

El protestantismo y la separación iglesias-estado en Francia

José María Martí Sánchez

Universidad de Castilla-La Mancha

I. INTRODUCCIÓN.

La primera observación es que si, para la Iglesia católica la adaptación a la *idea de libertad religiosa* de la Ilustración¹⁸¹ ha supuesto un largo camino, que culmina con la Declaración conciliar «*Dignitatis humanae*» de 1965, y cuyo revulsivo fue la experiencia traumática de la persecución religiosa en los regímenes totalitarios¹⁸², para el protestantismo el pensamiento de la Modernidad es connatural. «Si certaines Églises de la Réforme n'excluaient pas de transiger avec le rationalisme et s'accoutumaient de concessions au libéralisme, le catholicisme s'était arc-bouté dans une résistance inconditionnelle à l'esprit libéral comme à toutes ses applications politiques»¹⁸³.

La Modernidad es el contexto histórico en que surge la Reforma, y cuyas categorías mentales, en una relación de ósmosis, comparte. Matizando la afirmación anterior se ha comentado que «le protestantisme a constitué historiquement un élément fondamental dans la construction de la modernité, quelle que puisse être l'importance d'autres facteurs. Mais cette modernité une fois instituée lui posera un certain nombre de problèmes parce qu'elle aura tendance à rejeter Dieu en marge de la vie sociale»¹⁸⁴.

De otra parte, y pensando en Francia, la Revolución es la que devuelve un *status* de libertad e igualdad, respecto a la Iglesia católica –hasta entonces la confesión oficial–, a las Iglesias protestantes. La lógica reacción por parte de éstas es la de mirar con simpatía la Revolución. Por el contrario, para el catolicismo las decisiones que entonces se adoptan supone, no sólo un descenso en su consideración política, sino sobre todo un trauma¹⁸⁵.

¹⁸¹ Cfr. Cfr. R. MINNERATH, «La concezione della Chiesa sulla libertà religiosa», en *Libertad religiosa. Memoria del IX Congreso Internacional de Derecho canónico*, México, 1996, p.53.

¹⁸² Cfr. R. MINNERATH, «La concezione della Chiesa sulla libertà religiosa», p. 55; R. RÉMOND, *Religion et société en Europe*, Paris, 1998, pp. 228-229; 233. «Par la même occasion elle découvrit la justesse du mouvement qui énonçait les droits de Dieu et une manifestation de l'orgueil humaine, elle s'avisa qu'il préservait des valeurs qui n'étaient pas nécessairement en contradiction avec l'Évangile. Les chrétiens se retrouvaient aux côtés des libéraux et des démocrates pour défendre certains principes contre un ennemi commun autrement redoutable» (*Ibidem*, p. 228). En Navidades de 1944, un radiomensaje de Pío XII elogiando la democracia marca la nueva orientación.

¹⁸³ R. RÉMOND, *Religion et société en Europe*, p. 225.

¹⁸⁴ J. BAUBÉROT, *Histoire du protestantisme*, Paris, 1987, p. 15. Sobre la coincidencia entre pensamiento moderno y Reforma, cfr. «Protestantisme et laïcité. Notes prises au cours du débat», en *Nouveaux enjeux de la laïcité*, Paris, 1990, p. 231.

¹⁸⁵ Cfr. F. QUÉRÉ, «Protestantisme et laïcité», en *Nouveaux enjeux...*, pp. 219-220.

Con los anteriores presupuestos, en esta breve intervención, voy a reflexionar sobre el influjo protestante en la regulación que, del fenómeno religioso institucional, nos ofrece la República francesa. Será tanto una somera indicación del Derecho vigente, cuanto una reflexión sobre su origen y, en última instancia, sobre la adecuación de tal sistema de Derecho eclesiástico a la realidad protestante. Me fijo en este caso concreto como respuesta original, en un país de mayoría católica, que rompe con la tradición concordataria¹⁸⁶, tradición que – aun recordando la excepción irlandesa¹⁸⁷ – sigue manteniéndose en otras partes. Nuestra impresión es la de que, en la adopción de este modelo de *separación*, el protestantismo francés ha jugado un papel relevante. Además, este patrón, por su radicalidad y el momento en que se configura, ha actuado de paradigma para otros países¹⁸⁸. Así pues, se afronta el estudio del caso francés con la esperanza de que ilumine las relaciones del poder político con las instituciones religiosas, en general, por muy alejadas que puedan estar de la realidad francesa.

De hecho en cualquier trabajo de Derecho comparado no falta una alusión a la experiencia francesa, que en muchos casos y por lo que se refiere al área continental europea, llevó la iniciativa y aportó soluciones que hoy son generalmente compartidas¹⁸⁹.

II. LAS IGLESIAS DE LA REFORMA PROTESTANTE Y LA MODERNIDAD

2.1 *Ideas generales sobre los principios y organización de las Iglesias protestantes*

Aunque hoy se admite generalmente que Lutero fue sobre todo, por formación y mentalidad, un hombre medieval, puso en marcha ideas y acontecimientos históricos – como la ruptura de la unidad de la fe cristiana – con un potencial de modernización¹⁹⁰. «Al multiplicar la pluralidad de Europa, favoreció la génesis del mundo moderno, si bien no se puede decir que se trate de una autoría exclusiva, ya que cada época es resultado de múltiples causas que se generaron en la época anterior»¹⁹¹. Otros impulsarán, sobre las circunstancias que la Reforma puso en juego, una nueva sensibilidad. Los calvinistas Castellion (1515-1563)¹⁹² y después Bayle (1647-1706)¹⁹³, en cuanto pioneros en la defensa de la *libertad de*

¹⁸⁶ Este cambio requiere explicación, pues, supone una actitud novedosa y no evidente en el contexto general, cfr. B. BASDEVANT-GAUDEMET, «Le régime général de la France», *Les origines historique du statut des confessions religieuses dans les pays de l'union européenne*, B. Basdevant-Gaudemet/F. Messner, éditeur., Paris, 1999, p. 58.

¹⁸⁷ Cfr. J.B. D'ONORIO, «La crise de la laïcité française», en *La laïcité au défi de la modernité*, J.B. d'Onorio, éditeur., Paris, 1990 pp. 54-55.

¹⁸⁸ La revolución francesa adopta decisiones sobre el factor religioso: Declaración de derechos, Constitución civil del clero, que inauguran una era nueva, la nuestra. Cfr. R. REMOND, *Religion et Société en Europe*, p. 19. Es interesante observar que el modelo de separación francés fue imitado por Turquía. Cfr. J.B. D'ONORIO, «La crise de la laïcité française», p. 48.

¹⁸⁹ La peculiaridad que en su momento se atribuyó al modelo francés, por la radicalidad con que se enfrentó a las relaciones Iglesias-Estado, hoy se ha atenuado y ya son muchas las similitudes que guarda con la respuesta de otros países de tradición católica. Cfr. R. RÉMOND, *Religion et société en Europe*, pp. 212-213; 290-291.

¹⁹⁰ Cfr. J. ABELLÁN, «Estudio preliminar», en M. LUTERO, *Escritos políticos*, p. XXVI.

¹⁹¹ J. ABELLÁN, «Estudio preliminar», p. XXVI.

¹⁹² Cfr. M. D'ARIENZO, «Liberté de conscience et tolérance dans la pensée de Sébastien Castellion», en *L'année canonique*, 43, 2001, pp. 238; 242.

consciencia, adelantan planteamientos típicos de la filosofía de la Ilustración, construcción que sustenta la identidad cultural de la sociedad moderna occidental.

En el análisis de la aportación de la Reforma a la Modernidad no se puede descuidar el germen de dispersión que el ideal reformista lleva en sí y que desemboca en las más *variadas orientaciones religiosas*. En Francia la corriente que se extendió más, desde los primeros momentos de la Reforma, y que sigue siendo mayoritaria¹⁹⁴, fue el calvinismo –los entonces llamados «hugonotes»–, no obstante vamos a señalar las peculiaridades de las Iglesias más significativas.

De entrada hay que distinguir el anglicanismo y el luteranismo que, como la Iglesia católica, han conservado la jerarquía (episcopal), de las confesiones presbiterianas calvinistas o escocesas, cuyo funcionamiento reposa en la participación de los fieles a la organización del culto. Si las primeras propenden al respeto de la autoridad política y religiosa, mostrándole reverencia y sumisión, las segundas, habituadas a la deliberación colectiva, se inclinan a un funcionamiento democrático de las instituciones y a una actitud más crítica respecto a las decisiones de la autoridad¹⁹⁵.

Además, hay que valorar otro dato, la *relación de cada Iglesia con el Estado* en cuestión¹⁹⁶, relación que puede ir desde la identificación a la persecución, pasando por la colaboración o la tolerancia. Las minorías son menos hostiles a una disociación entre las Iglesias y el Estado, pues de ella pueden extraer una autonomía de otra forma amenazada por la identificación de la Iglesia dominante a la nación¹⁹⁷. En Francia, el comportamiento de la Iglesia reformada de apoyo a las medidas de la Revolución¹⁹⁸ y a la laicidad de la III República responde a este patrón de Iglesia minoritaria.

Asimismo, la relación de una confesión con el poder establecido condiciona su *actividad*. La preocupación social que se ha manifestado en alguna corriente protestante francesa hacia 1925 puede responder más, por su tono inconformista¹⁹⁹ y la polarización hacia

¹⁹³ Cfr. B. DE NEGRONI, *Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560-1787*, Paris, 1996, pp. 139 y ss; 150-153.

¹⁹⁴ Cfr. D. HERVIEU-LÉGER, «Società e atteggiamenti religiosi in Francia», p. 163, da una cifra, en 1987, de 400.000 miembros para la Iglesia Reformada de Francia y de 42.000 de la Iglesia Reformada de Alsacia y Lorena, dentro de la complejo de la Federación de protestantes de Francia de cerca de 800.000 personas. «Se il protestantismo francese è per lo più di tradizione riformata, le chiese luterane sono dominanti in Alsazia e nella regione di Montbéliard» (*Ibidem*, p. 164).

¹⁹⁵ Cfr. R. RÉMOND, *Religion et société en Europe*, p. 38.

¹⁹⁶ Cfr. R. RÉMOND, *Religion et société en Europe*, p. 39. Las relaciones Iglesia-Estado-sociedad marcan cualquier iniciativa legislativa sobre materia religiosa. Cfr. J.P. WILLAIME, «Univers scolaires et religions en Europe de l'Ouest», en *Religions et transformations de l'Europe*, G. Vincent/J.P. Willaime, éditeurs., Strasbourg, 1993, pp. 384-385; 394.

¹⁹⁷ Cfr. R. RÉMOND, *Religion et société en Europe*, p. 216.

¹⁹⁸ Los perseguidos calvinistas acogieron la Revolución como su salvación, puesto que debían a la disolución de la alianza entre el trono y el altar su derecho a existir. «Moins l'État sera refugeux, plus intégrera la Réforme, qui lui est redevable de sa survie» (F. QUÉRÉ, «Protestantisme et laïcité», p. 219).

¹⁹⁹ Hay que recordar que este talante «protestante» dio nombre a la corriente reformista. Sobre la condición de instancia crítica del protestantismo, cfr. Cfr. F. QUÉRÉ, «Protestantisme et laïcité», p. 221.

los oprimidos²⁰⁰, a su experiencia de minoría, frecuentemente perseguida, que a exigencias extraídas de su cristianismo²⁰¹.

En todo caso hay que destacar que si la Iglesia católica entiende que el lugar de la religión en la *civitas* tiene una *doble dimensión*. La religión es, al mismo tiempo, personal y comunitaria, y sus manifestaciones pueden ser, consecuentemente, públicas y privadas debiendo ser, ambas, amparadas por la libertad religiosa²⁰². La presencia de la Iglesia católica en el espacio público sigue siendo activa, con frecuentes orientaciones sobre la conducta individual y colectiva²⁰³, aunque los métodos y aspiraciones han evolucionado. Si esto es así para el catolicismo, decimos, para el protestantismo las cosas ocurren de un modo diverso.

En el protestantismo se prima una religiosidad intimista²⁰⁴ y personal —una relación directa con Dios (desburocratizada²⁰⁵)— que se aviene mejor a la concepción de la libertad (de conciencia) individualista típica de las declaraciones de derechos. «Les Églises de la Réforme dont certaines sont manifestement moins soucieuses d'intervenir dans l'espace public, plus disposées à accepter une certaine réduction du fait religieux au champ de la conscience personnelle et un enfermement dans l'espace privé. Toutes ne déduisent pas de la référence à la Révélation une conception de l'ordre social aussi précise que le fait l'Église de Rome; en tout cas elles ne cherchent pas à élaborer une doctrine sociale aussi cohérente»²⁰⁶.

A la vista de lo anterior, el catolicismo, pero no el protestantismo, puede reprochar al Estado liberal que «no sólo no tiene en cuenta determinados aspectos del hombre sino que consigue que esos aspectos desaparezcan»²⁰⁷. El comentario sería extrapolable al terreno de la educación en que el protestantismo se muestra satisfecho con que se respete la iniciativa de los «educadores paralelos» (familia, Iglesia) sin luchar por una presencia de los valores (evangélicos) en el ámbito escolar²⁰⁸.

²⁰⁰ Cfr. F. QUÉRÉ, «Protestantisme et laïcité», p. 228.

²⁰¹ Cfr. R. RÉMOND, *Religion et société en Europe*, p. 42.

²⁰² Cfr. R. MINNERATH, «La concezione della Chiesa sulla libertà religiosa», p. 44. El magisterio de Juan Pablo II ha insistido en esta doble dimensión concretando alguna de sus manifestaciones. Cfr. G. FELICIANI, «La libertà religiosa nel magistero di Giovanni Paolo II», en *Escritos en honor de Javier Hervada. Jus canonicum*, volumen especial, 1999, pp. 925-926.

²⁰³ Cfr. R. RÉMOND, *Religion et société en Europe*, pp. 39-41; 290.

²⁰⁴ Un apunte en J. PRIMO MILLO, «Lo público y lo privado en la cultura occidental: un esquema interpretativo», en p. 759.

²⁰⁵ Cfr. J.L. LÓPEZ ARANGUREN, «El problema de la privatización de la religión», en *Secularización y laicidad en la experiencia democrática moderna*. Jornadas de estudio. Oñati, 25-26 de mayo de 1995, Juan Goti Ordeñana, ed., San Sebastián, 1996, p. 276.

²⁰⁶ R. RÉMOND, *Religion et société en Europe*, p. 41. Cfr. F. QUÉRÉ, «Protestantisme et laïcité», p. 222-223.

²⁰⁷ C. VELARDE, «Tolerancia y libertad. El liberalismo», en *Libertad religiosa...*, p. 870, aunque la autora no emplea esta crítica como específicamente católica nos parece que sería asumible como tal.

²⁰⁸ Cfr. R. VOELZEL, *Éducation et révélation*, Paris, 1960, pp. 152 y ss. J. BAUBÉROT, «En 1990, la laïcité pour une confession minoritaire: le protestantisme», p. 122, reconoce que el espíritu de respeto hacia la conciencia de alumnos y padres de la Circular de Jules Ferry a los profesores de primaria, de 17 de noviembre de 1883, deja un margen «dan le quel les protestants pouvait trouver leur place».

2.2 *La modernidad y su impronta protestante*

Se han entresacado algunos rasgos del movimiento protestante como correlativos a otros tantos de la Modernidad²⁰⁹. La desclericalización de la vida humana, «este rechazo del clericalismo y de la teocracia es una de las raíces de la moderna emancipación del hombre racional en su relación con el mundo»²¹⁰. La negación del orden eclesiástico propició que el cristiano se entregase plenamente al mundo, a la familia, al Estado, «a modo de religión sustitutiva»²¹¹, y, en fin, la ruptura de la unidad religiosa también conduce a que, debilitadas las Iglesias por su dispersión en diversas confesiones y disminuida su presencia pública, el Estado fuese más soberano al asumir mayores competencias en materia de religión y cultura²¹².

Estas consecuencias de las nuevas ideas eclesiológicas fueron, en parte, extraídas por el mismo Lutero que traza un nuevo esquema de las relaciones Iglesia-Estado sobre la base de la teoría de los *dos reinos*. «Dios ha establecido dos clases de gobierno entre los hombres: uno, espiritual, por la palabra y sin la espada, por el que los hombres se hacen justos y piadosos a fin de obtener con esa justicia la vida eterna; esta justicia la administra él mediante la palabra que ha encomendado a los predicadores. El otro es el gobierno secular por la espada, que obliga a ser buenos y justos ante el mundo a aquéllos que no quieren hacerse justos y piadosos para la vida eterna. Esta justicia la administra Dios mediante la espada»²¹³. Este esquema y la espiritualización de las nuevas Iglesias favorece un proceso de emancipación de los asuntos mundanos, de secularización muy característico de la Modernidad.

La doctrina de Calvino en un contexto similar (compartido por otros pensadores de la época) establece una mayor relación entre Evangelio y gobierno temporal. Separa el Reino de Cristo del orden civil aunque defiende no sólo su compatibilidad sino también la necesidad del último. La eficacia de la gracia es meramente espiritual y la libertad que nos promete el mismo Cristo debe atenerse escrupulosamente a sus límites²¹⁴. Se inclina por el deber de obediencia, incluso frente al tirano, ya que el príncipe ejerce su función, aunque lo haga de forma injusta, como un lugarteniente de Dios. Además, la Escritura ordena esta obediencia y el cristiano confiesa un Señor cuyo reino no es de este mundo. La flexibilización de su doctrina, frente a la luterana, viene de que admite una excepción al deber de obediencia si el gobierno temporal prescribe un mandato contra el orden divino²¹⁵. Además, en el régimen calvinista, la Iglesia ejerce una función de vigilancia crítica y parenética frente al poder²¹⁶.

²⁰⁹ Cfr. J. ABELLÁN, «Estudio preliminar», p. XXVI. Cfr. P. WILLAIME, «Le protestantisme, religion de la modernité?», en AA. VV., *La religion au lycée. Conférences au lycée Buffon*, Paris, 1990.

²¹⁰ J. ABELLÁN, «Estudio preliminar», p. XXVI.

²¹¹ J. ABELLÁN, «Estudio preliminar», p. XXVI. Esta idea recuerda a la teoría de Weber que vincula protestantismo con capitalismo.

²¹² Cfr. J. ABELLÁN, «Estudio preliminar», p. XXVI; J.L. THIREAU, «Préceptes divins et normes juridiques dans la doctrine française du XVI^e», en *Le droit entre laïcisation et néo-sacralisation*, J.L. Thireau, Paris, 1997, pp. 134-136.

²¹³ M. LUTERO, «Si los hombres de armas también pueden estar en gracia», en *Escritos políticos*, p. 134.

²¹⁴ *Institución cristiana*, IV, XX, 1-3. En general, cfr. M.E. CHENEVIÈRE, *La pensée politique de Calvin*, Genève/Paris, 1937.

²¹⁵ *Institución cristiana*, IV, XX, 32.

²¹⁶ Cfr. «Le rapport des réformés au pouvoir au XVI^e siècle», p. 45.

Pero ésta no es la única lectura posible de las potencialidades que la Reforma encerraba. Pues la historia nos recuerda «qu'aucune société n'est allée aussi loin dans la volonté de régenter les conduites et d'imposer un ordre moral que les sociétés protestantes», siendo el *puritanismo* un fenómeno más característico del protestantismo que del catolicismo²¹⁷.

III. REPERCUSIONES POLÍTICAS DE LA REFORMA

El marco del sistema político de la Edad Moderna va a cambiar en buena medida como efecto la Reforma y la crisis de la Cristiandad. Ahora el protagonismo político lo asume el *Estado-nación* que, potenciado por el movimiento de la Reforma protestante, aumenta su autonomía respecto al Imperio. «Los estados territoriales, al asumir como una actividad propia el fomento y vigilancia de la nueva confesión religiosa, estaban evolucionando hacia una nueva forma de poder político. No sólo por la organización moderna de su actividad sino por la ampliación de la esfera de actividades»²¹⁸. Es decir que no se produce una solución de continuidad en las relaciones Iglesia-organización política. Con la Reforma protestante del siglo XVI, «les liens qui unissaient christianisme et réalité nationale ne sont pas abolis mais substantiellement transformés par la rupture de l'unité religieuse et le morcellement de la Chrétienté²¹⁹. L'union du religieux et du politique s'opérera désormais dans le cadre plus étroit de la nation: c'est le principe des Églises nationales coïncidant avec l'État sur le modèle de la *Landeskirche* allemande»²²⁰.

Prestando atención a esta nueva estructura se puede afirmar que sus *principios inspiradores* deben mucho a la Reforma. De ahí que, su actitud ante el nuevo orden político que surge de la Modernidad, sea muy diferente a la postura católica, permanentemente crítica y desconfiada²²¹.

Quizá la pieza clave de la nueva construcción política se halle en la *conciencia*. Ésta desborda los cauces institucionales hasta entonces pautados y crea un ambiente de tensión y enfrentamiento civil e internacional que ensombrece el panorama del siglo XVI europeo. Su fuerza desestabilizante y su imposible control imponen como solución, primero, su respeto (tolerancia tácita que luego es ratificada en el Edicto de 1787), luego, una garantía jurídica sin

²¹⁷ R. RÉMOND, *Religion et société en Europe*, p. 41. «Qui de plus contraignant pour l'observance de la moral que les sociétés de la Nouvelle-Angleterre, la Genève de Calvin, l'Angleterre de Cromwell, le Danemark de Dreyer, la Suède de Berman?» (*Ibidem*). Sobre la sociedad moderna, laica y pluralista, bajo sus dos formas: reformada y puritana, cfr. E. FUCHS/C. GRAPPE, *Le Droit de résister. Le protestantisme face au pouvoir*, Genève, 1990.

²¹⁸ J. ABELLÁN, «Estudio preliminar», p. XI.

²¹⁹ «La *christianitas*, en su formulación más madura bajo medieval, comprendía a todos los hombres creyentes en una iglesia universal, dentro de la cual existían dos órdenes y dos poderes, el eclesiástico y el laico» (J. ABELLÁN, «Estudio preliminar», p. XXIX).

²²⁰ R. RÉMOND, *Religion et société en Europe*, p. 151. Sobre el fenómeno, tan característico del protestantismo, de las Iglesias de Estado, cfr. J. ABELLÁN, «Estudio preliminar», pp. XXIII; XXIV.

²²¹ «Los ideales de libertad de la moderna cultura europea, en la medida en que tienen raíces cristianas, proceden más bien del protestantismo que de la tradición católico-romana. Tan sólo en el Concilio Vaticano II la Iglesia católico-romana, ha superado al menos en principio, con un esfuerzo admirable y asombroso, su alineación respecto a la modernidad europea». (W. PANNENBERG, «El hombre y Dios en la sociedad a finales del siglo XX», en *Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo*, M. Ureña/J. Prades, eds., Madrid 1994, p. 90), asimismo léase la intervención de este autor en el coloquio, cfr. *Ibidem*, p.188.

cortapisas. Este paso se, da hacia el comienzo de la Revolución, cuando el pastor Rabaut Saint-Étienne, en una sesión de la Asamblea de 1789, expone: «Mais il existe enfin une nation française, et c'est à elle que j'en appelle, en faveur de deux millions de citoyens utiles, que réclament aujourd'hui leur droit de Français [...]. Messieurs, ce n'est même pas la tolérance que je réclame; c'est la liberté. La tolérance! Le support! Le pardon! La clémence! Idées souverainement injustes envers les dissidents, tant qu'il sera vrai que la différence de religion, que la différence d'opinion n'est pas un crime»²²².

Por el contexto en el que se consolida la libertad de conciencia como derecho subjetivo²²³, supone una reivindicación de la autonomía del individuo frente al Estado, pero también frente a la religión (sobre todo a su vertiente institucional)²²⁴. Con este doble sentido reivindicaba Lutero el respeto a su conciencia cuando, en la solemnisima Dieta de Worms (1521), se negó a retractarse de sus postulados. Su argumento era, «no puedo ni quiero retractarme de nada porque no es seguro ni honrado actuar contra la propia conciencia. Que Dios me ayude, amén»²²⁵. A lo que contestó el Vicario de la Diócesis de Tréveris, «abandona tu conciencia hermano Martín. En lo único en que no existe peligro es en someterse a la autoridad establecida»²²⁶.

Este detalle nos muestra que los condicionantes históricos han influido profundamente en la postura adoptada por las nuevas Iglesias frente al poder. En Francia, concretamente, hay que contar con el ambiente hostil con que se encontró. Este se manifiesta no sólo en la situación conflictiva— guerras de religión— del siglo XVI, zanjadas temporalmente con el Edicto de Nantes 1596, sino, sobre todo, por la situación creada con la derogación de éste (Edicto de Fontainebleau)²²⁷. Durante dos siglos se produjo una persecución que sólo cesa en

²²² Tomado de B. DE NEGRONI, *Intolérances...*, p. 214. Cfr. F. QUÉRÉ, «Protestantisme et laïcité», p. 221.

²²³ «A partir de esta época, 1560, se generaliza la expresión "libertad de conciencia"» (J.I. SOLAR CAYÓN, *La teoría de la tolerancia en John Locke*, p. 44), pero el primer texto legal donde se recoge la *libertad de conciencia* es el Edicto de Amboise de 19 de marzo de 1563 (aunque no va más allá de una tolerancia del culto protestante fuera de las ciudades a los altos magistrados). Cfr. *Ibidem*, p. 46 nota 49. La formalización de esta libertad como derecho subjetivo, es decir, como pretensión que goza de amparo jurisdiccional, es propia de la Ilustración.

²²⁴ Cfr. E. POULAT, *Liberté, laïcité...*, p. 76.; C. STARCK, «Raíces históricas de la libertad religiosa moderna», en *Rev. Española de Derecho Constitucional*, 16, 1996, p. 14; *Idem*, «The idea of religious freedom in modern times», en *La libertad religiosa...*, pp. 7-8 y 10 cuando se refiere a la primera interpretación dada a la formulación de la separación Iglesia-Estado en la Ley francesa de 1905. Asimismo, cfr. R. RÉMOND, *Religion et société en Europe*, pp. 193 y ss.

El exceso en la protección de la conciencia frente a la Iglesia católica —de la que se sugería podía secuestrar o coaccionar a sus adeptos— condujo a la Asamblea Constituyente francesa, por Decreto el 13 de febrero de 1790, a abolir los votos religiosos y suprimir las órdenes religiosas monásticas. Cfr. J. DE VIGUERIE, *Cristianismo y revolución. Cinco lecciones de historia de la Revolución francesa*, tr. M. Villar Ponz, Madrid, 1991, pp. 83 y ss.

²²⁵ Tomamos la cita y la descripción de T. EGIDO, *Las reformas protestantes*, Madrid, 1992, p. 56. En la concepción de los dos reinos Lutero interpreta que el responsable del gobierno mundano no puede intervenir en el orden espiritual con la coacción, por su parte, la iglesia se gobierna con la palabra, no con la espada. Cfr. Cfr. J. ABELLÁN, «Estudio preliminar», p. XXIX. Sobre la defensa de la conciencia en general, cfr. F. QUÉRÉ, «Protestantisme et laïcité», p. 221.

²²⁶ Citado en J. BAUBÉROT, *Histoire du protestantisme*, p. 7.

²²⁷ Rousseau, en la primera versión del *Contrato social*, denuncia su situación y escribe «il leur est permis d'être ni étrangers, ni citoyens, ni hommes. Les droits mêmes de la nature leur sont ôtés, le mariage

1787, por el Edicto de Luis XVI, concediendo el estado civil a los hugonotes. La libertad se les reconoce en medio del fervor revolucionario y, ya en 1802, cuando el Imperio le otorga el estatuto legal de culto reconocido. La afinidad, también por su estructura en el caso de las Iglesias reformadas calvinistas, con la democracia y la laicidad (en su aspecto de «desestablecimiento» de las confesiones) se comprende mejor así²²⁸.

Pero también en otro contexto, de Iglesia de Estado, el protestantismo ha propiciado la *neutralidad* de los poderes públicos. «En los lugares donde triunfó establemente la Reforma protestante, las Iglesias, roto su vínculo con Roma, no quisieron sustituirlo por un poder espiritual unitario²²⁹. Sin embargo, como seguía siendo necesario un gobierno externo, la facultad de ejercerlo fue atribuida ahora al poder civil, en su condición de señor del territorio, de ahí el nombre de territorialismo otorgado al sistema²³⁰. Esta doctrina se implanta en los Estados protestantes hacia el siglo XVII. «El poder del Estado deja de tener una fundamentación teológica para legitimarse por el pacto social. Deja de ser un fin del Estado la *cura religionis* y pasan a serlo la garantía de la paz exterior, la seguridad y el bienestar²³¹. En la concepción de la época la neutralidad se interpretó como una liberación del Estado de la influencia de las Iglesias²³².

Posteriormente, otra corriente doctrinal protestante explicó, a partir de la concepción de la Iglesia visible como comunidad libre e igual a la comunidad civil, los poderes del príncipe sobre su administración ordinaria. La Iglesia tiene los derechos propios de un colegio para alcanzar sus fines. Pero puede delegarlos, y así lo hizo durante la Reforma, a favor del príncipe (contando con su pertenencia a la Iglesia). Es la teoría colegial, que reivindica el origen divino, pero también jurídico secular —a través de un pacto—, de la libertad de la Iglesia²³³. Sin embargo, ambas doctrinas «supusieron *de facto* el ejercicio del poder espiritual por los príncipes seculares» los cuales, al haberse negado su vinculación al Derecho divino, «dieron un paso hacia la neutralidad²³⁴.

También, consecuencia de este enfoque de las competencias del príncipe se crea el supuesto de hecho para que surja una nueva rama dentro de la ciencia del Derecho. Me refiero al Derecho eclesiástico del Estado²³⁵.

leur est interdeit et dépuillés à lafois de la patrie, de la famille et des biens, ils sont réduits à l'état de bêtes». Tomado de B. DE NEGRONI, *Intolérances...*, p. 185.

²²⁸ Cfr. F. QUÉRÉ, «Protestantisme et laïcité», p. 220.

²²⁹ La propia estructura de las Iglesias protestantes —como elemento común a las muchas variantes existentes— las hace, respecto a la unidad y relevancia doctrinal de la Iglesia católica, más débiles en sus relaciones con las autoridades. Cfr. R. RÉMOND, *Religion et Société en Europe*, pp. 289-290.

²³⁰ M^a J. ROCA, «La neutralidad del Estado: fundamento doctrinal y actual delimitación en la jurisprudencia», en *Revista Española de Derecho Constitucional*, nº 48, 1996, p. 255.

²³¹ M^a J. ROCA, «La neutralidad del Estado...», p. 256. En realidad este mismo esquema se reproduce también en Francia y Suiza, cfr. O. CHRISTIN, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, 1997.

²³² Cfr. M^a J. ROCA, «La neutralidad del Estado...», p. 256.

²³³ Cfr. M^a J. ROCA, «La neutralidad del Estado...», pp. 257-258.

²³⁴ M^a J. ROCA, «La neutralidad del Estado...», pp. 259.

²³⁵ «Es indudable que, *stricto sensu*, las bases teóricas del derecho eclesiástico provienen de ese cisma en el alma de Europa que constituyó la reforma luterana, y que comenzaría a introducir una visión de las relaciones Iglesia-Estado bien diversa de la visión típica del catolicismo, hasta entonces dominante»

IV. EL PROTESTANTISMO EN POS DEL PLENO RECONOCIMIENTO DE SUS DERECHOS CIVILES

4.1 *Antecedentes históricos hasta la Revolución de 1789*

En Francia el movimiento protestante comienza con un rápido contagio luterano de 1525 a 1540. El principal inspirador de esta corriente fue Calvino. Él le dio un sistema teológico coherente —con la publicación en francés de la *Institución cristiana* (1541) y unificó su dirección desde Ginebra (1541-1564). A partir de 1555 la Reforma «constituye ya un conjunto de iglesias organizadas y establecidas en casi todas las provincias del país, con su ministerio, su consistorio, su liturgia, su disciplina y su dinamismo conquistador»²³⁶. «A partir de 1560, la minoría protestante, ya numerosa y políticamente organizada, comienza a reivindicar para sí la libertad religiosa en el reino. Acaban exigiéndola incluso por la fuerza»²³⁷. Sin embargo, nunca pasó de ser una minoría. Se da una cifra aproximada de un millón de hugonotes antes de la persecución (el 6% de la población del momento)²³⁸ tras el Edicto de Fontainebleau (1685). A partir de entonces se da un porcentaje del 2% de la población²³⁹, si bien los autores coinciden en notar que su influencia en la vida francesa es superior a lo que podría deducirse de su número²⁴⁰.

A las tensiones de un principio, cuarenta años de lacerantes guerras civiles de tinte religioso iniciadas tras la muerte de Enrique II en 1559, y la coyuntura de la promoción al trono de Enrique de Navarra como Enrique IV, con una inclinación fuerte por la Reforma protestante, favorecen una solución de compromiso —rey católico, por una conversión más o menos de conveniencia, y libertad para la minoría protestante— con el Edicto de Nantes (1598)²⁴¹. Sin embargo, según transcurre el tiempo desde la época de Enrique IV, se va implantando un clima de intolerancia. Predomina, entre los hombres de Iglesia, el «horror por la herejía» y el repudio por lo que se considera el crimen del cisma hugonote. Episcopado y

(J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *Religión Derecho y sociedad. Antiguos y nuevos planteamientos en el Derecho eclesiástico del Estado*, Granada, 1999, p. 14.

²³⁶ J. LECLER, S.J., *Historia de la tolerancia en el siglo de la reforma*, Tomo II, tr. A. Molina Meliá, Alcoy, 1969, p. 10.

²³⁷ J. LECLER, S.J., *Historia de la tolerancia en el siglo de la reforma*, Tomo II, tr. A. Molina Meliá, Alcoy, 1969, p. 5.

²³⁸ Cfr. F. BIFFI, «Chiesa, società civile e persona di fronte al problema della libertà religiosa», AA. VV., *Teologia e Diritto canonico*, Città del Vaticano, 1987, p. 141.

²³⁹ En la actualidad se da una cifra de 32.816.000 católicos por 1.172.000 protestantes, cfr. C. HAGUENAU-MOIZARD, *États et religions en Europe*, Grenoble, 2000, p. 6; D. HERVIEU-LÉGER, «società e atteggiamenti religiosi in Francia», pp. 163 y ss. En 1975 se daba, en el conjunto de 52 millones de habitantes, un número de 45.000.000 de católicos (un 90% de los franceses), y 750.000 protestantes. Las Iglesias protestantes más importantes se integran en la Federación protestante de Francia, que agrupa fundamentalmente a Iglesias reformadas (Iglesia reformada de Francia, Iglesia reformada de Alsacia y Lorena, e Iglesias reformadas evangélicas, principalmente) y el grupo de Iglesias luteranas casi todas ellas con sede en el Departamento de Bas-Rhin. Las Iglesias reformadas son las más numerosas y cuentan con 470.000 miembros. Cfr. R. METZ, *Églises et État en France. Situation juridique actuelle*, Paris, 1977, pp. 12-14.

²⁴⁰ «On sait que les protestants jouent dans la vie française un rôle très supérieur à leur importance numérique» (R. METZ, *Églises et État en France. Situation juridique actuelle*, p. 14). Cfr. D. HERVIEU-LÉGER, «Società e atteggiamenti religiosi in Francia», en AA. VV., *La religioni degli europei*, Torino, 1992, pp. 164-165.

²⁴¹ Cfr. F. BIFFI, «Chiesa, società civile e persona di fronte al problema della libertà religiosa», p. 142.

clero no dejan de proclamar al pueblo que sólo la religión verdadera tiene derecho a la libertad. El error debe ser extirpado. El pueblo, al sentimiento de intransigencia religiosa, añadió la rivalidad económica, pues los hugonotes formaban, en general, una aristocracia económica y social²⁴².

A partir del 1651 la Asamblea quinquenal del clero se dirige al soberano para reclamarle que, como mal menor, propicie el debilitamiento del mal del cisma con sangrías y su poda²⁴³. El giro galicano en que la jerarquía católica (Asamblea extraordinaria del clero de 1682) se comprometió con la Declaración de los Cuatro Artículos creó las condiciones idóneas para que la conversión de los hugonotes se hiciera más acuciante. Negarse a abrazar la Iglesia «francesa» era menos aceptable para el conjunto de la nación. La Exhortación pastoral que acompañaba a los citados artículos se dirigía a los miembros de la Iglesia reformada, entre amenazas, para su conversión. En este contexto se les trataba como cismáticos, pero también como *rebeldes*²⁴⁴.

La política de unidad religiosa de Luis XIV y el efecto de indignación que, en la opinión pública, causó la persecución de los católicos en Inglaterra, se reflejó en una política de hostigamiento a la minoría de los hugonotes, tanto en sus actividades religiosas, como en su vida civil. Las medidas represivas concluyeron con el Edicto de Fontainebleau de 1685. Las consecuencias de sufrimiento por la supresión del culto público, coacción moral y otras medidas represivas se dejaron notar en la vida de Francia en todos los órdenes: económico, político, e ideológico (posturas de relativismo teórico y práctico), etc²⁴⁵.

Durante el siglo XVII hasta la Revocación del Edicto de Nantes la postura oficial de las Iglesias reformadas era la del absolutismo de derecho divino por tres razones: porque la consolidación de la autoridad real supone un avance respecto a los enfrentamientos y la anarquía de las décadas precedentes; porque esta doctrina es conforme a la tradición calvinista; y sobre todo porque sitúa al rey en el lugar de garante y protector de la minoría protestante, de acuerdo al Edicto de 1598 considerado un pacto –un compromiso– de Estado²⁴⁶.

Con la política de expulsión o de conversión, desde 1679 a 1700, unos doscientos mil hugonotes abandonan Francia y se dirigen a Inglaterra, Brandeburgo o a las Provincias Unidas, donde se adoptan medidas para ayudarles²⁴⁷. Desde estos lugares y, particularmente, desde las Provincias Unidas actúan algunos famosos miembros de la Iglesia Reformada (Bayle, Jacques et Henri Basnage de Beauval). Los escritos de esta época presentan un cuadro sombrío de la revocación y denuncian vigorosamente la cruel persecución. Un autor muy representativo es el pastor calvinista Jurieu que con gran virulencia ataca los métodos y el trasfondo (diabólico) de la persecución. Para él en el calvinismo hay dogmas que no se pueden cuestionar sin que esto afecte de modo directo a la verdad de la religión, sin caer por

²⁴² Cfr. F. BIFFI, «Chiesa, società civile e persona di fronte al problema della libertà religiosa», p. 144.

²⁴³ Cfr. F. BIFFI, «Chiesa, società civile e persona di fronte al problema della libertà religiosa», p. 144.

²⁴⁴ Cfr. H. BOST/D. POTON, «Le rapport des réformés au pouvoir au XVII^e siècle», en *Genèse et enjeux de la laïcité. Christianisme et laïcité*, H. Bost, ed., Genève, 1990, pp. 36-37.

²⁴⁵ Cfr. F. BIFFI, «Chiesa, società civile e persona di fronte al problema della libertà religiosa», pp. 145 y ss.

²⁴⁶ ²⁴⁶ Cfr. H. BOST/D. POTON, «Le rapport des réformés au pouvoir au XVII^e siècle», p. 39.

²⁴⁷ Cfr. B. DE NEGRONI, *Intolérances...*, pp. 105 y ss.

ello mismo en la condenación²⁴⁸. En definitiva, su postura no es contraria al empleo de la fuerza en cuestiones de fe, su reproche viene de que ese uso se haga para combatir a los ministros calvinistas²⁴⁹. Pero tal postura fue criticada, tanto en Francia como en el exterior, por inducir a la violencia y la falta de resignación. Surge así una actitud de resistencia pasiva. No se obedece al poder temporal, pero tampoco se utilizan las armas contra él. En el trasfondo sigue latente la intolerancia teológica, si bien se abren paso concesiones de orden político para garantizar la seguridad pública. Esto exige que los credos religiosos no se vean como incompatibles.

Frente a este panorama surge, como una novedad, la reivindicación de una *tolerancia positiva*. «Un premier front est déployé sur un terrain politique en coupant la société civile de toute articulation à une théologie révélee; un second front est ouvert au sein même des positions des théologiens en récusant tous les présupposés permettant d'accorder une valeur à l'intolérance théologique»²⁵⁰. Estas ideas se van a ir imponiendo en momentos sucesivos y marcarán la actuación del protestantismo francés en la vida política.

4.2 *Las consecuencias de la Revolución*

De la Revolución son dos los detalles en que conviene detenerse. Si ya el Edicto de 1787 modifica profundamente la política religiosa al otorgar a los protestantes sus derechos civiles (se les otorga un estado civil del que carecían y se les abre el acceso a la mayoría de las funciones que hasta la fecha les estaban prohibidas). Es decir, se admitía un *pluralismo religioso*. Dieciocho meses más tarde la Revolución prolonga esta política hacia la libertad²⁵¹. Su orientación, en principio, no es contra la Iglesia católica.

La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano proclama la libertad de conciencia (art. 10), y la Constitución de 1791 garantizaba el ejercicio público del culto²⁵². El Otro dato digno de mención es que, a los comienzos de la Revolución fueron necesarios numerosos debates para marginar la referencia a Dios en la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789²⁵³, y, en 1790, por tres veces, la Asamblea constituyente va a rechazar la proclamación del catolicismo como religión oficial (religión del estado o de la Nación) con el riesgo de reanimar, particularmente en la zona sur del país, los antagonismos siempre vivos entre sectores católicos y protestantes de la población²⁵⁴. El Decreto de 13 de

²⁴⁸ Cfr. B. DE NEGRONI, *Intolérances...*, pp. 114 y ss., allí analiza cuáles de estas tesis son intolerables.

²⁴⁹ El levantamiento armado de hugonotes —«camisards»— en Cévennes y Languedoc a principios del siglo XVIII puso en práctica aquella doctrina. Cfr. B. DE NEGRONI, *Intolérances...*, pp. 119-120.

²⁵⁰ B. DE NEGRONI, *Intolérances...*, pp. 126.

²⁵¹ «Les membres de minorités religieuses ne font plus l'objet de discriminations. Les protestants, que ont participé aux élections de 1789, se voient confirmer la capacité d'accéder a tous les emplois; l'émancipation des juifs sera plus difficilement acquise » (C. LANGLOIS, «La Révolution française: un processus de laïcisation?», en *Genèse et enjeux de la laïcité*, p. 76).

²⁵² Cfr. B. BASDEVANT-GAUDEMET, «Le régime général de la France», p. 62. Destaca que, tanto la desamortización como la prohibición de votos religiosos, no tienen un sentido anticlerical (*Ibidem*).

²⁵³ J.B. D'ONORIO, «La crise de la laïcité française», p. 47.

²⁵⁴ Cfr. C. LANGLOIS, «La Révolution française: un processus de laïcisation?», p. 80. «Il faut ici reprendre les ébats de février et avril 1790 —le second est particulièrement important parce que Dom Gerle y déclenche la crise qui conduit à des affrontements entre catholiques et protestants dans le Midi. Au lendemain du refus de déclarer le catholicisme religion d'État, une minorité (la droite) se constitue comme parti, se réunit, reprend à son compte la motion de dom Gerle et la diffuse par différents canaux pour la faire signer dans les paroisses. Or, sur le terrain, certaines de ces signatures, dans le

abril de 1790 llegó a declarar que, por el respeto que es debido a la religión, ésta no debía ser objeto de deliberación, si bien «l'attachement de l'assemblée nationale au culte apostolique, catholique et romain ne saurait être mis en doute...»²⁵⁵.

El espíritu revolucionarios se radicaliza desde 1793. Ya en septiembre de 1792 fueron asesinados en París 1.200 sacerdotes refractarios al juramento de fidelidad propuesto por la Revolución. En los meses siguientes (1793-1795) se produce una activa descristianización y se adoptan medidas tanto para implantar una «religión de sustitución» (culto a la Razón, al Ser supremo), como para destruir la religión tradicional. Aparte de quienes sufrieron directamente la violencia, «la victime, inguérissable on le verra, de la déchristianisation, c'est la tentative de conciliation de la foi catholique et de la révolution. Il lui faudra un siècle et demi pour retrouver vraiment un grand soufle avec la démocratie chrétienne et le rôle des démocrates chrétiens dans la Résistance»²⁵⁶.

Un Decreto de 21 de febrero de 1795, se instaura por primera vez en Francia un régimen de separación entre la Iglesia y el Estado²⁵⁷.

La experiencia revolucionaria ha marcado, en direcciones opuestas, al protestantismo y al catolicismo. Cuando este periodo quiera ser rehabilitado por los republicanos hacia 1879-1880, con una política anticlerical agresiva, encontrarán la misma reacción de entonces de los adeptos de una y otra corriente religiosa²⁵⁸. Esto mismo se ha expresado así: «Pour un long temps, la tradition révolutionnaire, sans cesse revisitée aux XIX^e et XX^e siècles, séparerera, autant que des questions strictement religieuses, le catholicisme des deux autres confessions minoritaires reconnues, le protestantisme et le judaïsme»²⁵⁹.

4.3 *El régimen de los cultos reconocidos*

El siglo XIX no supone un cambio sustancial de la política religiosa. Rechazada una confesionalidad católica²⁶⁰, el régimen de los cultos reconocidos de 1801 (Concordato católico y Artículos Orgánicos de aplicación general) incluye entre éstos a la Iglesia reformista y a la de la Confesión de Augsburgo (luterana). «Mais les formes d'organisation imposées tiennent compte d'abord des intérêts du pouvoir et sont marquées par une référence sans doute inconsciente au modèle catholique dominant; aussi ne correspondent-elles guère à l'ecclésiologie protestante»²⁶¹. La norma básica de estas confesiones es la ley de 8 de abril de

croissant méridional où le protestantisme et mieux implanté, montrent que le débat a ressuscité de vieilles querelles; c'est au lendemain de cette crise qu'éclatent les affaires de Montauban et Nîmes. Dans le débat de février, on demande déjà que le catholicisme soit reconnu comme religion d'État. Dans le second, comme dom Gerle le précise, on demande qu'il soit la religion de la Nation» (*Ibidem*, pp. 87-87). Asimismo, cfr. J. BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, p. 112.

²⁵⁵ Tomado de J.B. D'ONÓRIO, «La crise de la laïcité française», p. 47.

²⁵⁶ Cfr. L. HAMON, «La Révolution française et la question religieuse», en *Droits*, 17, 1993, p. 47.

²⁵⁷ La medida recuerda mucho a la que luego adoptaría la Ley de 1905. Cfr. B. BASDEVANT-GAUDEMET, «Le régime général de la France», p.63.

²⁵⁸ Cfr. B. BASDEVANT-GAUDEMET, «Le régime général de la France», p. 70.

²⁵⁹ C. LANGLOIS, «La Révolution française: un processus de laïcisation?», p. 81.

²⁶⁰ Bonaparte rechazó la propuesta de la Santa Sede restablecer la religión católica como religión de Estado en Francia. Cfr. B. BASDEVANT-GAUDEMET, «Le régime général de la France», p.68 nota 1.

²⁶¹ «Pour le luthéranisme, le pouvoir donné au directoire et à son président nommés par l'État est accepté par l'orthodoxie au nom de la révérence due au pouvoir politique. Au contraire, pour les réformés, la prééminence donnée aux consistoires et la méconnaissance du rôle du synodal dont les relents

1802. El sistema es un intento de conjugar galicanismo²⁶² y pluralismo religioso, y, por lo mismo que hay un control del factor religioso²⁶³ se parece a su ámbito de influencia²⁶⁴. En este momento, no obstante, el Papa obtiene que el catolicismo sea reconocido, al menos, como la religión del Primer Cónsul —la religión personal del Jefe del Estado— y la religión de la mayoría de los franceses²⁶⁵.

Poco después del reconocimiento de la pluralidad religiosa hay, no obstante, declaraciones tendentes a devolver a la Iglesia católica su hegemonía. Al Concordato de 1801 —cuya vigencia se mantiene hasta la Ley de separación de 1905—, se suma la Restauración, bajo los auspicios de la Divina Providencia, cuya Carta de 1814 restablece la «religión de Estado» (art. 6). En este período, concretamente en 1817, se negoció, sin éxito, la firma de un nuevo Concordato que suponía la vuelta a la situación prerrevolucionaria²⁶⁶. La Monarquía de julio de 1830 repite la fórmula de la religión «de la majorité des Français» (art. 6 de la Carta). En fin, la II República se proclama, en 1848, «en présence de Dieu et au nom du Peuple français», pero ni el Segundo Imperio menciona más el nombre de Dios, aunque adopta medidas para la defensa de la religión, ni la III República, aunque ésta mantiene, de 1875 a 1884, algunas ceremonias religiosas de carácter público (Ley constitucional de 16 de septiembre de 1875, art. 1)²⁶⁷.

Sin embargo no faltan los brotes de anticlericalismo. La Revolución de 1830, que derroca la Restauración adquiere un sentido antieclesial y anticlerical. Se manifiestan diversas corrientes, y sobre todo son muchos los *libre penseadores* y los *protestantes* que ocupan puestos relevantes en la política, la Administración o la economía. «La France ne compte plus avec les seuls catholiques. Le début de sécularisation proclamée lors de la Révolution acquiert son contenu»²⁶⁸.

La dirección del protestantismo, aunque no plenamente polarizada entre los extremos de clerical y anticlerical, participó en el movimiento anticlerical²⁶⁹. Pero, «quand le conflit des deux France s'est radicalisé, à partir de 1860, ce n'est pas seulement le catholicisme

démocratiques ne pouvaient que déplaire à Bonaparte et lui semblaient porter les germes d'une subversion de l'État centralisé. Rien ne permettait en tout cas la tenue d'un synode national» (A. BOYER, *Le droit des religions en France*, Paris, 1993, p. 35). Asimismo, cfr. R. METZ, *Églises et État en France. Situation juridique actuelle*, Paris, 1977, pp. 97-98.

²⁶² Esta fue la primera intención de Bonaparte que convocó un concilio nacional en junio de 1811 con esa intención, pero visto que la Iglesia en su jerarquía (episcopal y clerical) se volvió a Roma renunció a sus planes. Cfr. B. BASDEVANT-GAUDEMET, «Le régime général de la France», p.67.

²⁶³ Que se evidencia en la creación de un ministerio de Cultes

²⁶⁴ Cfr. B. BASDEVANT-GAUDEMET, «Le régime général de la France», p.68.

²⁶⁵ En el Preámbulo del Concordato de 1801 se dice: «Le gouvernement de la République reconnaît que la religion catholique, apostolique et romaine est la religion de l'immense majorité des citoyens français. Sa Sainteté reconnaît également que cette même religion a retiré et attend encore en ce moment, le plus grand bien et le plus grand éclat de l'établissement du culte catholique en France, et de la profession particulière qu'en font les consults de la République». Bonaparte había rechazado la propuesta vaticana de proclamar el catolicismo como religión de Estado en Francia, cfr. B. BASDEVANT-GAUDEMET, «Le régime général de la France», p.68 nota 1.

²⁶⁶ Cfr. J. JULG, *L'Église et les États. Histoire des concordats*, Paris, 1990, pp. 137-139.

²⁶⁷ J.B. D'ONORIO, «La crise de la laïcité française», p. 47.

²⁶⁸ B. BASDEVANT-GAUDEMET, «Le régime général de la France», p.69.

²⁶⁹ J. BAUBÉROT, «En 1990, la laïcité pour une confession minoritaire: le protestantisme», p. 120.

intransigent qui s'est trouvé en question; dorénavant, toutes les religions positives ont été vue s à travers le prisme de ce catholicisme intransigent. L'expression "religion positive", très utilisée à l'époque, indique une religion liée à une révélation, à une tradition, à une Église. Elle s'oppose au "spiritualisme" qui, pour ne pas être celui du XVI^e siècle, partage avec lui le fait d'être constitué de chrétiens sans Église. En fait, les spiritualistes, ou les déistes, sont de culture chrétienne et sont la plupart du temps inspirés par la figure de Jésus-Christ²⁷⁰. La diferencia entre catolicismo militante y protestantismo es que éste, en la vispera de la separación Iglesia-Estado va a establecer contacto con la mayoría republicana, y así participar activamente en la política del momento²⁷¹.

La Iglesia reformada con ocasión del sínodo de 1872 se declaró «disposée à accepter avec conivance la séparation d'avec l'État», si bien en general, los protestantes esperaban que los republicanos evitaran posturas extremas en torno a la separación, que se veía como ineluctable. Sólo se mostró contraria a la separación la Iglesia luterana de la Confesión Augustana²⁷². El sínodo reformado —evangélico reunido en Anduze (Gard) del 24 de junio al 2 de julio de 1902 se declaró unánimemente favorable al principio de separación. Las circunstancias ambientales pudieron influir para, con esta declaración, propiciar un trato más favorable de las autoridades²⁷³.

V. LOS PROTESTANTES ANTE Y LA LEY DE SEPARACIÓN DE 1905

Viene precedida por otras medida adoptadas por la III República, aún en vigor²⁷⁴, como la que excluye la religión del horario de clase en la escuela primaria pública (Ley de 28 de marzo de 1882), o la ley de 1 de julio de 1901 (título III) sobre el contrato de asociación y en concreto el reconocimiento de las congregaciones.

El anticlericalismo de los años 1880 y siguientes no se explica sólo por la imagen de la Revolución sino también como reacción a la política de los años 1870-1876 y la amalgama entre tentativa de restauración monárquica y omnipresencia de la Iglesia en la sociedad civil y política (política del Orden Moral)²⁷⁵. La separación fue la última consecuencia de la nueva orientación²⁷⁶.

En la elaboración de la Ley de separación se mostraron parte activa las corrientes protestantes²⁷⁷. El mismo Director General de Cultos y consejero de Aristide Briand, Ministro de Cultos, Louis Méjan, era protestante²⁷⁸. Juntos elaboraron un régimen para las confesiones religiosas moderado²⁷⁹. A esta solución de compromiso le precedieron diversos intentos.

²⁷⁰ J. BAUBÉROT, «En 1990, la laïcité pour une confession minoritaire: le protestantisme», p. 120.

²⁷¹ Cfr. J. BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, p. 53.

²⁷² Esta contaba en aquellas fechas con alrededor de 80.000 fieles. Cfr. J.M^e. MAYEUR, *La séparation des Églises et de l'État*, Paris, 1991, pp.27 y 28.

²⁷³ Cfr. J. BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, pp. 54-55.

²⁷⁴ Cfr. J.P. DURAND, «Régime de droit común de la séparation des cultes et de l'État», en AA. VV., *Droit canonique*, 2^a ed., Paris, 1999, pp. 541-542.

²⁷⁵ Cfr. B. BASDEVANT-GAUDEMET, «Le réime général de la France», p. 70.

²⁷⁶ Cfr. B. BASDEVANT-GAUDEMET, «Le réime général de la France», p. 71.

²⁷⁷ En general, cfr. A. ROCHEFORT-TURQUIN, «Les protestants face à la séparation de l'Église et de l'État 1871-1905», en *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, juillet-septembre 1984, pp. 503-516.

²⁷⁸ Sobre su influencia, cfr. J. BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, p. 71.

²⁷⁹ Entre muchos, cfr. É. POULAT, «En 1990, la laïcité pour une confession majoritaire: le catholicisme», en *Genèse et enjeux de la laïcité*, p. 113; J. JULG, *L'Église et les États...*, pp. 153-154.

Uno de los primeros proyectos de ley fue depositado por Eugène Réveillaud, en nombre de la comisión que se acababa de formar el 25 de junio de 1903²⁸⁰. Incorpora lo decidido en las reuniones secretas que agrupaban a las autoridades protestantes y su orientación suaviza los extremismos en los que incurrieron anteriores propuestas. Pero quedaba otra corriente que pretendía imponer la democracia a la organización interna de las Iglesias (que su jerarquía fuese elegida por los miembros en votación). Esta exigencia no iba tanto contra las prácticas protestantes (entre quienes el proyecto encontró alguna acogida), como contra el catolicismo y su estructura jerárquica. Pero Jaurès lo descartó vista su carga polémica²⁸¹.

Combes representaba la corriente más radical del anticlericalismo y en cuanto tal fue rechazado en el campo laico y protestante²⁸². «La loi qu'il avait préparée prévoyait de démanteler l'institution catholique mais, pour traiter les diverses confessions de façon égale, elle démantelait de fait plus encore les institutions des confessions minoritaires, protestantisme et judaïsme. Les protestants, le fait n'est pas assez connu, organisèrent une campagne de presse qui fit échouer ce projet de loi»²⁸³. Esta campaña se sirvió del periódico *Siècle*. Este diario se había mostrado defensor de una separación liberal. En 1905 publicó una encuesta con la firma de tres de las autoridades más representativas del libre pensamiento, uno de ellos era Raoul Allier, profesor de Filosofía de la Facultad de Teología protestante de París). «L'enquête constitue un extraordinaire document, elle fut aussi un instrument de combat, qui contribuait à l'échec du projet Combes»²⁸⁴.

Con la Ley de separación se trataba de reemplazar el *status asociativo* de las confesiones (lo que se conocía, en la terminología de la época como *los cultos*), pasando de un régimen de reconocimiento público, y la consiguiente financiación y control²⁸⁵ (*établissements publics*) a las *associations cultuelles*, de Derecho privado y sometidas al control económico de la Administración²⁸⁶. Por eso junto a un reconocimiento de la libertad religiosa: «la République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes...» (art. 1), se recogía una prohibición de reconocer o subvencionar cualquier culto: «La République ne reconnaît, ni ne salarie ni ne subventionne aucun

²⁸⁰ Cfr. J. BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, p. 58.

²⁸¹ J. BAUBÉROT, «En 1990, la laïcité pour une confession minoritaire: le protestantisme», p. 123.

²⁸² Sobre tal proyecto, cfr. J. BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, pp. 53-54; 60-62.

²⁸³ J. BAUBÉROT, «En 1990, la laïcité pour une confession minoritaire: le protestantisme», p. 122. De hecho este proyecto limitaba la autonomía de las asociaciones formadas para ejercer un culto y en concreto limitaba la unión de asociaciones al territorio de un departamento (art. 8) lo que si imposibilitaba la constitución de una Iglesia católica en Francia, aún tenía consecuencias más graves para las minorías religiosas protestante y judía. Concretamente los primeros veían imposibilitada la celebración de sínodos, organización medular en su tradición y funcionamiento. Cfr. J. BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, pp. 60-61; J.M^e MAYEUR, *La séparation des Églises et de l'État*, p. 27.

²⁸⁴ J.M^e MAYEUR, *La séparation des Églises et de l'État*, p. 27.; cfr. J. BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, pp. 64-67.

²⁸⁵ «Napoléon avait, dans tous les domaines, mis en place un système permettant à l'État de tout contrôler, selon un principe de centralisation et d'autorité» (B. BASDEVANT-GAUDEMET, «Le régime général de la France», p.71 y 68).

²⁸⁶ Cfr. É. POULAT, «En 1990, la laïcité pour une confession majoritaire: le catholicisme», p. 110; B. BASDEVANT-GAUDEMET, «Le régime général de la France», pp. 74-75..

culte» (art. 2). Su aplicación se limitó a los 84 departamentos que entonces constituían la Francia metropolitana, excluido en concreto la Alsacia y la Moselle que hasta 1918 no retornarían al Estado francés²⁸⁷.

En su regulación las *asociaciones culturales* constituyen el eje en torno al cual va a quedar canalizado el asociacionismo religioso. Era el mecanismo arbitrado por la ley para asegurar la transmisión de los bienes (art. 4) y los derechos de las personas afectadas por el cambio (art. 18). Las Iglesias protestantes de inmediato se adaptaron al nuevo marco legal²⁸⁸. La *Fédération Protestante de France* es una asociación de la Ley de 1901 que reagrupa las asociaciones culturales de la Ley de 1905²⁸⁹.

La *Iglesia católica* rehusó hacerlo por encontrarlo incompatible con sus principios eclesiológicos. Briand, desde un principio, mostró cierta flexibilidad interpretando el art. 4 de la Ley como compatible con la organización jerárquica de las diócesis católicas, a ello le daba pie la expresión: «Associations qui, en se conformant aux règles d'organisation générale du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice, se seront légalement formées»²⁹⁰. Pero la respuesta de Roma fue de rechazo de la Ley de 1905. El mismo método unilateral de poner término a un concordato planteaba dudas de legitimidad y oportunidad²⁹¹. La Encíclica *Vehementer nos*, de 21 de febrero de 1906, articula la oposición de Pío X, y, frente a cualquier pretensión contemporizadora respecto a las previsiones legales, la Encíclica *Gravissimo officii*, de 10 de agosto de 1906, se opuso a toda solución de compromiso para la formación de asociaciones culturales católicas²⁹². Esto sólo sería posible cuando aquella ley se moderase en 1907²⁹³, llegando a la normalización con el restablecimiento de las relaciones diplomáticas —rotas en 1904— entre Francia y la Santa Sede en 1921²⁹⁴.

En conclusión, el hecho más novedoso del régimen de separación se halla en el *pluralismo*. Si bien éste se aceptó en el régimen de los cultos reconocidos el marco era

²⁸⁷ Cfr. É. POULAT, «En 1990, la laïcité pour une confession majoritaire: le catholicisme», p. 110; Cfr. J. DURAND, «Régime de droit común de la séparation des cultes et de l'État», pp. 536 y ss.

²⁸⁸ Cfr. J. BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, p. 80; J. ROBERT, «La notion juridique de laïcité et sa valeur constitutionnelle», en *Genèse et enjeux de la laïcité...*, p. 96.

²⁸⁹ Su estructura es muy flexible, y se vive en su interior el pluralismo si bien, en su detrimento hay que señalar los escasos recursos con que cuenta. Por su tendencia a reagrupar las más diversas tendencias es el interlocutor privilegiado con los poderes públicos. Cfr. A. BOYER, *Le droit de religions en France*, p. 235.

²⁹⁰ Cfr. J. BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, pp. 69-75; É. POULAT, «En 1990, la laïcité pour une confession majoritaire: le catholicisme», p. 113.

²⁹¹ J. MORANGE, «La laïcité selon le droit de la III^e à la V^e République», en *La laïcité au défi de la modernité*, p. 107.

²⁹² Cfr. J. BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, p. 78.

²⁹³ Cfr. J. BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, p. 78, pero la situación del clero, que ocupaba las Iglesias sin título legal, no se resolverá hasta que, en 1924, Pío XI acepte constituir asociaciones diocesanas presididas por el obispo y el Consejo de Estado declare su compatibilidad con lo previsto por la Ley de 1905 (*ibidem*). En general, cfr. J. JULG, *Les Église et les États...*, pp. 153-160. La normalización quedó confirmada por la Encíclica *Maximam gravissimamque*, de 18 de mayo de 1924, que autorizaba las «asociaciones diocesanas».

²⁹⁴ J. MORANGE, «La laïcité selon le droit de la III^e à la V^e République», pp. 109-110; J. GAUDEMET, «Le Concordat dans la République laïque», en *La laïcité au défi de la modernité*, pp. 187-188.

fuertemente restrictivo por las pretensiones galicanas y de conjugar gobiernos secularizados – incluso anticlericales– con cultos reconocidos. «Ces tentatives ont aujourd’hui fait place à la laïcité positive, relation entre un État neutre et le pluralisme religieux»²⁹⁵.

²⁹⁵ B. BASDEVANT-GAUDEMET, «Le régime général de la France», p. 76. Ese mismo espíritu es el que impera en el régimen especial de cultos de Alsacia-Moselle.