean-Luc: 296
Charles X (rey): 80
Chatfield, Charles: 226
Chauchard, Paul: 187, 192
Cherubini, Donatella: 226
Choppin, Alain: 295
Ciampani, Andrea: 8, 13, 30, 267, 269, 272, 274, 276-279, 281
Ciampi, Felice: 174
Ciano, Gian Galeazzo (conde): 333
Ciliberto, Michele: 111
Cimino, Guido: 166
Clemente XII (papa): 223
Colley, Linda: 263-264
Combes, Émile: 126
Comes Iglesias, Vicente: 362
Comte, Auguste: 169

- Condorcet (maqués de): 122, 125, 289
 Conti, Fulvio: 14, 222-224, 226, 231
 Coppola, Raffaele: 63
 Coq, Guy: 288
 Coreth, Emerich: 167
 Cornoldi, Giovanni Maria: 149, 170, 172, 174-176, 179-180, 182
 Cortois de Balore, Pierre (monseñor): 68
 Costa Martínez, Joaquín: 12
 Costa, Jean Paul: 70
 Cotereau, Jean: 243
 Craxi, Bettino: 113
 Crick, Francis Harry Compton: 196
 Crispi, Francesco: 279
 Croce, Benedetto: 111
 Cruz, Rafael: 217, 369
 Cuenca Toribio, José Manuel: 40, 259, 264
 Cuénot, Claude: 187, 189, 193
 Cuesta Bustillo, Josefina: 364
 Curtarelli, Barbara: 182

 D'Amico, Nicola: 106
 D'Amore, B.: 168
 D'Ondes Reggio, Vito: 270, 273, 276
 D'Ornellas, Pierre (monseñor): 403
 D'Ouince, René: 189
 Da Brescia, Arnaldo: 379
 Dalla Torre, Giuseppe: 106
 Damiano, Elio: 104
 Daninos, Pierre: 199
 Dante Alighieri: 386

 Dard, Olivier: 14, 337-338, 340, 346
 Darwin, Charles: 27
 Daudet, Alphonse: 344, 347
 De BacKer, Aloys: 176
 De BacKer, Augustin: 176
 De Beer, J.: 184
 De Blas Guerrero, Andrés: 11, 255, 259, 263-264
 De Buen y Cos, Odón: 238
 De Castro Pajares, Fernando: 156
 De Diego Romero, Javier: 217
 De Dominicis, Francesco Saverio: 179
 De Felice, Renzo: 326
 De Gasperi, Alcide: 23, 108-109, 112, 282, 388-389
 De Góngora, Manuel: 151
 De Jouvenel, Bertrand: 15
 De la Cueva Merino, Julio: 217, 357, 363
 De la Trinité, Philippe: 186
 De Laborde, François: 75
 De Lubac, Henry: 191
 De Lucia, Paolo: 181
 De Maeyer, Jan: 278
 De Maeztu y Whitney, Ramiro: 259, 260, 263
 De Paepe, César: 237
 De Poulpiquet, V.: 72, 74, 78
 De Rosa, Gabriele: 384
 De Roux, Philippe: 408
 De Santi, A.: 179
 Déat, Marcel: 349
 Debray, Régis: 73, 131
 Debré, Michel: 121, 123
 Degenne, Alain: 217
 Del Rey Reguillo, Fernando: 11, 20, 353, 367, 369

- Delzenne, Yves-William: 240
 Demoulin, Jean-Pierre: 185
 Depretis, Agostino: 278
 Déroulède, Paul: 338, 340, 342-343
 Derrida, Jacques: 142, 160
 Descartes, René: 23, 161
 Desvignes, F.: 345
 Dezza, Paolo: 167
 Di Febo, Giuliana: 15, 303-304, 308, 318
 Di Gianfrancesco, Mario: 271
 Diani, Mario: 217
 Díaz Salazar, Rafael: 261, 264, 313, 355
 Dickens, Charles: 51
 Diez del Corral, Luis: 41
 Domianello, Sara: 63
 Donoso Cortés, Juan: 258
 Dorgères, Henry: 350
 Doriot, Jacques: 349
 Dossetti, Giuseppe: 109, 117
 Dreyfus, Alfred: 126, 337-340, 342
 Droit, Michel: 196
 Duclos, J.: 69
 Ducommun, Élie: 227
 Dumons, Bruno: 398
 Durand, Jean-Dominique: 103
 Duranti, Francesco: 168
 Duriez, Bruno: 402
 Durkheim, Émile: 134, 220

 Eckhart (maestro): 151
 Edwards-Pilliet, Blanche: 239
 Eggerickx, Sonja: 250
 Ehrle, F.: 168
 Einstein, Albert: 186
 Elia, Leopoldo: 117
 Éliade, Mircea: 190

 Emonet, Pierre: 74
 Engels, Friedrich: 163-165
 Euvé, François: 184
 Eyschen, Christian: 246-247, 250

 Fachon-Charpentier: 292
 Faes Díaz, Enrique: 364
 Falco, Mario: 61
 Fanfani, Amintore: 19, 390
 Fani, Mario (conde): 375
 Farran, Jean: 186
 Fassin, Didier: 402
 Fath, Sébastien: 400
 Fattorini, Emma: 334
 Faure, Jean-Pierre: 197
 Favey, Eric: 288
 Fayolle, Caroline: 12
 Ferdinando II (rey): 272
 Ferrari, Alessandro: 104
 Ferrari, Ettore: 231
 Ferrari, Francesco Luigi: 321
 Ferrari, Silvio: 64, 106
 Ferrer Guardia, Francisco: 95
 Ferry, Jules: 75, 126, 132, 295, 298
 Fiala, Pierre: 69, 74
 Figoureux, Loïc: 191
 Fillon, François: 396, 403, 407
 Fiorentino, Carlo M: 275, 281
 Fonlupt Espéaber, Jacques: 79
 Fonseca, Joaquín: 161
 Fonzi, Fausto: 275, 279
 Forsé, Michel: 217
 Foucault, Michel: 51
 Fouilloux, Etienne: 189, 191, 402
 Fourquet, Jérôme: 399
 Fox Morcillo, Sebastián: 160
 France, Anatole: 250

- Franco Bahamonde, Francisco: 255, 260, 262, 265, 303-304, 306-311, 313, 316-318, 354-355, 360, 362
 Franco, G. G.: 179
 Fried, Alfred Hermann: 229-230
 Fubini, Guido: 61
 Furnémont, Léon: 240
 Fusi, Juan Pablo: 12, 264

 Galileo Galilei: 143, 167, 170-172, 174-176, 178-179, 200
 Galli Della Loggia, Ernesto: 269
 Galli, N.: 113
 Garaudy, Roger: 187
 García de Cortazar, Fernando: 259, 264
 García Delgado, José Luis: 361
 García Escudero, José María: 365
 García Picazo, Paloma: 264
 García Regidor, Teóduo: 86
 García Sanz, Fernando: 30
 Garelli, Franco: 104
 Garibaldi, Giuseppe: 154, 226, 248, 273, 379
 Garrigues, Jean: 399
 Garrone, Gabriel Marie (cardenal): 186
 Gasparri, Pietro (cardenal): 327
 Gauchet, Marcel: 218
 Gazzola, Pietro: 182
 Gedda, Luigi: 391-392
 Genre, Ermanno: 105, 110, 112, 116
 Gentile, Emilio: 15-16, 304, 318-321, 324
 Gentile, Giovanni: 110-111
 Gentiloni, Vincenzo Ottorino (conde): 280
 Geppert, Alexander C.T.: 227
 Geymonat, Ludovico: 178
 Ghaleb, P.: 57
 Giarrizzo, Giuseppe: 223
 Giddens, Anthony: 402
 Gil Pecharromán, Julio: 362
 Gilson, Étienne: 186
 Giner de los Ríos, Francisco: 23, 157
 Gioberti, Vincenzo: 17, 171, 270
 Giolitti, Giovanni: 14, 108
 Giordani, Iginio: 322
 Giovagnoli, Agostino: 282, 383
 Girault, Jacques: 241
 Goffin, Nicolas: 237
 Gomà, Isidro (cardenal): 259, 317
 Gómez Navarro, José Luis: 362, 369
 Gómez Pereira, ¿?: 161
 González Calbet, María Teresa: 369
 González Calleja, Eduardo: 369
 González Cuevas, Pedro Carlos: 259, 264, 361, 368
 González Hernández, María Jesús: 361
 González Ruiz, José María: 315
 González Serrano, Urbano: 151
 González y Díaz Tuñón, Zeferino: 149
 Gortazar Echeverría, Guillermo: 264
 Gotovitch, José: 226
 Gozlan, David: 249
 Grevet, René: 295, 296
 Griffin, Roger: 320
 Grossi, Isnardo Pio: 168
 Grunewal, Michel: 340
 Guasch Borrat, Juan María: 365

- Guedj, Jérémy: 18
 Guérard des Lauriers, Michel: 186
 Gugelot, Frédéric: 19, 191, 403
 Guglielmi, Eleanna: 181
 Guillaume, Gilbert: 76
 Guillaume, James: 294
 Guillaume, Sylvie: 399
 Guizot, François: 295
 Gutiérrez García, José Luis: 313
- Habermas, Jürgen: 218
 Hadot, Pierre: 20
 Haegel, Florence: 404
 Hajnal, János: 392
 Haupt, Heinz-Gerhard: 270
 Hayes, Carlton Joseph Huntley:
 264
 Hazard, Pierre-Nicolas-Joseph: 297
 Heimberg, Charles: 12
 Hermon-Belot, Rita: 286
 Herriot, Édouard: 243
 Hervé, Gustave: 239
 Hervé, P.: 69
 Herzen, Alexandre: 237
 Hibbs-Lissorgues, S.: 364
 Hins, Eugène: 239-240
 Hitler, Adolf: 334
 Hollande, François: 291, 405, 408
 Houyoux, Jean: 240
 Houzeau de Lehaie, Auguste: 228
 Huarte de San Juan, Juan: 161
 Hubbard, Gustave: 239-240
 Hutinel, J.: 293
 Hypatia (de Alejandría): 248
- Iban, Iván C.: 106
 Igounet, Valérie: 338
 Iribarren, Jesús: 313-314
 Isabel de Castilla (reina): 318
- Jacini, Stefano: 383
 Jackson, Robert: 104
 Jacob, François: 196
 Jacob, Margaret C.: 223
 Jaurès, Jean: 17
 Jeanne d'Arc: 344-345, 347, 350
 Jemolo, Arturo Carlo: 107, 380
 Jolivet, André: 185
 Joly, Bertrand: 340-342
 Journet, Charles: 186
 Jover Zamora, José María: 145
 Juan Pablo II (papa): 409
 Juan XIII (papa): 313
 Juliá Díaz, Santos: 15
 Juppé, Alain: 396
- Kaech, Jean: 245
 Kahn, Pierre: 289-290
 Kalyvas, Stathis: 36
 Kant, Emmanuel: 179
 Keith, Arthur: 243
 Kemp, Robert: 193
 Khéra, J. M.: 199
 Klinkhammer, Lutz: 272
 Koubi, G.: 72, 78
 Krause, Karl Christian Frederic:
 23, 144, 146-147, 149, 151
 Krienke, Markus: 181
 Kroll, T.: 272
- La Fontaine, Henri: 228, 230
 La Parra López, Emilio: 41, 218, 363
 La Rocque, François de (coronel):
 347
 Laboa Gallego, Juan María: 34, 40
 Labriola, Arturo: 243
 Lacour, Lucien: 345
 Lalouette, Jacqueline: 16, 218,
 235-236, 240-241

- Lamarck (caballero); (Jean-Baptiste Pierre Antoine de Monet): 185
- Lambert, Pierre: 245
- Lamberts, Emiel: 275
- Lampertico, Fedele: 57
- Lannon, Frances: 40, 355, 360
- Larcher, M.: 185
- Lartéguy, Jean: 199
- Laverde Ruiz, Gumersindo: 160
- Lavissee, Ernest: 73, 74
- Laxalte Terra, Elbio: 248
- Lazo Díaz, Alfonso: 47
- Le Bras, Hervé: 399
- Le Foyer, Lucien: 239
- Le Grand, S.: 73
- Le Pen, Jean-Marie: 338, 350
- Le Pen, Marine: 350, 396
- Lebail, J.: 69
- Lebon, Félix: 71-72, 79
- Ledru, François: 246
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: 23, 162
- Lejeune, Jérôme: 405
- Lemaire, Jacques: 225
- León I (papa): 391-393
- León Magno (papa): 392
- León XIII (papa): 58, 161, 168-169, 257, 274, 276-279, 313, 360
- Leopoldo II (rey): 52
- Lepeix, Roger: 246, 249, 250
- Lerroux García, Alejandro: 45
- Levillain, Philippe: 58, 278
- Leymarie, Michel: 340
- Liberatore, Matteo: 170-172, 176-178
- Liebknecht, Wilhelm: 237
- Linz, Juan: 38, 259, 360, 264
- Lipset, Seymour Matin: 37
- Loeffel, Laurence: 288-289
- Lombardo, Giovanni P.: 166
- López Bru, Claudio (marqués de Comillas): 364, 366
- López García, B.: 315
- Lorulot, André: 242-244
- Louis XIV (rey): 124
- Louis, Antonin: 342
- Louzao Villar, Joseba: 363
- Lubelski-Bernard, N.: 226
- Luc, Jean-Noël: 103
- Luckman, Thomas: 218
- Lupi, Maria: 168
- M. Ureña, Enrique: véase Menéndez-Ureña, Enrique.
- Maccarone, Michele: 60
- Macron, Emmanuel: 396
- Madiai, Rosa: 51
- Madiran, Jean: 193
- Madonna, Michele: 52, 54
- Maestri, Pietro: 270
- Magalhães Lima, Sebastião: 230-231, 240
- Malgeri, Francesco: 270
- Malusa, Luciano: 17, 149, 163, 166, 169-170, 173-174, 178, 181-82
- Mandel, Georges: 80
- Manguy, M.: 192
- Manzanero Fernández, Delia: 157
- Marco Tobarra, José María: 43
- Maréchal-Le Pen, Marion: 407
- Maritain, Jacques: 389
- Marqués de Comillas: véase López Bru, Claudio.
- Martí Gilabert, Francisco: 41, 43
- Martí, Casimiro: 312, 313, 315

- Martín de Santa Olalla, P.: 47
 Martin, Luis P.: 17, 203, 218, 225
 Martina, Giacomo: 51
 Martínez Anido, Severiano: 367
 Marx, Karl: 131, 163-165
 Masnovi, Amato: 168
 Maura, Miguel: 45
 Mauriac, François: 193
 Mauro, Letterio: 169
 Maurras, Charles: 15, 187, 256, 337-340, 342-344, 347
 Mayeur: Jean-Marie: 36
 Mayordomo Pérez, Alejandro: 218
 Mazzini, Giuseppe: 154
 Mc Adam, Doug: 217
 Mc Carty, Maclyn: 196
 Mc Leod, Colin: 196
 Mc Leod, Hugh: 218
 Meaker, Gerald H.: 369
 Medina, João: 231
 Mellano, Maria Franca: 274, 277
 Melloni, Alberto: 104, 110, 222
 Melograni, Piero: 59
 Memmi, Dominique: 401-402
 Menéndez Pelayo, Marcelino: 158, 161, 258, 264, 306
 Menéndez-Ureña, Enrique: 23, 145-156
 Menozzi, Daniele: 221, 269
 Miccoli, Giovanni: 221
 Milans del Bosch, Joaquín: 367
 Millán, Jesús: 258, 264
 Millet, R.: 191
 Mina Apat, María Cruz: 361
 Mirabeau, André de (vizconde), 68
 Mirabelli, Cesare: 63, 65
 Mitterrand, François: 123, 396, 409
 Mola, Aldo: 236
 Molinero Ruiz, Carmen: 15
 Monod, Jacques: 196
 Montalembert (conde de): 91
 Montero García, Feliciano: 36, 217, 260, 264, 357, 359, 362-364, 370
 Montevocchi, Luisa: 279
 Monti, Carlo (barón): 58, 59
 Montini, Giovanni Battista: 389
 Morales Moya, Antonio: 12, 258, 264
 Morandi, Ruggero: 104
 Morelli, Anne: 320
 Moreno Montero, A.: 46
 Moro, Aldo: 18, 109, 390
 Moro, Renato: 15, 18, 281, 318, 373
 Mortier, Jeanne: 185, 189, 196-198
 Moscati, Ruggero: 282
 Mosse, George L.: 304, 317
 Moulinet, Daniel: 398
 Moyano Samaniego, Claudio: 87, 93
 Mura, Gaspare: 167
 Murri, Romolo: 381
 Musieldlak, Didier: 340
 Mussolini, Benito: 14, 60, 108, 281, 312, 316, 319-322, 326-334
 Napoleón (véase Bonaparte, Napoleón)
 Nathan, Ernesto: 58, 231
 Navarro Villoslada, Francisco: 258
 Neidl, Walther M.: 167
 Nelis, Jan: 320

- Neuwirth, Lucien: 401
 Nicolet, Claude: 74, 298-299
 Nieuwenhuis, Domela: 239
 Nocedal, Cándido: 258
 Noyer, A.: 238
 Numa Pompilio: 329, 330
 Núñez Ruiz, Diego: 145

 Obert, Patrice: 408
 Ognier, Pierre: 296, 298
 Orden Jiménez, Rafael Valeriano: 144
 Ordovás, José Manuel: 364
 Orlando, Vittorio Emanuele: 59, 110, 281
 Ortí y Lara, Juan Manuel: 144, 146-148, 150-151, 154, 258

 Pacelli, Francesco: 60
 Pacifici, Vincenzo G.: 274, 281
 Pagano, Nicola: 110
 Pajer, Flavio: 104, 105
 Papafava, Novello: 321-322
 Pardon, Henriette: 244
 Parejo Fernández, José Antonio: 47
 Passaseo, Anna Maria: 118
 Passelecq, Georges: 331
 Pasteur, Louis: 75
 Payne, Stanley G.: 38, 42, 47, 264, 318
 Pazos, Antón M.: 40, 317
 Pazzaglia, Luciano: 103, 106, 114
 Pecci, Gioacchino: 168
 Peillon, Vicente: 287-289
 Pellegrinetti, Jean-Paul: 18
 Pelletier, Denis: 19, 395, 397-399, 402-403, 409
 Pelster, Franz: 168

 Penzo, Giorgio: 167
 Pépin, Luce: 104
 Pérez Agote, Alfonso: 398
 Pérez Alhama, Juan: 42
 Pérez Díaz, Víctor: 38
 Pérez Ledesma, Manuel: 356, 369
 Pérez Serrano, Nicolás: 11
 Pertici, Roberto: 281, 326, 327
 Pertini, Sandro: 113
 Pestalozzi, Johann Heinrich: 21
 Petit, Gabrielle: 239
 Petricioli, Marta: 226
 Pfligersdorffer, Georg: 167
 Philip, André: 76, 77
 Philippet, Jean: 346
 Pianciani, Giambattista: 178
 Picasso, Pablo: 393
 Picco, Pauline: 338
 Pico della Mirandola: 23
 Pidal y Mon, Alejandro: 148, 162, 364
 Pierré-Caps, Stéphane: 71, 77
 Pilati, Katia: 217
 Pio IX (papa): 52, 62, 167, 271, 273-277, 279, 379
 Pio VII (papa): 22
 Pio X (papa): 381
 Pio XI (papa): 281, 313, 319-321, 325-331, 333-335, 386
 Pio XII (papa): 244, 311, 313, 335, 392
 Piolanti, Antonio: 168
 Piveteau, Jean: 196
 Pla y Deniel, Enrique (cardenal): 259, 305, 307, 311
 Pognon, Maria: 239
 Pollock, David: 249
 Pomian, Krzysztof: 223
 Pompei, Gian Franco: 113

- Pomponazzi, Pietro: 160
 Pontier, Georges (arzobispo): 408
 Portalis, Jean Etienne Marie: 68, 81
 Portier, Philippe: 398, 403, 405-406
 Pradera Larumbe, Víctor: 259
 Praet, Danny: 320
 Prat de la Riba, Enrique: 361
 Prats, Mercé: 19, 183
 Prenna, Lino: 113
 Primo de Rivera, José Antonio: 317
 Primo de Rivera, Miguel (general): 43-44, 359-360, 362, 366, 369-370
 Prodi, Romano: 23
 Prost, Antoine: 123
 Puelles Benítez, Manuel: 20, 85
 Puente Egido, José: 316
 Pujo, Maurice: 345, 347
- Quaghebeur, Marc: 236
 Quartier-la-Tente, Édouard: 227
- Raad, Elli: 57
 Rager Suñer, Hilari: 371
 Raison du Cleuziou, Yann: 408
 Ramón Solans, Francisco Javier: 357
 Rampolla, Mariano (cardenal): 22, 257, 277
 Rattazzi, Urbano: 61, 272
 Rawls, John: 118
 Réal del Sarte, Maxime: 345
 Redondi, Pietro: 172
 Rémond, René: 70, 102, 125, 218, 262, 265
 Renan, Ernest: 75, 250
- Renouvier, Charles: 237
 Revuelta González, Manuel: 34, 41
 Riario Sforza, Sisto (cardenal): 272
 Ricci, Aldo G.: 279
 Ricuperati, Giuseppe: 106
 Ridolfi, Maurizio: 224
 Rivière, Ernest-Marie: 176
 Robles Muñoz, Cristóbal: 40, 364
 Rocca, Giancarlo: 270
 Rocco, Alfredo: 61
 Roché, Sébastien: 129
 Rochefort, Florence: 404
 Romanelli, Raffaele: 270, 272
 Romeo Mateo, María Cruz: 258, 264
 Romeo, Rosario: 273
 Rosmini, Antonio: 17, 166, 171, 180-182
 Rossi, Pellegrino: 271
 Rostand, Jean: 184, 186, 191-200, 243
 Rouzade, Léonie: 239
 Roy, Olivier: 128
 Rudinì (marqués de), (Antonio Starabba): 279
 Rüdít (dr.): 240
 Ruffini, F.: 58
 Ruisbrochio, Jan van (beato): 151
 Ruiz Chamorro, Eusebio: 145
 Ruiz Sánchez, J. L.: 43, 47, 362
 Russell, Bertrand: 243
 Russo, François: 187-191, 200
- Sacchetti, Giuseppe: 376
 Sáez Alba, A.: 364
 Saint-Martin, Isabelle: 403
 Salis-Seewis, Francesco: 179

- Salleron, Louis: 191, 200
 Salmerón Alonso, Nicolás: 145
 Salvemini, Gaetano: 110, 380
 Sempere y Miquel, Salvador: 145
 San Agustín: 169
 San Anselmo: 169
 San Buenaventura: 157, 169
 Sánchez Nistal, J. M.: 356
 Sánchez, Francisco ("El excéptico"): 161
 Sanna, Maria Eleonora: 404
 Santamaita, Saverio: 106
 Santo Tomás de Aquino: 149, 162, 166-168, 170-173
 Sarkozy, Nicolas: 396, 404
 Sarpi, Paolo: 379
 Savoie, Philippe: 103
 Savy, Nicole: 236
 Saz Campos, Ismael: 260, 265
 Schiapparelli (dott.): 57
 Schlegel, Jean-Louis: 19, 397, 409
 Schuman, Maurice: 76, 77
 Schuster, Alfredo Ildefonso (cardenal) 332-333
 Schwartz, Remy: 288-289
 Scoppola, Pietro: 113, 328, 384
 Scottà, Antonio: 59
 Séailles, Gabriel: 250
 Secchi, Angelo: 149, 170, 172-178, 180
 Séneca, Lucio Anneo: 161
 Serrano Suñer, Ramón: 309
 Sevilla, Nathalie: 346
 Siciliani, Pietro: 179
 Sicilier, J.: 186
 Sierra Álvarez, J.: 364
 Silvela, Francisco: 43
 Simonet, Francisco Javier y Baca: 153
 Sindoni, Angelo: 273
 Sirinelli, Jean-François: 399
 Sironi, Mario: 392
 Sluga, Glenda: 225
 Soëtard, Michel: 21, 121
 Soldani, Simonetta: 270
 Spadolini, Giovanni: 113, 269
 Steeg, Jules: 293-294
 Stella, Pietro: 379
 St-Laurent, Cécil: 199
 Stoppani, Antonio: 180-182
 Stuart Mill, John: 169
 Sturzo, Luigi: 108-109, 281, 319-324, 381-383, 388
 Suárez Cortina, Manuel: 41, 218, 357, 363, 365
 Suchechy, Bernard: 331
 Sulloti, Italie: 348
 Taittinger, Pierre: 346-347, 350
 Talamo, G.: 269
 Tardini, Domenico (monseñor): 329-331
 Tauler, Juan: 151
 Teilhard de Chardin, Pierre: 8, 19-20, 183-200
 Tejado, Gabino: 155
 Telesio, Bernardino: 160
 Teresa de Jesús: 315
 Tétry, Andrée: 193
 Thalamas, François: 345
 Thomás, Joan Maria: 310
 Ticchi, Jean-Marc: 22, 58, 67, 278
 Tillinac, Denis: 401
 Tocqueville, Alexis: 271
 Togliatti, Palmiro: 112
 Tognon, Giuseppe: 22, 102, 111
 Tolomeo, Rita: 14
 Torrigiani, Domizio: 14

- Toussaint, Julie: 239
 Tramontin, Silvio: 377
 Traniello, F.: 106, 269, 270, 272, 275
 Trom, Danny: 217
 Tschannen, Olivier: 218
 Tubino, Francisco María: 145
 Turati, Filippo: 380
 Tusell Gómez, Javier: 15, 36, 43, 46, 265, 304, 318, 361-362, 368-369
- Ugarte, Manuel: 238
 Uhlmann, Fritz: 230
 Ullastres, Alberto: 312-313
 Unamuno, Miguel de: 308
 Urbano VIII (papa): 175
 Ureña, Enrique: véase Menéndez-Ureña, Enrique.
 Urigüen, Begoña: 144, 258, 265, 364
- Valera y Alcalá Galiano, Juan: 151
 Vallaud-Belkacem, Najat: 129, 291
 Vallés, Francisco ("El divino"): 161
 Valls Montes, Rafael: 362
 Valois, Georges: 345, 347
 Van de Dungen, Peter: 226
 Vázquez de Mella y Fanjul, Juan: 259
 Vázquez-Romero, José Manuel: 23, 141, 143, 145-146, 151, 156-157
 Veca, Ignazio: 269
 Veil, Simone: 401
 Ventura, António: 231
- Vercors: 187
 Vergara, Antonio: 248
 Vérone, Maria: 239
 Verucci, Guido: 274
 Viaene, Vincent: 278
 Vian, Giovanni: 102, 114
 Vicent (padre): 364
 Victor Hugo: 73
 Viet-Depaule, Nathalie: 402
 Viganò, M.: 173
 Vigezzi, Brunello: 279
 Villa García, Roberto: 45
 Villari, Pasquale: 179
 Vittorio Emanuele II (rey): 53, 154
 Vives, Juan Luis: 160
 Vogtherr, Ewald: 240
 Voltaire (François-Marie Arouet): 125
 Von Suttner, Bertha (baronesa): 229
- Wapler, J. J.: 185
 Watson, James Dewey: 196
 Weber, Max: 218, 220
 White, John H.: 265
 Wildiers, M.: 198
 Willaime, Jean-Paul: 73, 400
 Winston, Colin M.: 367
 Wittmann, Jean-Michel: 340
 Wood, Keith Porteus: 248
 Woytila, Karol (papa): 114
- Zamenhof, Ludwig Lejser: 238
 Zanardelli, Giuseppe: 56, 61
 Zanoni, Elena: 180
 Zigliara, Tommaso Maria: 170
 Zuber, Valentine: 288, 289

