

Religions et solidarités dans l'Espagne moderne. Réflexions à partir de l'oeuvre de R. Diaz-Salazar

Religion and Solidarity in Modern Spain. The Work of R. Diaz-Salazar Revisited

José A. PRADES

Volume 22, numéro 2, automne 1990

Catholicisme et société contemporaine

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/001575ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/001575ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)

1492-1375 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

PRADES, J. A. (1990). Religions et solidarités dans l'Espagne moderne. Réflexions à partir de l'oeuvre de R. Diaz-Salazar. *Sociologie et sociétés*, 22(2), 183-194. <https://doi.org/10.7202/001575ar>

Résumé de l'article

Pour bon nombre d'observateurs, de l'intérieur et de l'extérieur, l'Espagne semble constituer un cas extrême d'identification entre le catholicisme et la nation. Fondé sur deux ouvrages récents fort documentés de M. Diaz-Salazar, professeur de l'Université Complutense de Madrid, cet article tente de cerner les solidarités qui lient le catholicisme et les forces vives de l'Espagne moderne en trois moments de son histoire: le début du siècle, le triomphe du national-catholicisme, le retour de la société pluraliste et sécularisée. Cette analyse pose une question fondamentale et donne lieu à l'esquisse d'une théorie socioreligieuse du sacré comme piste privilégiée de recherche explicative. Il est à espérer que l'étude approfondie de l'évolution sociale, politique et religieuse du catholicisme à l'intérieur d'une société moderne puisse nous aider à mieux situer les solidarités réelles que vivent les hommes et les femmes - ici et ailleurs - en cette fin de siècle.

Religions et solidarités dans l'Espagne moderne. Réflexions à partir de l'œuvre de R. Diaz-Salazar

JOSÉ A. PRADES

Une réflexion sociologique sur la situation actuelle du catholicisme, une réflexion qui voudrait donner à penser en débordant du niveau des évidences de l'expérience quotidienne, se doit de sortir du cadre de référence courant et habituel. La bonne vieille méthode comparative n'a cessé de montrer l'intérêt d'aller chercher ailleurs des informations et des interrogations qui puissent nous aider à repenser la vision des choses que nous offre notre propre situation dans le monde. Dans cette perspective, nous aimerions porter ici l'attention sur le cas particulier du catholicisme espagnol. Deux publications récentes contenant une pénétrante analyse du catholicisme et de la société espagnole¹ fournissent largement les éléments de base qui pourront servir de guide pour notre propos.

L'Espagne n'offre-t-elle pas un exemple singulier d'une société foncièrement identifiée à la religion catholique? Des repères symboliques nombreux et continus ne cessent de le rappeler. *Saint-Jacques-de-Compostelle*, berceau de la première tradition apostolique et centre de pèlerinage privilégié en Europe pendant de nombreux siècles, lieu sacré où le disciple de Jésus serait venu personnellement prêcher la foi chrétienne. *Covadonga*, point de départ de la Reconquête, croisade permanente de la chrétienté qui débute, déjà, au XI^e siècle. Ferdinand et Isabelle, les *Rois catholiques* qui expulsent l'envahisseur musulman et fondent l'unité nationale. Le tribunal de *l'Inquisition* célèbre par son efficacité et son intransigeance. *Colomb*, *Cortès*, *Pizarro*, *Las Casas* et le projet gigantesque de coloniser et de christianiser l'Amérique. Le concile de *Trente*, convoqué à l'initiative du roi d'Espagne, qui donnera à l'Église romaine le visage qu'elle gardera pratiquement jusqu'à nos jours. *Philippe II*, le roi champion de la vraie foi qui tentera, en vain, de faire échec au protestantisme en Europe occidentale. Et les grands témoins d'un combat sans trêve et sans frontières: *Thérèse* d'Avila, *Jean* de la Croix, *Ignace* de Loyola... Sur ce fond historique à divers titres impressionnant, l'œuvre du général *Franco* est parvenue à doter l'Espagne d'un

1. DÍAZ-SALAZAR, R., *Iglesia, dictadura y democracia. Catholicismo y sociedad en España* (1953-1957). Madrid, Hoac, 1981. DÍAZ-SALAZAR, R., *El capital simbólico. Estructura social, política y religión en España*. Madrid, Hoac, 1988.

national-catholicisme triomphant pendant presque un demi-siècle, un cas unique dans les sociétés modernes².

Bien sûr, comme tout fait historique, le catholicisme espagnol est un cas absolument unique. Aussi unique que le catholicisme québécois et que les catholicismes italien, français, belge ou irlandais. Mais ce fait indéniable peut-il mettre en cause l'existence de structures profondes propres à la religion catholique et, plus généralement encore, l'existence de formes typiques d'interpénétration entre les religions et les sociétés dans les différentes configurations nationales? La puissance évocatrice indiscutable des symboles qui spécifient le catholicisme espagnol ne devrait donc pas empêcher de distinguer une double série de questions. D'une part, les questions d'ordre historique concernant la spécificité d'une formation catholique unique au monde. D'autre part, les questions d'ordre sociologique visant à déterminer des formes typiques de conditionnement réciproque entre une religion qui se veut universelle et un complexe géopolitique en constante transformation.

Les travaux du jeune professeur Diaz-Salazar, et la vaste littérature qu'il cite et qu'il exploite systématiquement, proposent des voies de réponse à ces problèmes. Nous aimerions en faire état ici en essayant de nous en tenir à un noyau qui nous semble essentiel³. Dans cet esprit, pour ne pas nous perdre dans les méandres d'une argumentation minutieuse et informée, notre attention sera toute concentrée sur l'hypothèse fondamentale qui guide les travaux du jeune professeur espagnol. «Considérant que le système politique est ouvert aux milieux intrasociétaux dont fait partie le système ecclésial, les deux systèmes maintiennent des rapports fondés sur une série d'appuis, de demandes, d'échanges et de transactions»⁴. Autrement dit, l'étude du catholicisme pose le problème des solidarités humaines. Dans une société traversée par des groupes multiples avec des intérêts en conflit manifeste ou latent, quelles solidarités orientent le comportement des catholiques, de ses dirigeants, de ses fidèles? Nous espérons que l'ensemble d'éléments que nous offre la lecture des ouvrages du professeur Diaz-Salazar aidera à préciser ces questions fondamentales et à ouvrir ainsi une voie d'approche plus large pour mieux comprendre le catholicisme au Québec et, plus généralement, les rapports de solidarité qu'entretiennent les grandes religions institutionnalisées dans les sociétés modernes.

I. DES QUESTIONS DE BASE

Dans le but de broser une sorte de tableau d'ensemble de quelques faits caractéristiques de l'évolution du catholicisme espagnol, nous proposons de distinguer trois grandes périodes historiques au long du XX^e siècle.

1. LE DÉBUT DU SIÈCLE: 1900-1939

Comme la plupart des nations européennes, l'Espagne entre dans le XX^e siècle avec un immense souci de modernisation et de changement social. La situation est assez classique. La population et les activités économiques sont en nette croissance, malgré des crises politiques nombreuses et profondes. La révolution de septembre 1868 met fin au règne d'Isabelle II. À la suite d'une guerre civile, le court règne d'Amédée de Savoie (1871-1873) se termine par la proclamation de la Première République, remplacée assez rapidement par la Restauration de la monarchie en 1875. Avec la Restauration, le pays vit une longue période

2. Il faudrait peut-être préciser que c'est justement sous le régime franquiste que l'Espagne est pleinement devenue une société moderne (urbaine et industrielle, pluraliste, dotée d'un système d'éducation et de moyens de communication de masse, etc.).

3. Dans le but de simplifier notre exposé et de concentrer l'attention sur son argumentation centrale, nous ne multiplierons pas les références aux ouvrages du professeur Díaz-Salazar, et nous nous contenterons d'indiquer les citations qui auront été prises intégralement.

4. DÍAZ-SALAZAR, R., *Iglesia, dictadura y democracia. Catolicismo y sociedad en España* (1953-1957). Madrid, Hoac, 1981, p. 94.

de stabilité politique, jusqu'à la proclamation de la Deuxième République en 1931 dont la légitimité fut abrogée par une atroce guerre civile (1936-1939).

La Constitution de 1876 établit une monarchie parlementaire, avec deux chambres et deux grandes formations politiques, fondée sur le modèle de la constitution anglaise. Le suffrage restreint à l'origine devient universel en 1890. La défaite de la flotte navale espagnole en 1898 mit fin à toute illusion. Lorsque Alphonse XIII commence son règne en 1902, le pays connaît de graves problèmes sociaux. Des mouvements régionalistes puissants s'affirment surtout en Catalogne et au Pays Basque. Le mouvement ouvrier s'étend également avec grande vigueur en développant notamment deux branches concurrentes, l'Union générale des travailleurs (UGT) de tendance socialiste-marxiste et la Confédération nationale du travail (CNT) d'orientation anarchiste.

Malgré un important exode migratoire vers l'Amérique latine, l'Espagne de cette époque connaît une notable augmentation de la population : 16 millions d'habitants en 1876, 19 millions en 1900, 23 millions en 1930. Le pays reste essentiellement agricole tout en disposant d'un important secteur d'exploitation minière, électrique et sidérurgique (exploité par des capitaux étrangers) ainsi que d'un secteur manufacturier en développement.

Dans ce contexte, l'Église catholique espagnole joue un rôle assez bien défini. Sur le plan institutionnel, elle constitue un grand bloc monolithique autour d'une hiérarchie riche, puissante et bien organisée. Sur le plan idéologique, son option centrale est nettement conservatrice : elle perçoit les changements sociaux en cours comme un processus d'éradication de l'identité de l'Espagne. Cette option l'empêche de saisir le processus de fragmentation des «deux Espagnes» qui s'affrontent avec un degré d'agressivité de plus en plus grand, jusqu'à culminer dans une effroyable guerre civile qui va faire un million de morts.

Cette situation monolithique interne devant une société qui tend à se partager en deux camps, ne peut qu'aggraver les choses. L'Église catholique espagnole, au niveau des réalités et au niveau des perceptions, est incapable de se situer en dehors du conflit. Tout semble concourir pour qu'elle prenne parti de plus en plus nettement pour l'un des belligérants.

Les témoignages de l'époque sont abondants. P. Sarabia, un prédicateur populaire qui a parcouru l'Espagne dans tous les sens, reste formel : «On aurait voulu le nier. Il y avait des lois, des fêtes, des traditions et de solennités religieuses qui, pour un moment, semblaient dire que l'Espagne était une nation profondément catholique. Mais les esprits observateurs... devaient confesser que la foi de beaucoup avait peu de racines ; que le ver de l'impiété rongait le cœur et l'intelligence des classes hautes et des esprits intellectuels ; que dans le cœur des masses il n'y avait pas un amour sincère de la religion mais la routine des vieilles habitudes et la peur du clergé et des seigneurs qui exerçaient toujours une puissante influence sur la société»⁵.

À son corps défendant, cet observateur privilégié doit confesser l'abîme qui sépare «les masses» du «clergé et des seigneurs» très puissants. Dans le même sens, les premières études de sociologie religieuse, commencées en 1909 et poursuivies sans interruption⁶ depuis lors, apportent également des preuves convaincantes.

D'une part, la désaffection religieuse de la grande majorité du peuple espagnol. «On trouve un grand nombre de zones rurales du centre et du midi espagnol avec 10 % de pratiquants et 90 % de personnes totalement éloignées de leurs devoirs religieux. Sans doute, les gens conservent la pratique de faire baptiser leurs enfants et de leur faire faire la première communion, de se marier et de se faire enterrer religieusement. En dehors de ces actes, ils n'ont cependant aucune relation avec l'Église... Dans les grandes villes comme Bilbao,

5. SARABIA, P. *España ¿es católica?*, Madrid, Perpetuo Socorro, 1939, p. 81.

6. AZNAR, S., *Estudios religioso-sociales*. Madrid, Instituto de estudios políticos, 1949. AZNAR, S., *La revolución española y las vocaciones eclesíasticas*, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1949. VARGAS, E., «El problema religioso en España», *Razón y fé*, n° 108, 109, 110, 1935 et 1936. AIZPUN, J., «¿Hemos fracasado?», *Revista Eclesiástica*, n° 10, 1936. PEIRÓ, F., «El problema religioso-social de España», *Razón y fé*, n° 10, 1936. ARBOLEYA, M., *La apostasía de las masas*, Madrid, Semana Social, 1934. VÉLEZ, M., «El fin de los hombres y el de Dios en la actual situación española», *Religión y culture*, n° 22, 1933.

Séville, Madrid, Barcelone, où il existe une considérable masse ouvrière industrielle, l'on trouve de grandes parties de la population vivant en pleine civilisation païenne»⁷.

D'autre part, une Église pleine de ressources. «En 1933, on comptait 10 663 séminaristes, 33 587 prêtres, 12 000 religieux et 53 000 religieuses. Les congrégations religieuses dominaient l'enseignement et il y avait un prêtre pour 709 habitants»⁸.

Voilà le drame du catholicisme espagnol en ce début du siècle : une société en mutation qui lutte contre les tenants des structures de pouvoir traditionnelles et une institution religieuse surchargée de ressources et de personnel, inféodée à ces structures de pouvoir, dépourvue de toute emprise réelle sur le peuple.

Les faits ne feront qu'exacerber cette situation. Comme cela avait déjà été le cas un siècle plus tôt, au moment de l'insurrection franquiste en 1936, les ecclésiastiques sont systématiquement persécutés. Avec les incendies et la destruction des couvents et des églises, les meurtres des prêtres, des religieux et des religieuses se compteront par milliers.

La guerre civile et la victoire du général Franco transformeront la situation sans changer vraiment les choses. Le catholicisme va s'imposer alors comme la religion nationale. En 1938, Franco obtient une déclaration collective de l'épiscopat espagnol, adressée aux évêques du monde entier, qui justifie la nécessité de son insurrection armée. La législation espagnole sur le mariage, la réorganisation de l'enseignement dans les écoles, le calendrier du travail, la déclaration du titre de «Caudillo, par la grâce de Dieu», les subventions et indemnités offertes au clergé... donnent le ton à ce national-catholicisme qui va s'imposer pendant plusieurs décennies. À peine la guerre terminée, en avril 1939, le primat de l'Espagne, le cardinal Gomá, écrit à Franco dans les termes suivants.

«La guerre est finie : cette phrase de Votre dernier communiqué officiel de guerre, achève une période de notre histoire... Nous aurions pu nous perdre pour toujours, mais Dieu, qui a trouvé en Votre Excellence un digne instrument pour réaliser ses plans sur notre patrie bien-aimée, nous a permis de vivre cette heure de Triomphe»⁹.

2. LE NATIONAL-CATHOLICISME : 1940-1975

LE CONCEPT

Avec ce «Triomphe», le national-catholicisme espagnol va connaître ses heures de gloire. De quoi s'agit-il au juste ? Le professeur Diaz-Salazar amorce l'élaboration de ce concept en plusieurs étapes et à plusieurs niveaux.

Il s'agit avant tout d'un ensemble de processus : «un processus de réduction d'importants éléments universalistes du catholicisme, un processus d'instrumentalisation et de manipulation de l'Église par l'État, un processus d'absorption et de monopolisation de certaines fonctions sociales par l'Église, un processus de marginalisation de tous ceux qui n'acceptent pas le jeu, catholiques, non-catholiques ou anticatholiques»¹⁰.

Le concept de national-catholicisme comprend en outre une série de caractéristiques essentielles.

a) Identification totale entre catholicisme et nationalité espagnole. «En France, la religion n'est pas consubstantielle avec la nationalité. On peut être Français, un bon Français, et ne pas être catholique... En Espagne, la religion catholique constitue la raison d'être d'une nationalité qui s'est réalisée et manifestée tout à la fois comme nation et comme catholique, non pas par superposition, mais par identité radicale entre les deux conditions»¹¹.

7. PEÍRO, F., «El problema religioso-social de España», *Razón y fé*, n° 10, 1936, pp. 13-14.

8. DÍAZ-SALAZAR, R., *El capital simbólico. Estructura social, política y religión en España*. Madrid, Hoac, 1988, p. 31. Ces ressources s'accompagnent, on s'en doute, d'une considérable puissance économique et d'une formidable base de manœuvre.

9. GRANADOS, A., *El cardenal Gomá, primado de España*, Madrid, Espasa Calpe, 1969, p. 218-219.

10. DÍAZ-SALAZAR, R., *Iglesia, dictadura y democracia. Catolicismo y sociedad en España (1953-1957)*. Madrid, Hoac, 1981, p. 70.

11. GARCÍA MORENTE, M., *Idea de la Hispanidad*, Madrid. Gredos, 1961, p. 189.

b) Coïncidence parfaite entre l'unité politique et l'unité catholique. «Le catholicisme officiel de l'État est une conséquence de la réalité catholique de l'Espagne et une condition *sine qua non* pour le maintien du même État et de la paix publique»¹².

c) Continuité historique des valeurs traditionnelles. «En opposition à l'idéal classique du Moyen Âge et du siècle d'or (XVI^e-XVII^e siècle) on trouve la négativité absolue de la modernité, depuis sa période germinale (la Renaissance) jusqu'aux temps les plus néfastes (XVIII^e, XIX^e, XX^e siècles). Cette négativité est surmontée grâce à la résurrection des fascismes et surtout de la «croisade» espagnole. Celle-ci restaure et actualise le modèle initial en affirmant les valeurs idéales et absolues du Moyen Âge (chrétienté) et du Baroque espagnol (reconstruction de la chrétienté) et nie toute légitimité aux valeurs de la modernité»¹³.

d) Orthodoxie face aux déviations vécues dans les pays étrangers. «Les Concordats en Espagne n'étaient pas nécessaires avant le néfaste XVIII^e siècle, au moment où l'invasion encyclopédique, avec ses racines étranges et son sectarisme, tenta d'ébranler les fondements catholiques de l'État espagnol et de rompre ainsi l'harmonie traditionnelle qui liait l'Église et l'État»¹⁴.

e) Légitimation de la violence et de la guerre civile. «Nous nous trouvons en pleine transposition d'un conflit belliciste, d'origine politique et socio-économique, en un enjeu religieux. La victoire du Mouvement National suppose la victoire sur «les sans Dieu», sur ceux qui prétendaient transformer l'âme de la véritable Espagne qu'est la religion catholique. Franco était ainsi devenu l'épée de la Providence»¹⁵.

LES ÉTATS DE FAIT

Il est impossible de retracer en quelques lignes l'infinie multiplicité des faits ayant marqué l'évolution du national-catholicisme en Espagne. La synthèse très documentée que propose le professeur Diaz-Salazar fait état des appuis et des critiques de l'Église au franquisme, en distinguant diverses couches d'acteurs sociaux : l'épiscopat, les prêtres, les intellectuels, les ouvriers et les paysans et en signalant différents niveaux d'activité sur les plans politique, socio-économique et culturel. À l'intérieur de cet inextricable écheveau d'actions et de réactions, deux faits nous semblent cependant centraux.

D'une part, le fait massif, indéfectible, de l'apostasie des masses. Malgré le poids implacable du catholicisme officiel, la grande majorité des Espagnols reste toujours nominalement catholique tout en se sentant profondément éloignée de l'Église. «Une enquête menée auprès de 15 491 ouvriers à l'occasion de la XII^e Semaine Nationale de la HOAC (Fraternité ouvrière d'action catholique) tenue en 1957, apporte des données extrêmement significatives.

— Se déclarent anticléricaux : 13 857 (89,6 %).

— Se déclarent antireligieux : 6 397 (41,3 %).

— Sont sans aucune préoccupation religieuse : 8 458 (54,7 %).

— Sont baptisés, mariés et enterrés par l'Église : 13 349 (86,1 %)»¹⁶

En deuxième lieu, un fait tout aussi évident, l'évolution progressive d'un état d'esprit qui, ayant débuté par une légitimation claire, enthousiaste et unanime du national-catholicisme franquiste, va finir par offrir toutes les nuances : des prises de distance plus ou moins subtiles, jusqu'à l'opposition virulente et radicale. En guise d'illustration, nous nous limiterons à rappeler ici deux exemples chargés de signification symbolique.

12. FONTÁN, A., *Los católicos en la Universidad española*, Madrid, Rialp, 1961, p. 156.

13. URBINA, F., «La ideología del nacional-catolicismo», in: VARÍI, *Iglesia y sociedad en España, 1939-1975*, Madrid, Popular, 1977, p. 98.

14. FRANCO, F., «Mensaje a las Cortes sobre el Concordato», *Revista española de derecho canónico*, n° 1953, p. 836-837.

15. DÍAZ-SALAZAR, R., *El capital simbólico. Estructura social, política y religión en España*, Madrid, Hoac, 1988, p. 40.

16. DÍAZ-SALAZAR, R., *El capital simbólico. Estructura social, política y religión en España*, Madrid, Hoac, 1988, p. 48.

Le Concordat. Le 25 août 1953 a lieu la signature du Concordat entre le Saint-Siège et l'Espagne. Composé de 36 articles et 8 annexes, il comprend cinq grandes parties : 1) Confessionnalité de la nation et de l'État. 2) Reconnaissance de la personnalité autarcique de l'Église. 3) Concessions de l'État à l'Église. 4) Concessions de l'Église à l'État. 5) Régulation des matières dites mixtes. Ce Concordat est unanimement considéré par l'épiscopat espagnol comme la réalisation pratique de l'idéal défendu par le droit canon de l'époque, comme le meilleur modèle possible de relations entre l'Église et l'État.

La lettre publique des prêtres basques. Le 30 mai 1960, 339 prêtres basques signent la première déclaration publique où des ecclésiastiques espagnols critiquent sévèrement le régime franquiste : «Ni les individus, ni les classes ni les peuples qui constituent la communauté politique espagnole ne jouissent d'une suffisante liberté... Nous voyons continuellement des personnes arrêtées pour le fait d'accomplir des actions qui heurtent la pensée politique — à sens unique — imposée par l'État. On arrête ceux qui, en public ou en privé, manifestent des opinions contraires à celles du Gouvernement, dans des matières qui en elles-mêmes sont une question d'opinion. Comme il n'existe pas de moyens normaux d'expression, devient délit ce qui n'est que l'exercice d'un droit... Dans les commissariats de police, on utilise la torture comme moyen d'exploration à la recherche du transgresseur d'une loi souvent inutile ou injuste...»¹⁷.

À partir de ce moment, le nombre des manifestations critiques face au national-catholicisme et au régime espagnol augmente un peu partout en Espagne et de façon de plus en plus fréquente. La société civile se développe sans cesse, sur les plans économique et culturel. Les choses ne pourront plus être comme avant. L'Assemblée conjointe Évêques-Prêtres, tenue en septembre 1971¹⁸, est considérée par le professeur Diaz-Salazar comme «jalon historique des dernières années de l'Église espagnole qui sonne le glas du système politique en place dont elle tend à se séparer de façon définitive»¹⁹. Et dans la même perspective : «la perte du consensus interne dans l'Église, sa propre crise, a produit des effets politiques certains. Vers la fin de 1975 — à la mort du général Franco — l'Église catholique espagnole avait perdu une grande partie de l'efficacité idéologique qui l'avait caractérisée auparavant en ce qui concerne la légitimation du système. De larges secteurs de cette même Église étaient même devenus des organes de dé-légitimation non seulement de l'appareil politique du régime franquiste mais encore de sa propre structure sociale»²⁰.

3. L'ESPAGNE RESÉCULARISÉE : DE 1975 À NOS JOURS

Il faut revenir sur l'avertissement qui a déjà été fait. La société espagnole, avec ses importantes disparités régionales et son innombrable dispersion de forces vives, est une société d'une extrême complexité. Les classes, mouvements, partis, groupes et associations politiques, syndicales, économiques et culturelles de tout acabit... d'une société pluraliste et sécularisée exercent (de l'intérieur et/ou de l'extérieur) une grande influence sur l'ancienne institution catholique qui a beaucoup perdu, certes, de son homogénéité mais qui garde jusqu'à ce jour une vitalité étonnante. Dans ce contexte, se multiplient à un rythme effréné les actions et les réactions, tout comme les réflexions qu'elles suscitent et qu'elles alimentent. Il est dès lors évident qu'un survol général d'une telle diversité ne pourrait être rapporté en quelques pages. Nous nous limiterons donc à évoquer quelques éléments qui nous paraissent particulièrement significatifs.

Parmi ces éléments, concentrons encore l'attention sur la position de l'épiscopat espagnol. Le point de départ est donné par une célèbre homélie du cardinal-primat d'Espagne

17. GÓMEZ PÉREZ, R., *Política y religión en el régimen de Franco*, Barcelona, Dopesa, 1976, p. 212.

18. VARI, *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes*, Madrid, BAC, 1971.

19. DÍAZ-SALAZAR, R., *Iglesia, dictadura y democracia. Catolicismo y sociedad en España* (1953-1957). Madrid, Hoac, 1981, p. 237.

20. DÍAZ-SALAZAR, R., *Iglesia, dictadura y democracia. Catolicismo y sociedad en España* (1953-1957). Madrid, Hoac, 1981, p. 312.

devant le roi, en novembre 1975. Dans cet acte solennel qui marque le début de la transition, l'Église offre sa collaboration et expose ses demandes. Elle s'engage surtout à ne légitimer aucune option politique particulière, à ne permettre à quelque groupe que ce soit de s'approprier l'étiquette catholique pour servir les intérêts qui lui sont propres. L'Église demande au roi de devenir le roi de tous les Espagnols, d'établir les droits humains, de créer des structures juridico-politiques qui favorisent la participation des citoyens.

Jusqu'au moment des élections de 1977, de manière générale, l'épiscopat suit cette ligne de pensée et déploie une stratégie de modération, de réconciliation nationale, d'indépendance des partis politiques, de liberté et de pluralisme des options politiques y compris pour les catholiques. Les évêques demandent donc des structures démocratiques, le respect des droits humains, la liberté des prisonniers politiques, le retour des exilés, la nécessité des partis et des syndicats libres, la légalisation de la grève, la réforme agraire, la lutte contre le chômage... Cette stratégie insiste toutefois sur certaines nuances importantes: le rejet constant des organisations qui vont à l'encontre des droits et des libertés humaines; des idéologies matérialistes, athées, marxistes et libérales; de la valeur absolue de la propriété privée et de l'esprit de lucre comme moteur de l'économie...

Après cette première période d'ajustement, les demandes de l'épiscopat semblent se concentrer autour d'autres types de question: la défense de la vie avant la naissance, de la liberté d'enseignement, de la stabilité de la famille, de la justice sociale...

Dans l'ensemble, l'Église lutte pour ne pas se voir reléguée à la sphère privée, car elle souhaite garder une présence publique dans la société espagnole. Les évêques ont dit que l'Église ne prétend pas imposer ses positions à toute la société. Ils ne peuvent pour autant renoncer à toute forme d'influence... C'est en ce sens que l'on perçoit leurs critiques au projet de la nouvelle Constitution. L'État ne pourrait traiter l'Église comme une secte.

En réalité, le statut de l'Église est changé radicalement. Sa position hégémonique dans le national-catholicisme franquiste l'avait propulsée comme un important régulateur de la société espagnole. Que devient-elle maintenant? Elle ne peut se considérer comme un groupe particulier parmi d'autres. Devant le pluralisme concurrentiel entre différents univers symboliques, la hiérarchie de l'Église cherche sa voie propre dans le terrain socioculturel. Au milieu des tensions qui résultent de la laïcité de l'État et de la surenchère entre les divers groupes et les diverses visions du monde pour s'emparer de l'ordre moral et de la régulation juridique, deux types de questions semblent polariser l'attention de l'épiscopat: mettre l'accent sur les valeurs éthiques et religieuses et exiger une reconnaissance de l'importance de sa mission en s'assurant des garanties précises en ce qui concerne, surtout, ses institutions et leur financement. Par la force des choses, cette double prise de position provoque une complicité implicite avec certains secteurs centristes et de droite, malgré les réticences d'une partie minoritaire de l'épiscopat visant à proposer une image de l'Église plus indépendante et plus prophétique.

* * *

Voilà pour quelques faits de base. Un choix, certes, court et maladroit qui ne saurait prétendre refléter l'infinie multiplicité de la réalité qui constitue la formation historique du catholicisme espagnol. Nous avons en effet ignoré bien d'autres faits, tout aussi importants: le rôle de l'Église dans le système éducatif²¹, le rôle des associations apostoliques²² dans l'émergence du renouvellement des forces politiques, les grandes divisions internes²³ de l'Église et leur impact sur la naissante société démocratique, etc. Nous avons cherché à

21. On aurait pu mentionner, par exemple, la période qui va de la Loi générale de l'éducation de 1970 à la Constitution de 1978, au Statut des centres scolaires de 1980 et à la LODE de 1984...

22. Il faudrait citer la HOAC, la JOC, la JEC... tout particulièrement.

23. À plusieurs niveaux: les laïcs et le clergé, les conservatismes et les progressismes, etc., tant sur le plan national que sur celui des remarquables diversités régionales...

dégager ces quelques faits de base à partir des travaux du professeur Diaz-Salazar, des sources documentaires certes très riches mais excessivement restreintes²⁴. Nous ne proposerons dès lors pas un quelconque point final ici. Bien au contraire, nous faisons un appel à poursuivre le travail dans une double voie. D'abord inviter le lecteur intéressé à parcourir par lui-même les ouvrages du professeur Diaz-Salazar, avec ses importantes indications bibliographiques et les commentaires critiques qu'ils ont suscités, dans le but primordial de préciser et de nuancer nos connaissances de l'enchevêtrement des situations de fait et de mieux saisir la complexe réalité des choses. Ensuite, profiter de l'occasion pour élargir le débat à un niveau théorique, ou du moins à un niveau général, en vue de poser des questions socioreligieuses²⁵ et des pistes de réflexion fondamentales. C'est dans ce sens que nous nous sommes permis d'orienter les lignes qui suivent.

II. DES INTERROGATIONS FONDAMENTALES

La lecture, même à gros traits, de l'évolution du catholicisme espagnol, peut aussi nous aider à revoir nos pistes de réflexion concernant la signification socioreligieuse de cette évolution sur un plan plus général. L'élargissement du champ de vision nous permet en effet de faire le point sur d'autres situations, celle qui se vit, par exemple, chez nous au Québec ou, plus généralement encore, celle qui se vit dans le monde moderne. Ces pistes de réflexion qui se poursuivent d'ailleurs depuis les travaux classiques de Marx, de Weber et de Durkheim jusqu'à nos jours, n'ont cessé de constituer un immense chantier de recherches. Dans cette veine, plusieurs livres récents²⁶ ont apporté des éléments de réflexion fondamentale, avec des problématiques et des orientations aussi riches que différentes.

Cette diversité nous invite à préciser l'orientation de nos propres interrogations en continuité avec nos travaux dans le domaine de la méthodologie wébérienne de la recherche socioreligieuse²⁷ et de la théorie générale de la religion d'inspiration durkheimienne²⁸. Nous permettra-t-on d'en esquisser ici les grandes lignes de cette orientation ?

Sur le *plan formel*, notre méthode de travail met l'accent sur deux points essentiels : la détermination et la constatation d'un phénomène de base massif et concret et l'élaboration d'une explication théorique de ce phénomène à un haut degré de généralité. Pour nous la recherche est un va-et-vient constant entre démarche empirique et démarche théorique. Le travail empirique se caractérise par l'abondance de données, par une multitude ordonnée de constatations. Le travail théorique doit rassembler cette multitude de données sur une constatation centrale qu'il faut tenter d'expliquer et de rendre significative.

Sur le *plan du contenu*, en termes très simples et très directs, notre raisonnement suit les grandes lignes que voici.

24. Bien d'autres travaux seraient à consulter. Citons, par exemple, la riche documentation qu'offre une publication périodique, comme *Iglesia viva*, une collection d'essais et de recensions de livres qu'il nous a été donné de suivre de près depuis bientôt vingt-cinq ans.

25. Les théorèmes à la base de cette perspective seront présentés plus loin.

26. Nous pensons plus directement à quelques ouvrages qui ont fait, à nos yeux, d'importants développements sur le plan théorique : HERVIEU-LÉGER, D., *Vers un nouveau christianisme?*, Paris, Cerf, 1986. LAPOINTE, R., *Socio-anthropologie du religieux. I. La religion populaire au péril de la modernité. II. Le cercle enchanté de la croyance*, Genève, Droz, 1988 et 1989. BELLAH, R. N. et al., *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press, 1985. L'ensemble des textes réunis dans ce numéro spécial portant sur la sociologie du catholicisme, témoigne par ailleurs abondamment de la richesse et de la variété des orientations et des problématiques dans ce domaine.

27. Nous avons eu l'occasion d'explicitier en détail cette méthodologie à propos de l'œuvre wébérienne. PRADES, J. A., *La sociologie de la religion chez Max Weber. Essai d'analyse et de critique de la méthode*, Paris/Louvain, Nauwelaerts, 1969.

28. PRADES, J. A., *Persistance et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, Paris, P.U.F., 1987.

UNE CONSTATATION CENTRALE

Dans le contexte qui nous occupe présentement, la constatation de base pourrait se résumer d'une manière indicative et approximative en affirmant qu'au XX^e siècle, au sein de la société espagnole, les milieux catholiques sont *socialement situés*. Cette affirmation signifie fondamentalement deux choses. Primo, que l'Église catholique espagnole compte, au point de départ, avec une aile dirigeante très majoritaire et très influente (grâce notamment à un réseau spirituel et matériel extrêmement développé: théologie, paroisses, patrimoine foncier, artistique et historique, institutions d'enseignement et de charité, médias, etc.). Secundo, que cette aile dirigeante très majoritaire — que nous appellerons, pour simplifier, l'Église ou les milieux catholiques — est une aile partisane, c'est-à-dire, qu'elle fait des choix réels et qu'elle pratique des solidarités et des désolidarités différentes avec les groupes de sexe, de classe, de région, de langue, de mentalité, de nationalité... qui lient et qui divisent le tissu social de la nation.

L'Église pratique donc des solidarités et des désolidarités précises. Contrairement à ce que l'on proclame, en tant que religion de caractère universaliste — catholique — le catholicisme ne se retrouve pas de façon égale et homogène parmi les différents milieux sociaux; il ne pratique pas une sorte de solidarité œcuménique qui traiterait de façon égale tous les individus, tous les groupes et, à la limite, toutes les sociétés de la planète. Ce fait massif semble établi pour ce qui est de l'Espagne au long de ce siècle²⁹. Il semble plausible que le même fait se retrouve dans d'autres sociétés et d'autres religions.

La constatation de ce fait central invite à relancer l'enquête et à se poser de nombreuses et d'importantes questions: quels sont, en fait, les choix réels, les solidarités et les désolidarités concrètes des milieux catholiques? de quelle manière ont-ils évolué avec le temps? ces choix, sont-ils propres à l'Église catholique et à la société espagnole ou sont-ils fondamentalement analogues à ceux qui sont vécus dans d'autres sociétés, d'autres Églises, d'autres religions, d'autres organisations idéologiques...?

Nous ne pouvons pas entrer ici dans la détermination de ces importantes particularités concrètes. Sur le plan empirique, nous en restons pour le moment à la formulation de notre constatation centrale et passons à poser la question de son explication et par conséquent, de sa signification fondamentale³⁰.

LA THÉORIE EXPLICATIVE

Pourquoi les choses se passent-elles donc ainsi? Qu'est-ce qui explique ce phénomène des solidarités partisans dans les milieux religieux? Une première réponse semble obvie. C'est normal que les milieux catholiques pratiquent des choix. Ils constituent en effet des groupes humains et, comme la plupart des groupes humains, ils développent des solidarités et des désolidarités précises.

Il est en effet très rare de trouver des exemples de phénomènes qui se distribuent de façon égale et homogène dans les différents milieux d'une société complexe. Ce n'est certainement pas le cas de la couleur des yeux, ni des structures anthropomorphiques, ni de la santé, ni du degré d'éducation, ni de la richesse, etc. Cela paraît en un sens évident. Ce qui pose problème ici ce n'est pas le fait brut mais l'ampleur du décalage entre la proclamation universaliste et la réalité particulariste de l'Église. Comment donc expliquer l'ampleur de cette contradiction?

Cette contradiction ne peut s'expliquer par les particularités de la doctrine catholique qui, hors de tout doute, est manifestement universaliste. Ne pourrait-on tenter de l'expliquer

29. Voilà le guide central de notre lecture des ouvrages du professeur Díaz-Salazar, lesquels, de façon très importante mais pas exclusive, naturellement, apportent une infinité de nuances à cette constatation concrète de base.

30. Nous avons insisté récemment sur la thématique générale de l'explication de la religion. PRADES, J. A., «Explication et irréductibilité de la religion. Faut-il choisir entre Otto et Durkheim?», *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 16/2 (1987), p. 145-158.

par des raisons sociologiques? Comment? Plusieurs théories pourraient être considérées à ce sujet.

Une démarche sociopolitique (dans la tradition de la sociologie marxiste, par exemple) propose comme hypothèse explicative centrale de ce type de phénomène la théorie des intérêts de collaboration et de conflit qui procèdent de la constitution des classes sociales³¹. Cette théorie inclut toute forme de groupement social. Elle y englobe naturellement les groupes de caractère religieux et par conséquent les milieux catholiques. Nous n'entrons pas ici dans la discussion des éléments — valables ou insatisfaisants — qui pourraient être contenus dans cette théorie et prenons une orientation de caractère socioreligiologique.

Une démarche explicative de nature socioreligiologique propose comme hypothèse de base une théorie sociologique du sacré. Cette explication théorique ne se veut ni unique ni exclusive. Elle vise à être instructive et stimulante pour aider à saisir la portée universelle et la signification anthropologique du phénomène que nous étudions ici.

Ce type d'explication amène ou entraîne plusieurs séries de questions: qu'est-ce qui est à l'origine des solidarités de l'Église? quelle est la part qu'y jouent les convictions et les actions proprement «religieuses»? quelle est la part des structures psychosociologiques, des agencements morphologiques, historiques et politiques qui configurent toute société humaine? quelles sont les lois fondamentales qui orientent les rapports entre les formations sociales et les formations religieuses? qu'est-ce qui explique, en fin d'analyse, la persistance et la métamorphose des formes religieuses dans le monde archaïque, le monde traditionnel et le monde moderne?

Sans entrer dans les détails,³² et nous donnant comme seul objectif de soumettre à discussion une sorte de vue d'ensemble de cette théorie socioreligiologique du sacré, voici sous forme de liste, le premier jet d'un jeu de théorèmes à expliciter et à approfondir.

THÉORÈMES

— Les êtres humains partagent une expérience *sui generis* qu'on appelle l'expérience du «sacré»: cette étrange capacité des êtres humains à se soumettre inconditionnellement à des systèmes symboliques ayant une portée ultime et absolue.

— L'expérience du sacré est universelle, elle est vécue par les êtres humains dans les civilisations archaïques, dans les civilisations traditionnelles et dans les civilisations modernes. L'universalité de cette expérience ne permet pas de penser qu'elle repose sur une illusion mais sur un fondement substantif et réel.

— Au long de l'histoire de l'humanité, les philosophies et les théodicées de tous les temps ont développé différents types de systèmes symboliques pour exprimer l'expérience du sacré. Parmi ceux-ci, on rencontre notamment des théocentrismes, des cosmocentrismes et des anthropocentrismes. Les forces divines, cosmo-naturelles et humanistes deviennent ainsi les réalités substantives qui donnent un fondement objectif et irréductible à l'expérience du sacré.

— Les hommes et les femmes de tous les temps se sont mis à élaborer ces différents systèmes symboliques destinés en dernière instance à légitimer différentes formes de sacralisation des dieux, des hommes ou des choses. Ces systèmes symboliques ont été souvent fort développés et ont pris la forme de théogonies, de philosophies, de théodicées, de théologies, de morales, d'idéologies... lesquelles, devenues souvent intouchables et obligatoires, ont donné lieu à des activités culturelles et morales spécifiques. Les fidèles de ces cultes

31. La littérature est immense sur le sujet. Rappelons pour mémoire quelques textes classiques. MARX, K. — ENGELS, F., *Sur la religion*, Paris, Éditions sociales, 1960. LENIN, V. I., *Acerca de la religión*, Moscú, Editorial Progreso, s.d. MURY, G., *Essor ou déclin du catholicisme français?*, Paris, Éditions sociales, 1960. MURY, G., *Christianisme primitif et monde moderne*, Paris, La Palatine, 1966. Dans une perspective complémentaire, se référer également à: GUTIERREZ, G., *Théologie de la libération*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974.

32. Pour une vue d'ensemble de notre théorie socioreligiologique du sacré, nous nous permettons de renvoyer à notre monographie déjà citée, PRADES, J. A., *Persistance et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, Paris, P.U.F., 1987.

et de ces morales s'y sont soumis inconditionnellement. Très souvent aussi, ils ont senti le besoin d'y amener les ressortissants d'autres fois et/ou d'autres cultures, en mettant en œuvre des contraintes juridiques, économiques et intellectuelles, voire des contraintes physiques et militaires.

— Avec le développement de l'histoire des civilisations et de la science comparée des religions, la théorie socioreligiologique du sacré laisse aux sciences théologiques l'étude de l'irréductibilité³³ entre les visions théistes, cosmiques ou humanistes du monde et s'intéresse à l'analyse des différentes manières de sacrifier les êtres humains à travers l'évolution des temps. Le fait que le caractère sacré de la personne est de plus en plus explicitement affirmé au sein même des théismes et des cosmismes — du moins en Occident — a sans doute contribué à justifier cette nouvelle orientation de la recherche.

— La sacralisation — de fait — de la personne humaine prend un certain nombre de formes de base, lesquelles, notons-le d'emblée, ne sont pas nécessairement incompatibles. Parmi ces formes, on pourrait citer la sacralisation du clan, de la tribu, de la famille, de la classe, de la région, de la nation, de la race, du sexe, de la couleur de la peau... En plus de ces formes intermédiaires, on trouve deux formes extrêmes: a) l'individualisme égocentrique (ce qui est sacré c'est moi, mes intérêts et mes choses); b) l'humanisme universaliste (tout ce qui est humain est sacré, c'est-à-dire: tout individu humain, tout l'être humain, toutes les formes de collectivité humaine, tous les êtres humains du passé, du présent et de l'avenir).

— Dans la réalité de la vie de tous les jours, les hommes et les femmes développent des formes innombrables de collaboration et de conflit (des solidarités et des désolidarités) et certaines formes, réelles et symboliques, de sacralisation. Mettre en rapport cette double série d'événements — sociaux et religiologiques — est l'objet de notre recherche dans le cadre de la théorie du sacré, dont l'hypothèse centrale, réduite à ses termes essentiels, est que les hommes et les femmes de tous les temps ont un besoin irrépressible de vivre en individus, en groupe et en société; que ce besoin entraîne certaines formes de solidarité et de désolidarité; que ce besoin est à tel point central, extrême et indispensable que, à la limite, il porte à sacrifier les individus, les groupes et les sociétés avec lesquels on est en solidarité ou en rapport de collaboration; que c'est en définitive la réalité anthropologique qui constitue l'origine et l'objet réel de l'expérience du sacré.

— Cette hypothèse se veut de nature scientifique. Ceci implique au moins deux conséquences importantes, une de caractère négatif (il n'est pas interdit de la poursuivre) et une de caractère positif (de quelle manière la poursuivre).

— Conséquence de caractère négatif. Notre hypothèse se voulant de nature scientifique (empirique et interprétative), elle n'est donc pas en contradiction ni en concurrence avec les visions théologiques du monde, selon lesquelles le fondement substantif de l'expérience du sacré serait de nature divine et surnaturelle. Cette absence de contradiction est d'ordre méthodologique. La vision théologique se situe à un niveau de la foi; l'hypothèse scientifique au niveau de l'analyse empirique et interprétative. Une question de foi ne devrait donc pas interdire au sociologue — même un sociologue de foi chrétienne — de poursuivre, de façon critique, cette hypothèse³⁴.

— Conséquence de caractère positif. L'hypothèse doit faire l'objet d'une série d'élaborations conceptuelles et explicatives destinées à sa vérification (confirmation, précision,

33. Nous avons développé ailleurs ce sujet. PRADES, J. A., «Explication et irréductibilité de la religion. Faut-il choisir entre Otto et Durkheim?», *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 16/2 (1987), p. 145-158. PRADES, J. A. et BENOÎT, D., «Otto et Durkheim: intérêt heuristique de la problématique de la substantivité du sacré», *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 19/2 (1990), à paraître prochainement.

34. Sur un plan purement pratique, cette absence de contradiction est particulièrement remarquable dans le cas spécifique de la théologie chrétienne. Celle-ci comprend en effet un intérêt constant et ininterrompu pour le caractère sacré de toute personne humaine.

infirmation) sur le plan empirique³⁵. Cette série d'élaborations scientifiques pourrait s'avérer éclairante pour approfondir le sens de la question théorique qui nous intéresse ici : pourquoi ces formes particulières de solidarité et de désolidarité dans les milieux catholiques et, de façon plus générale : pourquoi trouve-t-on ce même phénomène dans d'autres religions, chrétiennes ou pas, en Espagne, au Québec et dans le monde ? Quelle est la fécondité heuristique de la théorie socioreligieuse du sacré pour rendre compte de ce fait et des grandes lignes de son évolution historique ?

* * *

Voilà comment les livres récents du professeur Diaz-Salazar nous offrent de nouvelles pistes de recherche qui nous invitent à revoir nos analyses scientifiques et nos engagements sociaux, politiques et religieux.

José A. Prades
 Département de sciences religieuses
 Université du Québec à Montréal
 C.P. 8888, Succ. «A»
 Montréal (Québec)
 Canada H3C 3P8

RÉSUMÉ

Pour bon nombre d'observateurs, de l'intérieur et de l'extérieur, l'Espagne semble constituer un cas extrême d'identification entre le catholicisme et la nation. Fondé sur deux ouvrages récents fort documentés de M. Díaz-Salazar, professeur de l'Université Complutense de Madrid, cet article tente de cerner les solidarités qui lient le catholicisme et les forces vives de l'Espagne moderne en trois moments de son histoire : le début du siècle, le triomphe du national-catholicisme, le retour de la société pluraliste et sécularisée. Cette analyse pose une question fondamentale et donne lieu à l'esquisse d'une théorie socioreligieuse du sacré comme piste privilégiée de recherche explicative. Il est à espérer que l'étude approfondie de l'évolution sociale, politique et religieuse du catholicisme à l'intérieur d'une société moderne puisse nous aider à mieux situer les solidarités réelles que vivent les hommes et les femmes — ici et ailleurs — en cette fin du siècle.

SUMMARY

For a good number of observers, both from the inside and the outside, Spain seems to constitute an extreme case of identification between Catholicism and the state. This paper, based on two very well documented recent works by M. Díaz-Salazar, professor at the Complutense University of Madrid, attempts to identify solidarities which link Catholicism with the living forces of modern Spain at three points in its history : the beginning of the century, the triumph of national-Catholicism, and the return of a pluralistic and secularized society. This analysis poses a fundamental question and gives birth to the outline of a socio-religious theory of the sacred as a favored direction for explicative research. It is to be hoped that the detailed study of the social, political and religious evolution of Catholicism within a modern society may help us to better situate the real solidarities experienced by men and women — here and elsewhere — in this end of the century.

RESUMEN

Para un buen número de observadores, tanto al interior como al exterior, España parece constituir un caso extremo de identificación entre el catolicismo y la nación. Basado en dos obras recientes muy bien documentadas de Díaz-Salazar, profesor de la Universidad Complutense de Madrid, este artículo trata de comprender la solidaridad existente entre el catolicismo y las fuerzas vivas de la España moderna en tres momentos de su historia : el comienzo de siglo, el triunfo del nacional-catolicismo, el regreso de la sociedad pluralista y secularizada. Este análisis expone una pregunta fundamental y da lugar a un bosquejo de una teoría socio-religiosa de lo sagrado como pista privilegiada de una investigación explicativa. Es de esperar que el estudio profundo de la evolución social, política y religiosa del catolicismo al interior de una sociedad moderna pueda ayudarnos a situar mejor las solidaridades reales que viven los hombres y las mujeres — aquí y en otros lugares — en este fin de siglo.

35. DURKHEIM, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, Alcan, 1912) constitue un remarquable exemple historique de tentative de vérification de cette hypothèse centrale en ce qui concerne les sociétés archaïques. D'une manière analogue, il importerait de tester très en détail ce même type d'hypothèse en étudiant le cas concret de comportement religieux dans les sociétés contemporaines.