

MANUEL AZAÑA, LA COSCIENZA RELIGIOSA E LA POLITICA ECCLESIASTICA*

Alfonso Botti

1. Premessa

Per studiare l'atteggiamento di Manuel Azaña in materia religiosa e la sua politica ecclesiastica occorre superare alcune difficoltà preliminari. Allo stesso tempo, però, si può contare su almeno due vantaggi.

Le difficoltà nascono dai diversi aspetti nei quali occorre scomporre l'oggetto da trattare in modo che l'analisi risulti, se non esaustiva, per lo

* La prima versione di questo saggio è apparsa con il titolo *El problema religioso en Manuel Azaña* nel volume collettaneo Alicia Alted, Ángeles Egido y María Fernanda Mancebo (eds.), *Manuel Azaña: Pensamiento y acción*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 136-155. Viene ora proposto in versione italiana, anche per quanto concerne i passi tratti dalle opere di Azaña, con aggiunte e integrazioni, non solo bibliografiche, che per limiti di spazio imposti dall'editore non hanno trovato posto nell'edizione originale spagnola. Rispetto a quest'ultima, la presente tiene inoltre conto del nuovo materiale documentario recentemente acquisito dall'Archivo Histórico Nacional di Madrid che, essendo ancora parzialmente inedito (si darà più avanti ragione dell'uso dell'avverbio), merita una, per quanto sommaria, preliminare descrizione. Si tratta dei tre quaderni autografi di Manuel Azaña, contenenti i diari relativi al periodo che va dal 22 luglio 1932 al 26 agosto 1933. Il primo di essi copre il periodo 22 luglio-10 settembre 1932 e consta di 185 facciate numerate; il secondo abbraccia il periodo compreso fra il 28 novembre 1932 e il 28 febbraio 1933 e consta di 400 facciate numerate, mentre il terzo va dal 1 giugno al 26 agosto 1933 e consta di 324 facciate ugualmente numerate. Stando a quanto risulta da fonti storiografiche e giornalistiche, quest'ultime opportunamente verificate nei colloqui personalmente avuti con Santos Juliá, che ringrazio per la disponibilità, in occasione delle giornate su Azaña organizzate dalla Terza Università e dall'Instituto Cervantes di Roma il 21 e 22 aprile 1997, è possibile ricostruire la vicenda degli autografi nei seguenti termini. Sul declinare del 1936, Azaña affidò i propri diari, raccolti in nove quaderni, al cognato, amico e confidente Cipriano Rivas Cherif affinché li custodisse a Ginevra, dove quest'ultimo ricopriva la carica di console della Repubblica spagnola. Tre di questi quaderni, quelli attualmente recuperati, vennero trafugati dal viceconsole Antonio de Espinosa San Mar-

meno adeguata. Il primo di questi riguarda la posizione di Azaña rispetto alla religione sul piano delle convinzioni e degli atteggiamenti personali. Il secondo si riferisce alla qualità e al posto che occupa la problematica religiosa ed ecclesiastica nel suo pensiero, qual è possibile cogliere dagli scritti, afferenti — com'è noto — a differenti generi letterari. Un terzo aspetto è rappresentato dalla sua azione politica in materia religiosa ed ecclesiastica propriamente detta, sia negli anni precedenti la Repubblica, sia negli anni della Repubblica e della guerra civile, dapprima come leader di una forza politica, poi come costituente, ministro, capo del governo e infine come Presidente. Non è necessario aggiungere che ciascuno dei differenti aspetti ha le proprie fonti privilegiate, senza che sia possibile prescindere dalle altre. Allo stesso modo, è appena il caso di precisare che le ragioni che consigliano di separare l'uomo dall'intellettuale, l'artista dal politico, sono esclusivamente di ordine analitico, metodologico e di esposizione, essendo la personalità di Azaña unitaria e coerente nella sua traiettoria biografica.

I vantaggi dei quali si diceva consistono invece nel diverso clima dal quale si può oggi volgere lo sguardo alla figura di Azaña e nel fatto che, anche se il tema dei suoi rapporti con la religione non ha incontrato sin qui l'attenzione che indubbiamente avrebbe meritato da parte degli studiosi, si può comunque contare al riguardo su alcune pagine lucide e suggestive.

tín e consegnati, forse nel proposito di far dimenticare i propri trascorsi repubblicani e acquisire benemerenzze, a Franco che ne fece pubblicare alcuni stralci a scopi propagandistici dall'“ABC” di Siviglia durante il conflitto e, immediatamente a ridosso della fine delle ostilità, da Joaquín Arrarás che li utilizzò parzialmente per redigere il volume dal titolo *Memorias íntimas de Azaña* (Madrid, Ediciones Españolas, 1939). Sembra che per qualche tempo i tre quaderni siano stati depositati presso il *Servicio Histórico Militar*, per poi passare nella biblioteca personale di Franco, dove si sarebbero mimetizzati, data la particolare rilegatura, accanto agli altri volumi. Quindi, non nell'Archivio del dittatore, dove essi vennero inutilmente cercati all'indomani della morte di Franco su esplicita richiesta di Javier Tusell, all'epoca direttore delle Belle Arti. Ma, come si diceva, nella biblioteca, dove sarebbero stati casualmente rinvenuti dalla figlia di Franco e da questa consegnati il 23 dicembre 1996 al Ministro dell'Educazione e Cultura, Sig.ra Esperanza Aguirre, che dopo averne fatto verificare l'autenticità da una commissione di esperti formata da Antonio Elorza, Santos Juliá e Javier Tusell, li ha depositati, come si è detto, presso l'Archivo Histórico Nacional il 26 dicembre 1996, dove sono attualmente consultabili, ma non fotocopiables o in alcun modo riproducibili, secondo quanto previsto dagli articoli 17 - 23 e 26 del Reale Decreto Legislativo 1/1996 del 12 aprile che approva il testo modificato della Legge sulla proprietà intellettuale (“Boletín Oficial del Estado”, 22 aprile 1996). Per alcuni dati di cronaca sui più recenti avvenimenti relativi ai quaderni di Azaña, cfr. J. Goñi, *Los diarios inéditos de Azaña quedan bajo custodia del Archivo Histórico Nacional*, in “El País”, dicembre 1996; C.G. Santa Cecilia, “Sanjurjo, viejo animal” “Lleuve; Qué delicia!”. *Los cuadernos recuperados de Azaña, entre el análisis político y el apunte lírico*, ivi, 12 gennaio 1997.

A parte la curiosa opera di Giménez Caballero¹, su Azaña hanno scritto dapprima gli avversari coevi che di lui hanno lasciato un'immagine fortemente marcata dalla militanza nel campo che prima si oppose alla Repubblica e che divenne poi franchista². Ma neppure i risentimenti di cui è disseminata la memorialistica dell'esilio hanno facilitato la possibilità di pervenire a una visione nitida del personaggio³. Amici e correligionari hanno dovuto infatti recuperare la figura dall'anteriore demonizzazione e dall'oblio successivo⁴. Solo in un secondo momento, che si deve collocare attorno agli anni Sessanta, grazie alle ricerche degli ispanisti anglosassoni sulla Seconda Repubblica e la guerra civile⁵ e soprattutto a partire dalla raccolta e pubblicazione delle *Opere*⁶ da parte di Juan Marichal, la produzione si è andata collocando in ambito scientifico, anche se mantenendo alcuni limiti dell'anteriore stagione e senza perdere completamente il suo significato polemico contro i detrattori di Azaña e gli apologeti della crociata. A partire dalla fine dello stesso decennio e più ancora all'indomani del 1975, lo sviluppo della storia della cultura, della letteratura e, più in generale, della storiografia, ha favorito la necessaria conoscenza del quadro storico che ha costituito la premessa per veri e propri studi biografici, dal convincente profilo tracciato da Franco

1. E. Giménez Caballero, *Manuel Azaña (Profecías españolas)*, Madrid, Ed. Gaceta Literaria, 1932, (Madrid, Turner, 1975), a proposito del quale cfr. J. Becarud, *Sobre un libro obligado: Manuel Azaña (Profecías españolas) de Ernesto Giménez Caballero*, in "Sistema", 1974, n. 6, pp. 73-89.

2. Si veda a questo proposito N. González Ruiz, *Azaña. Sus ideas religiosas. Sus ideas políticas. El hombre*, Madrid, 1932, e le *Memorias íntimas de Azaña*, annotate da Joaquín Arrarás, cit.

3. Includendovi anche alcune di quelle pubblicate molti anni dopo gli avvenimenti, cfr. V. Alba, *Los sepulcros de la República*, Barcelona, Planeta, 1977, pp. 39-104; N. Alcalá Zamora, *Memorias*, Barcelona, Planeta, 1977; M. Domingo, *La experiencia del poder*, Madrid, Tip. de S. Quemades, 1934; J.M. Gil Robles, *No fue posible la paz*, Barcelona, Planeta, 1978; F. Largo Caballero, *Mis recuerdos. Cartas a un amigo*, México, Ediciones Unidas, 1976 (Iª ed. 1954); S. Madariaga, *Memorias (1921-1936)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1974; D. Martínez Barrio, *Orígenes del Frente Popular español*, Buenos Aires, 1943 e *Memorias*, Barcelona, Planeta, 1983; M. Maura, *Así cayó Alfonso XIII*, Barcelona, Ariel, 1962; A. Ossorio y Gallardo, *Mis memorias*, Buenos Aires, 1946, e *La España de mi vida. Autobiografía*, Barcelona, Grijalbo, 1977; I. Prieto, *Con el rey o contra el rey*, México, Oasis, 1975.

4. C. Rivas Cherif, *Retrato de un desconocido (Vida de Manuel Azaña)*, México, Oasis, 1961 (Barcelona, Grijalbo, 1979).

5. Inutile segnalare gli studi arcinoti di G. Jackson, H. Thomas, E. Malefakis, S.G. Payne, ecc. Alla stessa onda appartiene la monografia di F. Sedwick, *The tragedy of Manuel Azaña and the fate of the Second Republic*, Columbus, Ohio State University Press, 1965.

6. M. Azaña, *Obras completas*, Edición y prólogo a cargo de Juan Marichal, México, Oasis, 4 voll., 1966-1968. Per le opere in esse incluse e salvo indicazione contraria si farà riferimento d'ora in avanti a questa edizione semplicemente come *O.C.* Le introduzioni ai tre primi volumi sono state poi raccolte J. Marichal, *La vocación de Azaña*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1971, (Madrid, Alianza, 1982).

Meregalli⁷, passando per il libro di Emiliano Aguado⁸, sino al punto fermo che senza dubbio rappresenta il lavoro di Santos Juliá pur arrestandosi alla soglia della guerra civile⁹.

Sicché clima e stato degli studi offrono la possibilità di ricostruire gli snodi salienti dell'atteggiamento di Azaña in materia e di avanzare alcune osservazioni critiche per tentare una valutazione complessiva.

2. L'uomo

Non si può dire che Azaña sia stato prodigo nel lasciare piste che conducono alla sfera delle sue convinzioni religiose. «La passione umana, l'ideale umano, l'ideale interiore, l'intima e profonda vibrazione sentimentale, che uno non rivela neppure alle sue memorie confidenziali, questo resta per il tormento della propria anima» afferma in un discorso pronunciato a Bilbao il 9 aprile 1933¹⁰. In precedenza, nel febbraio del 1929, solo per fare cosa gradita alla fidanzata, si era sposato con rito canonico nella chiesa madrileña di San Jerónimo. Alcune settimane prima aveva chiesto all'amico Vicario di procurargli il certificato di battesimo presso la Parrocchia di San Pietro di Alcalá de Henares dove, scrive, «contro la mia presunta volontà mi cristianizzarono»¹¹. Assai parco anche nei riferimenti alla propria psicologia religiosa e alla dimensione intima della coscienza nelle corrispondenze familiari e private, l'unica pista veramente significativa sembra essere quella che conduce al Real Colegio de Estudios Superiores de El Escorial, dove Azaña accede con una borsa di studio a tredici anni, nel 1893, per uscirne quattro anni dopo. Su quell'esperienza

7. F. Meregalli, *Manuel Azaña*, in "Annali di Ca' Foscari", 1969, n. 2, pp. 79-127, la cui traduzione castigliana si può leggere in V.A. Serrano y J.M. San Luciano (eds.), *Azaña*, Madrid, Edascal, 1980, pp. 161-223. A quest'ultima si riferiscono le citazioni in questo studio. È necessario sottolineare lo scarso interesse che la figura di Azaña ha suscitato in Italia, fatta eccezione per le pagine che gli ha dedicato Aldo Garosci nel suo *Gli intellettuali e la guerra di Spagna*, Torino, Einaudi, 1959, pp. 89-109, per la prefazione di Leonardo Sciascia a *La veglia di Benicarló* (Torino, Einaudi, 1967), versione che conserva gli errori dell'edizione originale argentina (Losada, Buenos Aires, 1939) e, infine, per il più recente L. Paselli, *Azaña e la guerra di Spagna*, in "Nuova Antologia", 1985, n. 2153, pp. 152-191; n. 2155, pp. 379-415; n. 2156, pp. 367-407.

8. E. Aguado, *Don Manuel Azaña Díaz*, Barcelona, Nauta, 1972 (Madrid, Sarpe, 1986, al quale si riferiscono le citazioni).

9. S. Juliá, *Manuel Azaña. Una biografía política. Del Ateneo al Palacio Nacional*, Madrid, Alianza, 1990. Tra gli scritti successivi, meritano di essere segnalati quelli raccolti in J.P. Amalric, P. Aubert (eds.), *Azaña et son temps*, Madrid, Casa Velázquez, 1993, in particolare quello di A. Elorza, *L'impuissance et la raison*, pp. 289-303, dove sui rapporti fra l'Azaña intellettuale e il politico sono svolte considerazioni convergenti con quelle esposte in questo studio.

10. *Impromptu de "El Sitio"*, in *O.C.*, II, p. 693.

11. *O.C.*, III, p. 710 (Lettera di Azaña a Vicario del 30 dicembre 1928).

tornerà negli anni venti ne *El jardín de los frailes*, parzialmente anticipato sulla rivista “La Pluma” e pubblicato nell’edizione definitiva nel 1927. Con l’avvertenza che si tratta di un racconto che mescola finzione e autobiografia col filtro della maturità¹², *El jardín* presenta indicazioni molto utili per intendere quella che probabilmente è la prima e più significativa esperienza di Azaña sul piano religioso. Le letture disordinate che perturbano la sua adolescenza, l’iniziazione al tomismo, la formazione di una coscienza religiosa in lotta con le insurrezioni della carne, l’indolenza del carattere che gli consente di evitare le burrasche intellettuali tipiche di quella fase di crescita, l’uscita dal collegio senza nessuna acquisizione, senza abbandonare né perdere nulla, la sua autodefinizione di «credente tiepido» e allo stesso tempo «osservante», l’acquisizione di un sentimento religioso fortemente marcato «dalla dolorosa evidenza delle realtà dell’oltretomba» sono alcuni fra i tratti del giovane Azaña che quelle pagine trasmettono al lettore. Da esse si apprende anche della scarsa o nulla originalità in campo religioso e delle limitate conoscenze in questo ambito. Si conosce soprattutto l’impatto che ebbe su di lui la predica di un gesuita sull’inferno della quale tratta nel decimo capitolo¹³.

Azaña ripenserà spesso alle emozioni provate in quel giardino. E all’Escorial tornerà fisicamente nelle visite domenicali dell’estate del 1931 e anche in seguito. A proposito di tali emozioni annota nel 1931 che «C’è molta gente che non saprà mai ciò che ‘questo’ significa; non lo sapranno coloro i quali sono rimasti da un lato né quelli che solo hanno conosciuto né conosceranno altro che quello che sta da questa parte della rottura»¹⁴. Marichal interpreta *questo* come la sua «precoce conversione». Vale a dire il ritorno alla ragione e alla «religione riconciliata con la vita» dopo l’esaltazione religiosa provocata dal sermone del missionario gesuita di Alcalá¹⁵. Emiliano Aguado sottolinea che Azaña esce dall’Escorial «senza nessuna inquietudine nell’anima» e che a ventidue anni non può essere considerato come cattolico. Domandandosi che tipo di religiosità fu la sua, risponde che «sarebbe necessario molto coraggio per negare che si

12. In una lettera a Cipriano de Rivas Cherif del 4 settembre 1927, Azaña afferma di essere rimasto sorpreso dal fatto che il *Jardín* sia stato preso «per una autobiografia, letteralmente; come delle memorie conservate nella canfora. E che non abbiano visto la parte di invenzione, di creazione (se la parola non è eccessiva) attuale, di fronte e al contatto con i temi, i sentimenti», in M. Azaña, C. Rivas Cherif, *Cartas, 1917-1935 (inéditas)*, Valencia, Pre-Textos, 1991, p. 73.

13. *El jardín de los frailes*, in *O.C.*, I, pp. 665-726.

14. Della «perfetta comunione con questo luogo» scrive il 26 luglio 1931. Cfr. *Memorias políticas y de guerra (1931-1939)*, in *O.C.*, IV, p. 47. Compie altre visite il 2 e il 9 agosto, *Ivi*, IV, pp. 53-55, 72-73. Si veda anche l’annotazione del 25 maggio 1933, dove ricorda quando contemplava le «notte incendiate dal desiderio, magnificate dall’emozione della vita eterna», *ivi*, p. 548.

15. J. Marichal, *Introducción*, in *O.C.*, I, p. XXIX.

avverte l'alito di un profondo sentimento religioso del mondo e della vita leggendo le sue opere»; allo stesso tempo osserva che la fede dei suoi antenati si volatilizzò senza rimedio e senza che fosse sostituita con una fede personale¹⁶.

Dalle annotazioni del suo primo soggiorno parigino risultano le peregrinazioni in varie chiese e che assistette alle conferenze di Alfred Loisy al Collège de France nel dicembre del 1911¹⁷. Pochi mesi prima, nella conferenza su *Il problema spagnolo*, in evidente riferimento al modernismo religioso aveva richiamato l'attenzione degli intervenuti, fra altri aspetti, sulla crisi dei dogmi religiosi, che «studiati come altrettanti fenomeni storici, si frantumano, si chiariscono e si spiegano alla luce delle più recenti ricerche di filologia e psicologia»¹⁸. Non risulta però che le parole di Loisy, l'esponente più importante del modernismo cattolico, abbiano avuto un significativo impatto su di lui, così come appare forse improprio descrivere il suo rispetto per la «intimità delle credenze personali, nello stile del cattolicesimo modernista»¹⁹, quando questo atteggiamento potrebbe meglio essere coerentemente ricondotto alle sue convinzioni liberali. Ha invece ragione Santos Juliá quando osserva che nell'atteggiamento di Azaña è presente «un tipo di religiosità prossima al panteismo mistico che si manifesta nel ricordo dei sentimenti che gli ha suscitato la contemplazione della natura e del paesaggio dai quei luoghi»²⁰.

Anche l'interesse per *La Biblia en España* di George Borrow, la cui traduzione e curatela esce nel 1921, deriva assai più dall'interesse per la visione della Spagna del viaggiatore inglese che dall'interesse per la Bibbia. Lo afferma chiaramente quando scrive che, dei temi che il libro tratta, «l'evangelico è quello che meno ci interessa» e che «La rigenerazione della Spagna per mezzo della lettura del Vangelo sarebbe un programma che oggi forse farebbe sorridere»²¹.

Facendo un parallelismo con il caso di Luis de Zulueta, si è scritto che Azaña avrebbe avvertito costantemente la necessità di rifarsi una cultura personale, anche religiosa, posto che l'antecedente era stata disorientata dall'educazione cattolica convenzionale ricevuta²². Ammesso e non concesso che Azaña abbia manifestato siffatto proposito e che questo fosse sincero, ciò che si può escludere senza ombra di dubbio è che gli abbia dato seguito.

16. E. Aguado, *Op. cit.*, pp. 63-74.

17. *Diario, 1911-1912*, in *O.C.*, III, pp. 719-724.

18. *El Problema español*, Conferencia pronunciada por D. Manuel Azaña Díaz el día 4 de febrero de 1911 in la Casa del Pueblo de Alcalá de Henares, Imprenta la Cuna de Cervantes, 1911, p. 6.

19. S. Juliá, *Op. cit.*, p. 127. Sulle ripercussioni del modernismo religioso in Spagna, cfr. A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, Brescia, Morcelliana, 1987.

20. S. Juliá, *Ibid.*

21. Jorge Borrow y «*La Biblia en España*», in *O.C.*, I, pp. 1082-1083.

22. F. Pérez Gutiérrez, *Renan en España*, Madrid, Taurus, 1988, p. 286.

3. *L'intellettuale*

Assai diversa è la situazione per ciò che concerne la sua posizione intellettuale che attraverso conferenze, articoli, saggi e la creazione letteraria, si profila con grande nitore conoscendo anche una certa evoluzione.

Nella conferenza del gennaio 1902 su *La libertà di associazione* afferma che, sotto questa comune denominazione, si comprendono cose diverse: gli ordini religiosi e le associazioni propriamente dette. «Le prime, [...], sono dotate di personalità propria senza ricorrere al riconoscimento di nessuna società politica in particolare», aggiungendo che «corrisponde al Potere civile il diritto di *riconoscere o no* come persone giuridiche all'interno del suo territorio questi istituti universali». Per ciò che riguarda le seconde «Non c'è ragione che giustifichi [...] l'esistenza di leggi speciali per queste associazioni» anche se la specifica situazione di ogni popolo può portare e di fatto conduce «lo Stato a celebrare convenzioni, a stipulare per esse condizioni speciali, formule di transazione che preparino il cammino per giungere alla normalità». Si mostra persino critico di coloro che, pur formalmente rispettosi delle libertà della Chiesa, avversano i presunti abusi o sconfinamenti delle istituzioni religiose.

Se le associazioni religiose — spiega — permanessero dedicate alla pura contemplazione, dimenticando le lotte del mondo, magari quest'ultimo le dimenticherebbe a sua volta, poiché il movimento universale contemporaneo non pare molto affezionato alla solitudine e alla tristezza monacali. L'opposizione nasce, veramente, la protesta aumenta fino alla violenza quando le congregazioni religiose, adattandosi alla propria epoca, utilizzano altre vie per la loro maggiore prosperità, l'insegnamento, l'industria, ecc., tutte le armi che la civiltà e le idee moderne mettono a disposizione di tutti.

Divenuto l'insegnamento una funzione in più del governo, in essa questo fa sentire tutto il peso della sua influenza quando le conviene per il servizio dei propri interessi politici. Esistendo una verità ufficiale e un procedimento per conseguirla che detta lo Stato, i privati appena possono essere che dei fedeli servitori, senza che sia loro lecito allontanarsi appena dalle sue disposizioni.

La libertà di insegnamento, più che un principio filosofico, è una garanzia, un pegno di pace, nel quale trova conforto la libertà di coscienza e la dignità dei cittadini.

E, sviluppando lo stesso ragionamento di fronte all'esercizio dell'industria da parte delle associazioni religiose, continua:

Basti non dimenticare che nella misura in cui diminuisce l'azione ufficiale della Chiesa e il suo intervento nella vita civile delle società, deve aumentare la sua libertà e indipendenza.

Privata di ogni partecipazione negli uffici che in altri tempi svolgeva, non appoggiandosi ai Governi, ridotta a non contare che sulle proprie forze, non dobbiamo impedire che goda di una parte delle comuni libertà, che lotti in egua-

glianza di condizioni, che si serva degli stessi mezzi degli altri, dell'associazione, che è la gran forza del nostro tempo²³.

Non è sfuggito a Marichal il fatto che il testo della conferenza rivelerebbe un Azaña favorevole alla libertà d'insegnamento sulla linea dell'Institución de Libre Enseñanza²⁴. Una posizione, dunque, ancora aperta e possibilista sul ruolo docente delle Congregazioni religiose. Certo meno rigida e intransigente di quella che adotterà negli anni Trenta. Sarebbe necessario collocare cronologicamente il cambiamento. Juliá lo mette in relazione con la dittatura di Primo de Rivera e l'"Apelación a la República"²⁵. Il nesso più plausibile, però, sarebbe da stabilirsi con il cambiamento che si produce nella sua concezione dello Stato durante i precedenti soggiorni in Francia che lo vedono seguire con grande attenzione le vicende della Terza Repubblica, come mettono in luce i suoi *Estudios de política francesa. La política militar* (Madrid, 1919) e come è stato sottolineato da Paul Aubert²⁶.

Redatti come memoria per il Partito Reformista di Melquíades Álvarez²⁷ al quale aveva aderito nel 1913, gli *Estudios* rivelano anche la sua simpatia per il modello francese di politica ecclesiastica, dal momento che aveva previsto dedicare una seconda parte del lavoro alle relazioni Chiesa-Stato. Sia pure per inciso, va detto che nello stesso saggio manifesta a più riprese sentimenti di ammirazione per Renan che, com'è stato osservato²⁸, difende dall'accusa di essere antidemocratico e uno dei «maestri della controrivoluzione»²⁹, ma che elude sistematicamente qualsivoglia riferimento al Renan innovatore degli studi religiosi.

In considerazione di quanto sin qui posto in rilievo a proposito della conferenza del 1902 e considerando ora la già ricordata conferenza del 1911 su *Il problema spagnolo*, si evidenzia un sostanziale cambiamento nel suo atteggiamento. Se nella prima si manifesta un certo possibilismo verso la presenza della Chiesa nel campo dell'insegnamento, nella seconda Azaña ha già ben chiaro il disdicevole impatto dell'insegnamento confessionale sulla coscienza nazionale. Importanza centrale in essa riveste la critica che Azaña sviluppa a proposito della visione della storia spagnola che si trasmette nei collegi religiosi.

23. *La libertad de asociación*, in *O.C.*, I, pp. 68-70.

24. J. Marichal, *Introducción*, in *O.C.*, I, p. XXIX.

25. S. Juliá, *Op. cit.*, p. 128.

26. P. Aubert, *Intelectuales y cambio político*, in J.L. García Delgado (ed.), *Los orígenes culturales de la II República*, Madrid, Siglo XXI, 1993, p. 86.

27. Cfr. M. Suárez Cortina, *El reformismo en España. Republicanos y reformistas bajo la monarquía de Alfonso XIII*, Madrid, Siglo XXI, 1986.

28. F. Pérez Gutiérrez, *Op. cit.*, pp. 280-281.

29. *Estudios de política francesa. La política militar*, in *O.C.*, I, p. 343.

Ricordate — esorta — come ci insegnavano nella scuola la Storia della Spagna, che concetto ci facevano formare del nostro passato. Un fondamentale ottimismo presiedeva queste nozioni, che servivano per formare ciò che chiamo ‘paradosso ispanico’. Senza sapere come, da quei primi studi ricavavamo la convinzione che le doti naturali della Spagna e dei suoi abitanti erano immigliorabili [...] eravamo il popolo eletto da Dio, possedevamo la vera religione e dovevamo ringraziare la Provvidenza perché la nostra missione sulla terra consistesse nell’estenderla e imporla.

Di qui la tesi che tutta la storia contemporanea spagnola non era stata altro che «una lotta incessante contro questo tradizionalismo analfabeta», un «conflitto prodotto dall’ignoranza e incultura nazionali», frutto del «secolare ristagno della Spagna e del suo divorzio dalla corrente generale del pensiero europeo». Di qui la «sterilità e fallimento sul piano intellettuale ed economico» del paese, lo scarso spessore della sua filosofia, che mantenendo un rapporto ancillare con la credenza religiosa, «risulta impalpabile come la credenza. Da cui la paralisi e la morte del libero spirito di ricerca»³⁰.

La tesi di Azaña era tutt’altro che originale. Contro di essa aveva già tuonato Menéndez Pelayo nella *Ciencia española*. Era la tesi dell’Illuminismo sulla Spagna e le ragioni della sua decadenza.

Vale comunque la pena soffermarsi a sottolineare l’importanza di questo testo. Si trovano qui, infatti, le ragioni della battaglia culturale di Azaña, per ora soltanto come intellettuale, in favore della scuola laica. Citando Renan esclamerà: «Datemi l’Università e vi lascio tutto il resto»³¹. Vale a dire: la riproposizione dell’ingenuità illuminista, di certo krausismo poi sfociato nella Institución de Libre Enseñanza³² di scommettere sull’insegnamento come leva di sostanziose trasformazioni sociali.

In questi anni Azaña ha già individuato quella che resterà per lui la quintessenza del “problema spagnolo”, però non possiede soluzioni che non siano sul piano culturale. Il successivo e progressivo coinvolgimento nella politica non farà — come si avrà modo di vedere nel paragrafo seguente — che sostituire l’educazione con la politica, mantenendo la stessa ingenuità sulle virtù taumaturgiche degli interventi razionali dall’alto (il giacobinismo che — a ragione — gli è stato attribuito da parte di molti studiosi). Sulla stessa linea occorre segnalare la posizione ottimista di Azaña nella polemica del gennaio 1924 con Salvador Madariaga e Araquistáin a proposito della possibilità di modificare il carattere na-

30. *El problema español*, cit., pp. 12-13, 16, 19.

31. *Idem*, p. 29.

32. Per l’influenza del krausismo sulla sua formazione intellettuale, cfr. J. Ferrer Sola, *Manuel Azaña: una pasión intelectual*, Barcelona, Anthropos, 1991.

zionale per mezzo della politica. Ed è proprio quello che, come è stato osservato, tenterà di fare durante il biennio riformatore³³.

A partire dalla conferenza del 1911 gran parte della sua riflessione si dipana lungo l'asse della storia nazionale spagnola, concentrandosi in particolare sulle ragioni che hanno ostacolato il cammino europeo della Spagna, individuate — manco a dirlo — nell'incidenza del peso della tradizione e del fattore religioso. In questa chiave risulterebbe utile leggere il lungo scritto su *El Idearium de Ganivet*, poi le pagine che dedica a Joaquín Costa e i riferimenti a Unamuno, rappresentanti secondo Azaña, come ha osservato Meregalli, di «una posizione irrazionalista e spagnolista»³⁴. Anche i saggi di critica letteraria dedicati Juan Valera fra il 1926 e il 1929 meriterebbero una più attenta considerazione, così come, più in generale, il valerismo di Azaña che, con ogni probabilità, trova alimento anche negli avvenimenti dei quali Valera fu testimone durante il suo soggiorno in Italia. Basterà accennare al «raffinato paganesimo» che Menéndez Pelayo aveva riscontrato nell'opera di Valera³⁵, all'interesse di Azaña nel ricordare la polemica tra Valera e il poligrafo santanderino e la valutazione che il primo riproduce, condividendola, a proposito dell'errore che «è affermare che un cattolicesimo intollerante e austero sia stato il seme fecondo della grande e specifica civiltà spagnola e possa considerarsi consustanziale ad essa»³⁶.

Non risulta che sin qui sia stata posta in rilievo la coincidenza cronologica fra gli studi valeriani e la redazione dell'ultima parte del *Jardín*, in particolare del capitolo XII, che non è neppure stato valutato come merita. In esso, invece, troviamo un tassello fondamentale del pensiero storico e politico di Azaña: il punto d'arrivo del percorso iniziato nel 1911 e, allo stesso tempo, la base della sua azione politica futura.

L'ortodossia spagnolista — scrive — ci imponeva velatamente una seconda rivelazione, mescolata con la rivelazione religiosa. [...] L'idea della mia qualità nazionale richiedeva, per il suo contenuto, assenso obbligatorio; nella mia coscienza di spagnolo, il principale dovere era accettarsi come tali, abbondare nelle rappresentazioni storiche, alla base dei valori morali che la costituiscono. È questa la somiglianza del postulato spagnolista e la insinuazione del dogma cristiano: illuminato il proposito, risulta imbevuta la condotta. [...] Ciò che ispira l'essere fisico della Spagna, quanto nel mio carattere proviene dal sangue e mi lega alla stirpe con tante generazioni era niente per il rango spagnolo. Il di più sta nell'essere parte di una tradizione e sforzarsi di restaurarla; nell'assumere

33. G. García Queipo De Llano, *Los intelectuales y la dictadura de Primo de Rivera*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 39-40.

34. F. Meregalli, *Manuel Azaña*, cit., p. 186.

35. M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, Bac, 1987, II t., p. 1021.

36. *Estudios sobre Juan Valera*, in *O.C.*, I, p. 936.

l'incarico al quale sono votato. [...] La Spagna è la monarchia cattolica del XVI secolo. Opera decretata dall'eternità, trovò allora le robuste braccia capaci di sollevarla; impresa riservata all'eroe spagnolo; il suo unico stendardo. Vincere battaglie e con le battaglie il cielo; mettere al guinzaglio il mondo e rendere contento Dio; sfogare tutte le passioni in favore delle mire celestiali; ecco il modo per forgiare uomini tutti di un pezzo!³⁷

Evidente, anche senza nominarla, la polemica con l'autore della *Historia de los heterodoxos* e i suoi numerosi epigoni, quando ricorda che era tutt'uno «scoprire la nostra posizione nel mondo — il crimine contro la Spagna, scandalo della Storia — e rimanere avvelenati, vedendo frustrate alla radice le speranze naturali» o laddove descrive la perfetta unità interiore dello spagnolismo: «La causa della religione cattolica è la causa spagnola in questo mondo; nessuno l'ha servita meglio di noi, nessuno è stato sublimato per averla servita più di noi. La controprova è facile: se la Spagna non primeggia per la Chiesa, si dissolve»³⁸.

Ancor più interessante è seguire Azaña più avanti, quando spiega che «l'archetipo spagnolo messo sul trono dai frati serviva allo scopo di imbastire menzogne attorno al puro ideale cristiano di perfezione interiore e di santificazione attraverso le opere, con l'urgenza, più bassa, di preparare dei giovani per la vita civile». In modo che, cedendo nel rigore monastico, «i frati uscivano dall'isolamento contemplativo per mescolarsi ad attività utili, a contatto con il secolo»³⁹. Contrariamente a quello che avrebbe dovuto essere l'atteggiamento del vero cristiano (in disparte dagli affari terreni, essendo la pura fede inassociabile; umile e povera, non civica, ecc.), sempre nello stesso capitolo del *Jardín*, Azaña attribuisce all'insegnamento dei frati la volontà di formare buoni clienti della Chiesa, però nel mondo, attraverso una morale utile a Cesare (cioè al potere politico esistente). Per portare avanti questo compito, i frati — continua Azaña — «accoglievano il patriottismo necessario per radicarsi sulla terra e introdurre nella sfera dei nostri motivi quello dell'utilità comune, ed erano soliti annullarlo a bella posta dirigendolo verso oggetti che a loro discrezione offrivano con appropriato impiego». Un fatto, questo, che spurgava il concetto di Spagna, sostituendolo con quello di «patria militante per la fede» che trovava il suo proprio essere nella misura in cui realizzava il piano cattolico⁴⁰.

L'impatto sulla gioventù di un patriottismo di questo genere, secondo Azaña, è controproducente per la formazione del corretto patriottismo, poiché si rivela incapace di formare veri e propri cittadini e di trasmettere

37. *El jardín de los frailes*, in *O.C.*, I, pp. 698-699.

38. *Idem*, p. 699.

39. *Idem*, pp. 699-700.

40. *Idem*, pp. 700-701.

una visione adeguata (cioè laica) dello Stato. Proprio in ciò si evidenziano le ragioni della posizione che Azaña ha assunto anteriormente (a partire dalla conferenza su *El problema español*) di fronte alla educazione clericale e che manterrà in futuro durante la sua azione sul piano governativo. Vale la pena, a questo proposito, richiamare l'attenzione sul decisivo significato di quanto si è appena visto nel pensiero politico di Azaña e in particolare nella formazione del suo patriottismo e nazionalismo⁴¹, che si struttura in relazione e contro l'*altro* nazionalismo, di destra, clericale e cattolico, per il quale non c'è definizione migliore di quella di nazionalcattolicesimo⁴².

Quando, alcuni anni dopo, rispondendo all'intervento di Ossorio y Gallardo che aveva notato una differenza fra l'azione politica di Azaña e i sentimenti espressi dallo scrittore nel *El jardín*, prende la parola il 7 settembre 1932 a proposito dell'incameramento dei beni della Compagnia di Gesù, afferma che «quella crisi della coscienza religiosa e della coscienza spagnola, [...], è l'origine di tutto il vigore della mia azione politica» e che è proprio per essere passato per quel giardino che «io sono arrivato alla ferma risoluzione che, per ciò che dipende da me, nessuno spagnolo possa giungere a trovarsi in una situazione analoga a quella nella quale mi trovai io»⁴³.

Se non si vuol rinunciare a intenderne il pensiero, non bisogna dimenticare mai che nel vissuto di Azaña quella religiosa e quella nazionale non sono che due aspetti della stessa crisi di coscienza o, per dirlo in modo più aderente alle sue parole, che la crisi della coscienza religiosa va unita alla crisi della coscienza spagnola⁴⁴. Come si è avuto modo di vedere, con questa espressione Azaña intende una certa idea di coscienza nazionale e una peculiare interpretazione della storia della nazione spagnola. Ad esse allude nei termini di “paradosso ispanico”, “postulato spagnolista” e “ortodossia spagnolista”. Circumnavigandone il concetto, Azaña allude a un'ideologia per la quale (gli) manca la parola. La parola, che non è stata ancora coniata, è *nazionalcattolicesimo*. Azaña è un criti-

41. Fra coloro i quali si sono accostati al tema del concetto di nazione in Azaña, cfr. J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español, 5/III, De la gran guerra a la guerra civil española (1914-1939)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, pp. 368-398; e soprattutto A. Blas Guerrero, *Tradición republicana y nacionalismo español*, Madrid, Técno, 1991, pp. 124-133.

42. Contro le definizioni vaghe e riduttive di questo termine ho cercato di mostrare la sua portata e significato come vera e propria “ideologia spagnola”, in A. Botti, *Nazionalcattolicesimo e Spagna nuova (1881-1975)*, Milano, Angeli, 1992.

43. *Incautación de los bienes de la Compañía de Jesús*, in *O.C.*, II, p. 410.

44. Un'interpretazione convergente con quella qui proposta offre, nello stesso volume in cui compare la prima versione di questo studio, J.L. Abellán, *El elemento escurialense en la concepción política de Azaña*, in *Manuel Azaña: pensamiento y acción*, cit., pp. 51-59.

co del nazionalcattolicesimo *ante litteram*. Risulta difficile negare che tale critica — per la verità né inedita, né particolarmente acuta — abbia un valore fondante rispetto al suo anticlericalismo e, più in generale, alla sua azione politica.

4. *Il politico*

L'azione politica di Azaña è strettamente collegata alla sua elaborazione culturale. Ciò è vero in termini generali e per quanto concerne il suo anticlericalismo. Si può anzi dire che la sua azione è la traduzione — con i limiti che si vedranno nelle conclusioni — della sua posizione intellettuale.

Alla sfera dell'Azaña politico appartengono diversi momenti. Non avendo la possibilità di esaminarli tutti ci si limiterà a due fra i più significativi.

Il primo si riferisce al momento del suo più diretto coinvolgimento, se non vero e proprio ingresso, nella vita politica, che si può far coincidere con la pubblicazione dell'Appello alla Repubblica del 1924.

«Il fiore della società spagnola — scrive in esso — passa sotto la tutela degli scolopi, gesuiti e frati. Quanti rinasceranno al liberalismo? Suggello gesuitico: coprire per mezzo della distinzione, del buon gusto, della tolleranza moderna, la sottomissione clericale e l'arrivismo senza scrupoli»⁴⁵. Più avanti afferma che la democrazia da costruire «dovrà essere anche docente» e, mentre riafferma la libertà assoluta di coscienza e di religione, propone la chiusura dei collegi dei gesuiti, dei frati e la soppressione del bilancio del clero. In un articolo dello stesso periodo scrive: «come misura di salvezza liberale, affermiamo nel primo articolo della nostra dottrina la proscrizione dell'insegnamento confessionale»⁴⁶.

Com'è dato vedere, il progetto di Azaña per quanto concerne la politica religiosa ed ecclesiastica è in questi anni già definito. Ha pertanto ragione Genoveva García Queipo de Llano secondo la quale Azaña presenta nell'Appello le linee della sua posizione politica contro la dittatura di Primo de Rivera, linee alle quali si manterrà fedele fino al 1930 e ancora più in là fino al 1936⁴⁷.

Il secondo momento appartiene alla fase che vede Azaña impegnato nell'attività parlamentare e governativa⁴⁸ e ha quale ovvio epicentro il

45. Il testo dell'Appello è incluso incompleto in *O.C.*, I, pp. 555-556. È invece integralmente riprodotto nello studio di G. García Queipo de Llano, *Los intelectuales y la dictadura de Primo de Rivera*, cit., pp. 486-495; la cit., p. 493.

46. *La gran cuestión*, "España", 8 marzo 1924, ora in *O.C.*, I, p. 499.

47. G. García Queipo De Llano, *Los intelectuales...*, cit., pp. 486, 495.

48. Cfr. E. Espín, *Azaña en el poder. El partido de Acción Republicana*, Madrid, CIS, 1980; J. Avilés Farré, *La izquierda burguesa en la II República*, Madrid, Espasa-Calpe,

noto e controverso intervento alle Cortes del 13 ottobre 1931 sull'articolo 24 (26 nel testo definitivo), che prevedeva inizialmente la sottomissione di tutte le confessioni religiose alle leggi generali dello Stato, la fine dell'aiuto economico alle istituzioni religiose e la dissoluzione di tutti gli ordini religiosi, nazionalizzando i loro beni.

Su quel frangente si è soffermata l'attenzione degli storici in diversi momenti e occasioni, sia in considerazione della situazione nella quale si inserisce il dibattito costituzionale, sia dal punto di vista dei precedenti storici delle relazioni Stato-Chiesa, sia per ciò che si riferisce alle diverse posizioni parlamentari, alle trattative con il Nunzio, all'atteggiamento del cardinale Vidal i Barraquer e, naturalmente, per quanto attiene la qualità dell'intervento dello stesso Azaña⁴⁹.

Si è però nelle condizioni di meglio intendere ciò che occorre se, sia pure per rapidi cenni, si considerano separatamente i differenti aspetti implicati. In primo luogo occorre considerare i precedenti storici e, in particolare, la tradizionale identificazione della Chiesa spagnola con la Monarchia, la sua anteriore compromissione con il regime di Primo de Rivera, la sua ambigua posizione di fronte alla Repubblica, testimoniata da atteggiamenti e prese di posizione tendenzialmente o esplicitamente filomonarchici da parte della stragrande maggioranza della gerarchia ecclesiastica, così come evidenziano gli episodi che ebbero come protagonisti il cardinale primate Segura e il vescovo di Vitoria, Múgica⁵⁰. Bi-

1985; M. Azaña, *Discursos parlamentarios*, Edición y estudio de Javier Panigua Fuentes, Madrid, Publicaciones del Congreso de los Diputados, 1992.

49. F. De Meer Lecha-Marzo, *La cuestión religiosa in las Cortes Constituyentes de la II República Española*, Pamplona, Eunsa, 1975; V.M. Arbeloa, *La semana trágica de la Iglesia in España (octubre de 1931)*, Barcelona, Galba, 1976; C. Marongiu Buonaiuti, *Spagna 1931. La Seconda Repubblica*, Roma, Bulzoni, 1976; U.M. Miozzi, *Stato e Chiesa nella Spagna repubblicana. La svolta del 1931*, in "Cultura e scuola", 1981, n. 80, pp. 98-109; M.D. Gómez Molleda, *La masonería in la crisis española del siglo XX*, Madrid, Taurus, 1986, pp. 357-392; V. Cárcel Orti, *La persecución religiosa in España durante la segunda República*, Madrid, Rialp, 1990; C.F. Casula, *La Santa Sede frente a la República española y a la guerra civil. Papel de monseñor Tardini*, in *La Iglesia católica y la guerra civil española (Cinuenta años después)*, Fundación Friedrich Ebert - Instituto Fe y Secularidad, Madrid, 1990, pp. 67-99; G. Redondo, *Historia de la Iglesia en España, 1931-1939*, I. *La Segunda República, 1931-1936*, Madrid, Rialp, 1993, pp. 131-172; H. Ragner, *La "cuestión religiosa"*, in S. Julià (ed.), *Política en la Segunda República*, in "Ayer", 1995, n. 20, pp. 215-240; F. De Meer Lecha-Marzo, *Azaña: discurso sobre "La cuestión religiosa" (13-X-1931)*, in "Aportes", 1995, n. 28, pp. 34-40. Su questo aspetto, continuano ad essere essenziali i documenti dell'*Arxiu Vidal i Barraquer. Esglesia i Estat durante la Segona República Espanyola, 1931-1936*, (M. Battlori i V.M. Arbeloa, eds.) Montserrat-Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 4 toms in 9 vols., 1971-1991.

50. Sull'atteggiamento della gerarchia ecclesiastica spagnola di fronte alla Repubblica continuano a sussistere reticenze e ambiguità in certa storiografia di parte cattolica. Appurati i consigli alla prudenza provenienti dalla Santa Sede e il ruolo di moderazione svolto dal nunzio Tedeschini, resta da stabilire con maggiore circospezione quale fu l'ef-

sogna tener conto, in secondo luogo, dell'immagine negativa di sé che offriva, agli occhi delle sinistre, la Chiesa di Pio XI che aveva sacrificato il leader del Partito popolare italiano, don Luigi Sturzo, sull'altare dell'avvicinamento al regime di Mussolini, dapprima (e anche in funzione) dei patti del Laterano e che nel 1930 aveva impedito l'avvicinamento fra il *Zentrum* cattolico e la SPD in Germania in funzione anti-nazista. Lo sforzo per capire l'atteggiamento assunto allora dal laicismo liberale, radicale e socialista, passa anche attraverso la contestualizzazione di ciò che rappresentava in quel periodo la Chiesa. L'intrinseca valenza autoritaria del modello di cristianità proposto, l'indifferenza ecclesiastica per la democrazia e il pluralismo politico, la sua compromissione con il regime fascista italiano e con la pletera di regimi autoritari e corporativi che erano sorti in Europa, non rappresentavano certo i titoli migliori per rivolgersi credibilmente al campo democratico, laico e antifascista. Sarebbe un errore assai grave proiettare le posizioni della Chiesa postconciliare sugli anni Trenta. Con questi precedenti non deve sorprendere (senza che ciò risulti un'assoluzione da precise responsabilità) che la tradizione separatista, laicista e anticlericale della sinistra spagnola — da quella liberale a quella socialista — si rivitalizzasse nel senso di una riaffermazione di principi che lasciavano assai scarsi margini di mediazione.

Un terzo livello di analisi riguarda il discorso di Azaña in sé e in riferimento al suo pensiero precedente. Contiene qualche elemento nuovo? Per rispondere alla domanda sarà bene riprendere preliminarmente i passi salienti del discorso.

Risolto il problema istituzionale con la fine della monarchia e il ripristino delle libertà politiche, la rivoluzione spagnola aveva — secondo Azaña — tre problemi di fronte «per trasformare lo Stato e la società spagnola alla radice», e cioè:

il problema delle autonomie locali, il problema sociale nella sua forma più urgente e acuta, che è la riforma della proprietà, e questo che chiamano problema religioso e che è, ad essere rigorosi, l'impiantazione del laicismo di Stato con tutte le sue inevitabili e rigorose conseguenze.

Poco più avanti, riferendosi a quest'ultimo, affermava

fettiva condotta dell'episcopato locale e il peso delle sue prese di posizione. Non del tutto convincente risulta, ad es., far risalire l'ostilità ecclesiastica verso la Repubblica a *dopo* la definizione dell'assetto costituzionale, quasi che esso non fosse altro che la conseguenza dell'atteggiamento "punitivo" della Repubblica nei riguardi della Chiesa, dimenticando che quest'ultima vantava solide tradizioni monarchiche e non aveva mancato di schierarsi a favore del regime di Primo de Rivera. Una buona mostra di questa storiografia è data dal volume di V. Cárcel Ortí, *La persecución religiosa en España durante la Segunda República, 1931-1939*, cit. Per alcune osservazioni critiche sullo stesso, cfr. A. Botti, *Vicente Cárcel Ortí, l'anticlericalismo e la cronologia*, in "Spagna contemporanea", 1996, n. 10, pp. 231-232.

La premessa di questo problema, oggi politico, io la formulo in questo modo: la Spagna ha cessato di essere cattolica: il problema politico conseguente è organizzare lo Stato in modo adeguato a questa nuova fase storica del popolo spagnolo.

Io non posso ammettere, signori deputati, — proseguiva Azaña — che questo si chiami problema religioso. L'autentico problema religioso non può eccedere i limiti della coscienza personale, perché è nella coscienza personale che si formula e si risponde alla domanda sul mistero del nostro destino. Questo è un problema politico, di costituzione dello Stato, ed è a questo punto, precisamente, che questo problema perde persino le apparenze della religione, della religiosità, perché il nostro Stato, a differenza dello Stato antico, che assumeva su di sé la cura delle coscienze e forniva i mezzi per spingere le anime, persino contro la loro volontà, per il cammino della loro salvezza, esclude ogni preoccupazione ultraterrena e ogni attenzione alla fedeltà, e priva la Chiesa di quel famoso braccio secolare che tanti e tanto grandi servizi le prestò. Si tratta, semplicemente, di organizzare lo Stato spagnolo in modo conforme alle premesse che ho appena esposto.

Per affermare che la Spagna ha cessato di essere cattolica — precisava poi Azaña — abbiamo le stesse ragioni, [...] che per affermare che la Spagna era cattolica nei secoli XVI e XVII.

Richiamate per sommi capi le caratteristiche del cattolicesimo spagnolo di quei secoli, Azaña inseriva la mutata situazione del paese all'interno dei processi di secolarizzazione della cultura europea nei seguenti termini:

da secoli il pensiero e l'attività speculativa dell'Europa hanno per lo meno smesso di essere cattolici; tutto il più elevato movimento della civiltà si svolge contro di esso e, in Spagna, nonostante la nostra misera attività mentale, dal secolo scorso il cattolicesimo ha smesso di essere l'espressione e la guida del pensiero spagnolo. Io non discuto che vi siano in Spagna milioni di credenti; però ciò che esprime l'essere religioso di un paese, di un popolo e di una società non è la somma numerica di credenze o di credenti, ma lo sforzo creatore della sua mente, l'orientamento della sua cultura.

Di qui — e ancora una volta eminentemente per ragioni culturali — Azaña traeva lo spunto per ribadire

l'esigenza storica di trasformare lo Stato spagnolo, d'accordo con questa nuova modalità dello spirito nazionale. E questo lo faremo — proseguiva — con franchezza, con lealtà, senza dichiarazioni di guerra, ma al contrario, come un'offerta, come una proposizione di pace. Ciò da cui mi guarderò molto bene è dal tener conto se ciò convenga più alla Chiesa che al precedente regime. Le conviene? Non le conviene? Lo ignoro; inoltre non mi interessa; ciò che mi interessa è lo Stato sovrano e legislatore. Mi guarderò anche dal dare consigli sulla condotta futura e, soprattutto, personalmente, mi guarderò dal ridicolo di dire che questo nostro atteggiamento è più conforme con il vero spirito del Vangelo.

L'uso più insensato che si possa fare del Vangelo è di impiegarlo come testo per argomenti politici e la deformazione più mostruosa della figura di Gesù è presentarlo come un propagandista democratico o come un lettore di Michelet o di Castelar, o, magari, come un precursore della legge agraria. No. L'esperienza cristiana, signori deputati, è una cosa terribile, è può essere solo trattata seriamente; chi non lo conosce lasci in pace il Vangelo nella sua madia e non lo legga; però Renan lo ha detto «Quelli che escono dal santuario sono più convinti nei loro colpi di quelli che non vi sono mai entrati».

Rassicurati con queste parole i gruppi repubblicani e socialisti, ai quali si rivolgeva esplicitamente, circa le sue reali intenzioni e la mancanza di rischi per la Repubblica qualora avesse assunto una posizione conforme alle sue parole, Azaña entrava più direttamente nel merito delle due ipotesi a confronto in relazione al testo dell'articolo costituzionale. La prima, sostenuta da socialisti e radicali, stabiliva la sottomissione di tutte le confessioni religiose alle leggi generali dello Stato (e quindi al diritto pubblica); l'impossibilità per lo Stato di contribuire economicamente al mantenimento delle Chiese, associazioni e istituzioni religiose; la dissoluzione di tutti gli ordini religiosi e la nazionalizzazione dei loro beni⁵¹. La seconda, frutto del lavoro della sottocommissione costituzionale preposta, differiva dalla precedente nel considerare tutte le confessioni religiose come associazioni da sottomettere a una legge speciale, di cui venivano indicate le caratteristiche. Veniva di seguito prevista, pur senza nominarla espressamente, la dissoluzione della Compagnia di Gesù e di quante altre, per la loro attività, avessero eventualmente costituito un pericolo per la sicurezza dello Stato. Gli ordini consentiti avrebbero dovuto obbligatoriamente iscriversi a un registro dipendente dal Ministero della giustizia. Era fatto loro divieto di acquisire o conservare beni al di là di quelli ritenuti indispensabili al raggiungimento delle finalità private che erano loro riconosciute. Non avrebbero potuto esercitare l'industria e il commercio. Sarebbero stati sottoposti alle leggi tributarie dello Stato e, infine, avrebbero dovuto rendere annualmente conto agli organi competenti degli investimenti effettuati, restando sempre inteso che i loro beni avrebbero potuto essere nazionalizzati⁵².

Tutti d'accordo sulla separazione della Stato dalla Chiesa, si trattava di determinare che tipo di separazione. Azaña sottolineava la necessità di una soluzione che lasciasse allo Stato, unilateralmente, la facoltà di non riconoscere né l'azione, né i propositi, né il governo, né la politica della Chiesa di Roma.

51. Cfr. *Diario de Sesiones Cortes Constituyentes*, n. 22, (18 agosto 1931), Apéndice 4, p. 3.

52. *Idem*, n. 55 (13 ottobre 1931), p. 1646.

Sul bilancio del clero, l'importante era la decisione di sopprimerlo. Tempi e modi erano, per lui, privi di valore sostanziale.

Più importante, a suo avviso, era la questione dei beni ecclesiastici, che affrontava in riferimento alla *desamortización* di Mendizábal.

Durante trenta e più anni non vi furono ordini religiosi in Spagna, cosa importante, perché, a mio modo di vedere, quegli anni di inesistenza dell'insegnamento delle congregazioni prepararono la possibilità della rivoluzione del '68 e del '73. Però sono tornati i frati, sono tornati gli ordini religiosi, hanno trovato i loro antichi beni in altre mani, e la tattica è stata molto chiara: invece di precipitarsi sui beni si sono precipitati sulle coscienze dei nuovi proprietari e facendosi padroni delle coscienze hanno i beni e i loro possessori. È questo il segreto, anche se detto in questa forma pittoresca, dell'evoluzione della classe media spagnola nel secolo scorso; che avendo iniziato una rivoluzione liberale e parlamentare, con i suoi conati di radicalismo e di anticlericalismo, la stessa classe sociale, forse i nipoti di quei collaboratori di Mendizábal e dei *desamortizadores* dell'anno '36, quegli stessi, dopo questa operazione che ho appena descritto, sono quelli che hanno riportato in Spagna la tirannia, la dittatura e il dispotismo, e in questa evoluzione è compresa la storia politica del nostro paese nel secolo passato.

In realtà, la questione appassionante, per il dramma interno che racchiude, è quella degli ordini religiosi; dramma naturale perché si parla della Chiesa, si parla del bilancio del clero, si parla di Roma; sono entità molto lontane che per noi non prendono né forma né visibilità umana; però i frati, gli ordini religiosi, sì.

In questo modo Azaña giungeva alla questione, a suo modo di vedere centrale, fra quante implicate nella discussione. Come rispettare la libertà di coscienza e allo stesso tempo mettere al riparo la Repubblica e lo Stato dalla minaccia rappresentata dalle congregazioni religiose? Azaña non riteneva possibile né continuare a lasciare libero corso agli ordini religiosi, né disattendere il principio del rispetto della libertà di coscienza. L'unica soluzione possibile era quella di lasciarsi ispirare dal principio della sicurezza dello Stato.

Criterio per risolvere la questione. A mio modesto giudizio è il seguente: trattare in modo diverso i diseguali; di fronte agli ordini religiosi non possiamo opporre un principio eterno di giustizia, ma un principio di utilità sociale e di difesa della Repubblica [...]. E siccome non abbiamo di fronte agli ordini religiosi questo principio eterno di giustizia, dietro al quale dovremmo procedere come sotto ipnosi, senza mai rettificare la nostra linea di condotta, e siccome tutto resta raccomandato alla prudenza, all'abilità del governante io dico: dobbiamo proscrivere gli ordini religiosi in ragione della loro pericolosità per la Repubblica. [...] Per questo mi sembra corretta la redazione di questo dettato; qui si incomincia a parlare di un ordine che non si nomina. «Dissoluzione di quegli ordini nei quali, oltre ai tre voti canonici, si prestano un altro speciale di obbedienza ad autorità diversa da quella legittima dello Stato». Questi sono i gesuiti.

Azaña sosteneva poi la necessità che tale soppressione non fosse rinviata a una successiva legge, secondo quanto previsto dalla bozza della sottocommissione, ma inserita nel testo della Costituzione. Per quanto concerne gli altri ordini religiosi si diceva invece d'accordo con la formulazione che affidava la decisione alle Corti in considerazione del «pericolo per la sicurezza dello Stato» che la loro attività poteva rappresentare. Chiariva comunque che

in nessun momento, a nessuna condizione, in nessun tempo, né il mio partito né io, in nome suo, sottoscriveremo una clausola legislativa in virtù della quale continui ad essere assegnato il servizio dell'insegnamento agli ordini religiosi. Questo mai. Mi dispiace molto, ma questa è la vera difesa della Repubblica. [...] Non mi si venga a dire che ciò è contrario alla libertà, perché ciò è una questione di salute pubblica. Permettereste, voi che vi chiamate liberali, che vi opponete a questa dottrina, permettereste voi che un cattedratico spiegasse nell'università l'astronomia di Aristotele e che dicesse che il cielo si compone di varie sfere alle quali stanno avvitate le stelle? Permettereste voi che si propagasse dalla cattedra dell'università spagnola la medicina del XVI secolo? Non lo permettereste; nonostante il diritto di insegnamento del cattedratico e la sua libertà di coscienza, non si permetterebbe. Allora io dico che, nell'ordine delle scienze morali e politiche, l'obbligo degli ordini religiosi cattolici, in virtù del loro dogma, è insegnare tutto ciò che è contrario ai principi sui quali si fonda lo Stato moderno.

Rinviava infine, già verso le conclusioni dell'intervento, alla coscienza dei deputati delle Cortes la decisione di stabilire la quantità degli ordini religiosi da sopprimere, manifestando causticamente la propria contrarietà nei riguardi di generalizzazioni eccessive e misure troppo radicali in questi termini:

io credo che se alcune istituzioni, se ne rimane qualcuna, se le Corti decidono che ne rimanga qualcuna, a cui si vieta di acquisire e conservare beni immobili, eccettuato quello in cui abitano, a cui si vieta di esercitare l'industria e il commercio, a cui si deve proibire l'insegnamento, a cui si deve limitare l'azione di beneficenza, fino a quando possano essere sostituite da altri organismi dello Stato, e a cui si obbliga a rendere annualmente conto allo Stato dell'investimento dei suoi beni, se sono ancora pericolose per la Repubblica, sarà necessario riconoscere che né la Repubblica né noi valiamo gran cosa.

Risulterebbe superfluo in questa sede tornare ad insistere sul carattere di constatazione (il livello raggiunto dai processi di secolarizzazione, che la stessa gerarchia ecclesiastica non ignorava) e sul significato politico e quindi non antireligioso («L'autentico problema religioso non può eccedere dai limiti della coscienza personale, perché è nella coscienza personale che si formula e si risponde alla domanda sul mistero del nostro destino») della famosa frase «La Spagna ha cessato di essere cattolica». Come si è visto, si tratta della premessa a partire dalla quale Azaña svi-

luppa il suo ragionamento politico per difendere la realizzazione «del laicismo di Stato con tutte le sue inevitabili e rigorose conseguenze». E cioè la separazione della Chiesa dallo Stato, la soppressione del bilancio per il clero, la proscrizione degli ordini religiosi «in considerazione del pericolo che rappresentano per la Repubblica» o, detto in altro modo, di quello che «oltre ai tre voti canonici, prestano uno speciale voto di obbedienza a un'autorità diversa da quella legittima dello Stato» (i gesuiti), e il divieto per le altre di esercitare attività industriali, commerciali e, soprattutto, di dedicarsi all'insegnamento⁵³.

Con l'intervento del 13 ottobre 1931 alle Cortes, Azaña riusciva a far prevalere una formulazione più moderata di quella iniziale, che prevedeva la soppressione di tutte le congregazioni religiose, e allo stesso tempo più radicale (per la soppressione della Compagnia di Gesù) di quella della sottocommissione, che prospettava di rinviare a una legge successiva la determinazione degli ordini religiosi da sciogliere. Sul piano politico, un discorso calibrato sui rapporti di forza parlamentari, in vista — se non in funzione, come pure è stato osservato da più parti — dell'alleanza fra repubblicani e socialisti. Sul piano delle personali posizioni in materia, invece, nulla di nuovo, ma la riproposizione di quanto in precedenza reiterato dall'Appello alla Repubblica del 1924 fino al discorso del 17 luglio 1931 in occasione della presentazione dei candidati di Azione Repubblicana⁵⁴. Del resto, anche le annotazioni diaristiche relative alla seduta del Consiglio dei ministri del 31 luglio 1931, rivelano un Azaña orientato a procedere con determinazione nei riguardi dei gesuiti⁵⁵. Mentre le annotazioni relative al 13 ottobre confermano della sua contrarietà all'espulsione di tutti gli ordini religiosi, definita come «misura ripugnante, inefficace e che racchiude solo pericoli»⁵⁶.

Votato la mattina del 14 ottobre 1931 l'articolo 26 della Costituzione, restava aperta la questione delle leggi attuative di quanto in esso contenuto. Ciò apriva una ulteriore fase di tensioni, manovre, pressioni, tentativi di mediazione.

Azaña interveniva una prima volta in occasione della discussione sulla soppressione del Tribunale della Sacra Rota nella sessione dell'8

53. *Política religiosa: El artículo 26 de la Constitución*, in *O.C.*, II, pp. 49-59. Complementari ai discorsi parlamentari in materia ecclesiastica sono le annotazioni contenute nelle *Memorias políticas y de guerra*, in *O.C.*, IV, in particolare quelle del 31 luglio (p. 51), 28 agosto (pp. 105-106), 29 agosto (pp. 108-109), 11 settembre (p. 124), 3 ottobre (pp. 161-162), 13 ottobre (pp. 174-177), 18 ottobre (pp. 188-189) e 21 novembre 1931 (pp. 241-242).

54. *Acción Republicana ante la revolución y ante las Cortes* (Madrid, 17 luglio 1931), in *O.C.*, II, pp. 19-28.

55. *Memorias Políticas y de Guerra*, in *O.C.*, IV, p. 51.

56. *Idem*, p. 175.

marzo 1932⁵⁷. Poi in occasione del dibattito sull'incameramento dei beni della Compagnia di Gesù, nella sessione del 7 settembre 1932⁵⁸.

Pochi giorni prima, il 27 agosto, annotava sul diario — senza commenti — di un colloquio di Martín Luis Guzmán con il direttore de “El Debate”, Angel Herrera, il quale voleva far sapere ad Azaña che i cattolici sarebbero stati disposti a unirsi alla Repubblica se la politica religiosa del Governo non fosse andata più in là e se fosse stato lasciato loro l'insegnamento. «Le forme di governo sono accidentali», avrebbe detto Herrera in quell'occasione, ricordando l'invito del Santo Padre ai prelati spagnoli a non continuare a predicare la consustanzialità della religione con la monarchia. E così continua l'annotazione di Azaña, su quanto Guzmán gli avrebbe riferito: «[Herrera] Capisce che non è possibile pensare ora a un Concordato, si potrebbe fare però un accordo segreto con il Vaticano, che porterebbe la Chiesa spagnola ad accettare la Repubblica. Il Nunzio era a conoscenza del complotto di Sanjurjo e aveva pronosticato il suo insuccesso»⁵⁹.

Apparentemente più defilato, ma in realtà ugualmente partecipe e consenziente con la stesura definitiva del testo, Azaña rimaneva di fronte alla legge sulle Associazioni e Congregazioni religiose che, presentata alle Cortes il 14 ottobre 1932, iniziata a discutere il 9 febbraio 1933, veniva definitivamente approvata dopo tre mesi di accanito dibattito parlamentare il 17 maggio 1933⁶⁰. Settori importanti della Chiesa avevano sperato in una soluzione più moderata e meno “punitiva”. Vari sintomi indicano che questa legge, più dello stesso articolo 26 della Costituzione, rompe irreversibilmente non solo le possibilità di mediazione, ma la stessa possibilità di comunicazione fra la Repubblica e la Chiesa. Azaña non se ne rese conto e non colse la posta in gioco.

Un osservatore attento e per nulla simpatizzante con la causa antirepubblicana come Brenan ha messo in luce, a proposito dell'art. 26,

57. *Supresión del Tribunal de la Rota*, in *O.C.*, II, pp. 185-190.

58. *Incautación de los bienes de la Compañía de Jesús*, in *O.C.*, II, pp. 409-414. Sulle contromisure adottate dai gesuiti di fronte alla politica anticlericale della Repubblica, cfr. E. Lull Martí, *Los jesuitas ante la incautación de sus colegios por la II República. La alternativa de las academias*, in “Miscelanea Comillas”, 1994, n. 100, pp. 139-163. Lo studio più esauriente al riguardo è comunque quello di A. Verdoy, *Los bienes de los jesuitas. Disolución e incautación de la Compañía de Jesús durante la Segunda República*, Madrid, Trotta, 1995, a proposito del quale si vedano anche le osservazioni di H. Ragner, *II República y jesuitas: nuevas claves de la historia política y religiosa española*, in “Estudios Eclesiásticos”, 1996, n. 278, pp. 463-474.

59. *Archivo Histórico Nacional, Sección Diversos, Fondo Azaña: Diarios*, [Quaderno dal 22 luglio al 10 settembre 1932], pp. 139-141.

60. Sull'atteggiamento di Azaña rispetto al progetto di legge e al relativo dibattito alle Cortes, cfr. *Memorias políticas y de Guerra*, in *O.C.*, IV, pp. 505, 508, 512-513, 519-520, 524, 531, 538. Altri commenti sulle posizioni di Niceto Alcalá-Zamora compaiono in *Archivo Histórico Nacional, Sección Diversos, Fondo Azaña: Diarios*, [Quaderno dal 1° giugno al 26 agosto 1933], pp. 12-16, 23-24.

l'«imprudenza di questa misura»⁶¹. Ramos-Oliveira, ha sottolineato il carattere «per nulla fondamentale» della politica religiosa repubblicana che, oltretutto, «rese nemici della Repubblica una minoranza civilizzata di cattolici»⁶². Da parte sua Tuñón de Lara ha giudicato un inganno l'aver colpito destra e sinistra al medesimo tempo⁶³. Mentre Meregalli, forse esagerando un po', ha scritto che quest'articolo «fu certamente una causa determinante della guerra civile per aver gettato milioni di cattolici tra le braccia della destra»⁶⁴. Più di tutti, però, è stato Juliá a denunciare la sottovalutazione da parte di Azaña della capacità di mobilitazione di ampie masse che la gerarchia cattolica continuava ad avere (nonostante avesse effettivamente la Spagna cessato di essere cattolica) e del rischio che la politica anticlericale offrisse a Gil Robles e alla Ceda la possibilità di radunare legioni cattoliche per orientarle verso la revisione della Costituzione, l'avvicinamento al radicalismo lerrouxista e la torsione verso destra dell'asse politico della Repubblica⁶⁵.

Se da quanto fin qui esposto risulta evidente, oltre che condiviso dalla stragrande maggioranza degli storici, il fatto che Azaña commise un grave errore, resta da stabilire cosa lo rese possibile o, detto in altro modo, da quale retroterra scaturì la possibilità di questo errore.

Sottolineato in precedenza lo stretto legame che unisce l'azione politica di Azaña alla sua visione intellettuale, per scoprirlo non c'è altra possibilità di quella di tornare a percorrere sinteticamente il suo itinerario nelle riflessioni conclusive che seguono.

5. Considerazioni conclusive

A parte l'esperienza escorialense giovanile dalla quale Azaña esce avendo perso la fede dei suoi avi senza averne trovato una propria, risulta stabilita la mancanza di inquietudine religiosa e persino di curiosità verso i problemi di questa natura, dei quali non resta traccia negli anni successivi, fatta eccezione per certa emozione al tornare con la memoria e fisicamente nel giardino dell'Escorial. Emozione, tra l'altro, difficilmente separabile dalla sentimentale nostalgia per gli anni giovanili. Verrebbe quasi da considerare esagerata la definizione di “crisi religiosa” per descrivere la fuoriuscita dall'antieriore abito convenzionale. Infatti, è la

61. G. Brenan, *El laberinto español*, Barcelona, Plaza & Janés, 1984, p. 255.

62. A. Ramos-Oliveira, *Historia de España*, Ciudad de México, III, pp. 133-134.

63. M. Tuñón de Lara, *Iglesia y Estado durante la II República*, in J. Andrés Gallego (ed.), *Estudios históricos sobre la Iglesia española contemporánea*, El Escorial, 1979, p. 339.

64. F. Meregalli, *Manuel Azaña*, cit., p. 202.

65. S. Juliá, *Manuel Azaña*, cit., pp. 246-249.

stessa indole di Azaña a sembrare poco predisposta o propensa a inquietudini interiori di ordine religioso. Potrebbe anzi essere avanzato il dubbio che la reiterata insistenza sul rispetto della coscienza religiosa, in generale e altrui, nasca dal timore che, rivelando la propria, vi si possa scoprire un nodo irrisolto. Vari indizi lasciano pensare che Azaña più che risolvere la propria personale relazione con la religione, parcheggi la questione senza mai più tornare su di essa. Ciò che si mettono in luce i riferimenti al tema è una concezione della fede come qualcosa che ha inizio e fine nella sfera più intima e personale e che da questa non fuoriesce. Da questo punto di vista Azaña è un tipico erede della tradizione liberale e della scissione borghese tra privato e pubblico, allo stesso tempo in cui si rivela un epigono della tradizione socialdemocratica che al sesto punto del Programma di Erfurt della SPD (1891) aveva definito la religione come affare privato (*Privatsache*).

Risolto e chiuso in questo modo il problema personale, il religioso sopravvive come problema culturale e politico. Azaña lo scompone e affronta in molteplici occasioni nei suoi differenti aspetti. Detto del rispetto da riservarsi nei confronti della coscienza individuale (che adotta senza incrinature come principio normativo della vita pubblica) e che per Azaña è del tutto coincidente con la questione religiosa, rimane la questione ecclesiastica o clericale. Cioè il problema dell'incidenza del fattore religioso nella società spagnola e delle relazioni che lo Stato deve stabilire e mantenere con la Chiesa.

Come si è posto precedentemente in rilievo, egli valuta assai negativamente l'influenza della Chiesa nella realtà spagnola. Ad essa attribuisce la separazione del paese dalle correnti di modernizzazione che avevano trasformato l'Europa. Attribuisce all'interpretazione della storia nazionale che destre e ambienti ecclesiastici hanno elaborato e divulgano (nazionalcattolicesimo), la responsabilità di ostacolare la formazione di una coscienza nazionale moderna, laica (altri direbbe un nazionalismo liberaldemocratico) e di veri e propri cittadini. Il recupero delle virtù della cittadinanza passa, a suo avviso, attraverso l'eliminazione o il superamento del nazionalcattolicesimo e della sua influenza. Di qui l'importanza fondamentale che attribuisce all'insegnamento, fino all'estremo di proporre uno Stato docente, educatore; di qui i suoi rimproveri nei riguardi della borghesia spagnola per non essere stata capace di essere fino in fondo borghesia, svolgendo il compito di laicizzare lo Stato; di qui la sua battaglia anticlericale in favore della separazione Stato-Chiesa, che elimini ogni possibile intervento della Chiesa nella vita pubblica e la proposta di uno Stato finalmente laico.

La sua azione pubblica evidenzia una concezione giacobina della politica come intervento dall'alto da parte dello Stato per portare a termine un cambiamento sostanziale della cultura e dei costumi. Si tratta però di un vizio culturale prima che politico. O, detto in altro modo, è la qua-

lità della sua analisi che plasma e determina la natura e gli obiettivi della sua politica e con ciò gli errori in questo ambito.

Tra questi il più grave è forse quello che gli impedisce di cogliere la dimensione sociale, collettiva, che, di fatto, ha (e certo continuava ad avere allora) la religione cattolica. C'è un passo assai rivelatore contenuto in un articolo del 1924 nel quale Azaña esprime un concetto che, con parole e sfumature diverse, può essere rinvenuto in molti altri scritti. Annota in esso che «l'azione politica è un movimento difensivo dell'intelligenza che si oppone al dominio dell'errore» e che «la lotta politica, spogliata delle sue apparenze, si risolve in un conflitto tra il vero e il falso»⁶⁶. In una pagina tuttora inedita, poi, che risale al 25 dicembre 1932, annota di sentirsi come sviato dalla propria formazione di artista e dalla propria sensibilità verso la storia e di temere di aver trasferito l'azione politica nell'angolo dei valori estetici. «Fra il mio pensiero — continua — e, più precisamente, il mio atteggiamento, la mia disposizione d'animo e la realtà del paese, c'è una distanza che non si riempie con tutta la mia popolarità, né con la mia autorità personale, quotidianamente verificata»⁶⁷.

Si tratta di un'affermazione di grande significato all'interno di pagine intime, velate da sentimenti autocritici che paiono sinceri.

La verità della religione come affare della coscienza individuale è la sua verità. Altri, molti, la condividono. Non la condivide, invece, la stragrande maggioranza dei cattolici e neppure quelle componenti del cattolicesimo spagnolo che non si sono rifiutate di intraprendere il cammino riformatore imboccato dalla Repubblica. Perché allora tracciare la una linea di demarcazione fra laici e cattolici, al posto di porla tra riformatori e conservatori? E, di più, è proprio sulle questioni ecclesiastiche che si colloca la frontiera politicamente più avanzata e decisiva del momento?

Del tutto avulso da una visione pragmatica della politica come arte del possibile, gerarchia di priorità, calcolo di probabilità, al posto di muoversi secondo le concrete possibilità del momento, Azaña opta per una intransigente difesa della sua verità e agisce di conseguenza senza preoccuparsi di mediare con la verità degli altri. Antepone l'affermazione della propria verità alle possibilità di trovare soluzioni meno traumatiche. È questo ciò che succede con l'articolo 26 della Costituzione e poi, più ancora, con le leggi che gli danno attuazione. Certo, non in relazione alle richieste più radicali di importanti settori socialisti, rispetto ai quali, come è stato osservato Azaña compie effettivamente un'opera di mediazione, ma rispetto alle richieste avanzate e alle posizioni dei cattolici.

66. *La inteligencia y el carácter in la acción política*, in *O.C.*, I, p. 489.

67. *Archivo Histórico Nacional, Sección Diversos, Fondo Azaña: Diarios*, [Quaderno dal 28 novembre 1932 al 28 febbraio 1933], pp. 153-158.

La sensazione è che Azaña tenti con la sua politica ecclesiastica di applicare integralmente le proprie convinzioni intellettuali, senza mediazione alcuna. Di più. Per lui l'istituzione ecclesiastica, la Chiesa, costituisce un blocco compatto. Né si pone il problema di scoprire i suoi punti deboli, né di approfittare degli interlocutori ecclesiastici meno intransigenti come il nunzio Tedeschini e il cardinale Vidal i Barraquer, di cui pure dà l'impressione di percepire il diverso atteggiamento e sensibilità⁶⁸. Persino i cattolici baschi e il dirigente politico catalano Carrasco i Formiguera gli appaiono solo come nazionalisti e mai come cattolici democratici⁶⁹. Dell'Unione Democratica di Catalogna scrive come di uno «dei gruppi catalani più intransigenti nel suo catalanismo» e «devoto fedelissimo della Chiesa romana»⁷⁰.

Per questi motivi Azaña appare come un politico di un'altra epoca, più adeguato all'orizzonte politico-culturale del primo decennio del secolo che agli anni Trenta; che avrebbe potuto agire con profitto nelle battaglie del *Kulturkampf* spagnolo e della *Ley del candando*. In definitiva: un uomo dell'epoca di Canalejas. Ha ragione una storica equilibrata e sensibile come Frances Lannon quando sostiene che le argomentazioni di Azaña assomigliano molto a quelle dei ministri liberali d'inizio secolo⁷¹.

In conclusione ci si dovrebbe domandare se poteva funzionare in una società di massa come quella spagnola dell'inizio degli anni Trenta una separazione Stato-Chiesa come quella francese del 1905; se, con la comparsa nei diversi paesi europei di partiti politici di ispirazione cattolica (e in Spagna ve n'erano quanto meno tre, l'*Acción popular* di Gil Robles, il *Partido Nacionalista Vasco* e la *Unió Democràtica de Catalunya*, che per avere il primo una forte caratterizzazione di destra e gli altri due un fondamento principalmente nazionalista, non cessavano per questo di avere anche una ispirazione cattolica), erano proprio le congregazioni religiose l'espressione più pericolosa del clericalismo nella società spagnola; e, infine, quale sconsiderata valutazione dei rapporti di forza faceva ritenere

68. Si vedano a questo proposito le annotazioni che compaiono in *Memorias políticas y de Guerra*, in *O.C.*, IV, a proposito di Vidal i Barraquer, pp. 188-189 e ancora alle pp. 241-242, dove Azaña, dopo averlo ricevuto assieme all'arcivescovo di Siviglia il 21 novembre 1931, riconosce che in «alcune cose sarebbe prudente esaudire le loro richieste» per poi scrivere che, una volta votato l'articolo 24, «la politica con la Chiesa bisogna condurla avanti in altro modo». Per quanto riguarda alcune considerazioni sul nunzio Federico Tedeschini, cfr. *Ivi*, pp. 314, 396.

69. Cfr. *Memorias políticas y de Guerra*, in *O.C.*, IV, dove definisce Manuel de Irujo unicamente come «autonomista basco» (p. 582) e Carrasco i Formiguera come «uno dei più esaltati catalanisti» (p. 151) e, più avanti, come «un catalano separatista» (p. 180).

70. *Causas de la guerra de España*, Barcelona, Crítica, 1986, p. 122.

71. F. Lannon, *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica in España, 1875-1975*, Madrid, Alianza, 1990, p. 219.

perseguitabile con successo, e allo stesso tempo, la riforma dell'esercito, dell'agricoltura, dell'organizzazione dello Stato e la sua laicizzazione.

C'è una nota di leggerezza e d'ottimismo che ricorre in tutta la produzione di Azaña fino alla guerra civile. «Cos'è il problema religioso? È la libertà di coscienza concessa agli spagnoli? Questo si scrive in una legge e si passa a un altro problema», aveva affermato il 17 luglio 1931⁷². Al posto di muoversi secondo il pessimismo dell'intelligenza temperato dall'ottimismo della volontà, Azaña dà la sensazione di mescolare l'ottimismo della ragione con certa indolenza sul piano della volontà. Non deve sorprendere, di conseguenza, la caduta verticale che conosce il suo ottimismo con l'improvviso e impreveduto sopraggiungere scoppio del conflitto fratricida per affrontare il quale, tra i politici del Fronte popolare, è probabilmente il meno indicato. Il suo talento non è tragico. Differente è il suo destino. Qui risiede la vera tragedia di Azaña.

Una tragedia, tuttavia, che non ne offusca la lucidità quando commenta, a oltre un anno dall'inizio della guerra civile, la condotta della Chiesa con pacatezza e distacco:

La Chiesa spagnola ha partecipato a questa guerra come a una crociata contro gli infedeli. Ora conta sui mori e gli infedeli sono altri. Molti ecclesiastici sono periti, e persino nel bando "nazionale" ne sono stati sacrificati alcuni. I consigli di guerra di Bilbao condannano a morte i cappellani dei battaglioni baschi. Anche se la Chiesa si credette attaccata, e attaccata ingiustamente, il suo ruolo sarebbe stato molto diverso. Non avrebbe dovuto incoraggiare gli scontri politici. Né attizzare una parte degli spagnoli (quelli a lei più prossimi) contro gli altri. La religione non si difende prendendo le armi né eccitando gli altri affinché le impugnano. La religione è stata propagata dai martiri, dai confessori, dai missionari; ma non dai guerriglieri, poco dai teologi e nulla dai sociologi, per cristiani che fossero. Dopo quattordici mesi di *matanza*, ancora nessuno, con autorità nella gerarchia, ha pronunciato quelle parole di pace, di carità, di perdono che avrebbe dovuto pronunciare, se veramente il suo regno non è di questo mondo⁷³.

Pochi mesi prima, nella primavera del 1937, ha ultimato di scrivere gli amari dialoghi de *La veglia a Benicarló*, dove appare nelle vesti di Garcés come politico e in quelle di Morales come scrittore, senza che sia possibile apprezzare «salvo che in rari momenti, — come è stato osservato — differenze fra di essi, fatto che dimostra una volta in più che i due aspetti della sua personalità sono inseparabilmente uniti»⁷⁴.

72. *Acción republicana ante la revolución y ante las Cortes*, in *O.C.*, II, p. 26.

73. *Cuaderno de La Pobleta*, in *O.C.*, IV, pp. 766-767. Il passo è tratto dalle annotazioni che figurano in data 6 settembre 1937. È appena il caso di ricordare che parole «di pace, carità e perdono» Azaña pronuncerà nel celebre discorso di Barcellona del 18 luglio 1938, cfr. *Discurso en el Ayuntamiento de Barcelona*, in *O.C.*, III, pp. 365-378.

74. M. Aragón, *Estudio preliminar* in M. Azaña, *La Velada in Benicarló*, Madrid, Castalia, 1980, p. 42.

Se, come credo, esiste una sostanziale differenza fra l'attività politica e quella intellettuale, ciò che una volta di più *La Veglia* mette in luce, è il mescolarsi di ruoli e compiti differenti. No, non c'è unità fra differenti risvolti o aspetti. Si tratta solo di confusione.