

*Religión y nación en la Europa
del siglo XIX:
algunas consideraciones en perspectiva comparada.**

Heinz-Gerhard Haupt

Instituto Universitario Europeo de Florencia

Resumen: El artículo muestra que los elementos seculares y religiosos a menudo convergían en el nacionalismo europeo a finales del siglo XIX. Estudios de caso en Francia, Italia, Alemania y países centro-europeos están en el centro de la demostración, uniéndose el desarrollo de los conflictos religiosos y políticos al proceso europeo de construcción del Estado en Europa.

Palabras clave: Secularización, religión, nacionalismo, Estado, Europa.

Abstract: This paper shows that there are both secular and religious elements to be found in European nationalism at the end of the 19th century. The paper focuses on case studies conducted in France, Italy, Germany and some Central European countries. It also deals with the development of religious and political conflicts and during the process of State-building in Europe.

Key words: Secularization, religion, nationalism, State, Europe.

* Traducción de José Luis Ledesma. Instituto Universitario Europeo de Florencia.

Este artículo tiene su origen en los resultados de dos coloquios organizados y editados por Dieter Langewiesche (Tübinga) y quien esto firma: *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt–Nueva York, Campus, 2001; *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt–Nueva York, 2004. Los argumentos fueron expuestos y discutidos en un seminario en la Escuela Doctoral de San Marino. Deseo expresar mi agradecimiento a los investigadores por sus comentarios y críticas.

El derrumbe de la religión producido durante el proceso de secularización fue una de las condiciones que explicarían el éxito del nacionalismo en Europa desde finales del siglo XVIII. Ese es al menos el parecer de Hans-Ulrich Wehler, un historiador social alemán, en su reciente libro sobre el nacionalismo. Según su formulación, la crítica ilustrada de la religión a lo largo del siglo XVIII, la separación entre Iglesia y Estado, tal y como se manifiesta en la constitución civil del clero durante la Revolución francesa, y la pérdida de una orientación religiosa en amplias capas de la población habrían creado un «vacío» al que el nacionalismo habría podido precipitarse y reemplazar así a la religión como sistema de creencias y orientación¹. Esa sustitución sería posible en la medida que religión y nacionalismo compartirían ciertos rasgos y funciones comunes: aportarían mitos de origen, santos y mártires, objetos, lugares y ceremonias santas, un sentido de sacrificio y funciones de legitimación y movilización. El periodo jacobino y las guerras antinapoleónicas habrían sido desde ese punto de vista las primeras manifestaciones de lo que la historiadora francesa Mona Ozouf denominara la «transferencia de la sacralidad» del estricto ámbito religioso a la nación². Se entendería así que los *sans-culottes* hablaran de su «santa pica», que celebraran la Revolución ante los «altares de la patria» y que partieran a combatir en guerras santas³.

No obstante, desde una perspectiva histórica ese enfoque suscita algunas consideraciones críticas. Desde luego, la idea misma de un supuesto vacío, de un *vacuum*, expresa metafóricamente la profundidad del cambio acaecido; pero soslaya la complejidad de las constelaciones y evoluciones históricas, que se caracterizan antes bien por las superposiciones de distintas fases, por las relaciones entre unas y otras y por su fusión o choque parciales. La «similitud de lo no-simultáneo», esa fórmula del filósofo Ernst Bloch que pone el acento en la coexistencia dentro de una determinada sociedad de diferentes sistemas de creencias y de explicación del mundo, que además tendrían longevidad y temporalidad diversas, parece más adecuada para caracterizar e interpretar situaciones históricas complejas y momentos de cambio histórico⁴. Por lo demás, los debates recientes sobre el nacionalismo se distancian asimismo de tales argumentaciones. En ellos se tiende a sustituir la imagen estereotipada del nacionalismo, basada en una idea elemental de la nación según la cual ésta encontraría en aquél su expresión política, por una concepción dinámica del mismo en tanto que sistema discursivo nutrido a partir de distintas fuentes: imágenes de la sociedad, de los sexos, de la situación étnica, del pasado, etc. Fuentes entre las cuales la religión no sería sino

¹ WEHLER, Hans Ulrich: *Nationalismus*, Munich, Beck, 2003.

² OZOUF, Mona: *La fête révolutionnaire, 1789-1799*, París, Gallimard, 1976.

³ Véase el reciente trabajo de MARTIN, Jean-Clément: *Violence et révolution. Essai sur la naissance d'un mythe national*, París, Le Seuil, 2006.

⁴ BLOCH, Ernst: *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1972.

una más⁵. Semejante cambio en la investigación sobre el nacionalismo, ocurrido en los años ochenta del siglo XX, invitaría así a reflexionar sobre el lugar que ocupa lo religioso junto a otros referentes culturales en la ideología nacionalista. Además, los estudios sobre la historia de las religiones de las dos últimas décadas ofrecen una imagen más matizada de su evolución. Así, en lugar de hacer hincapié en el cuestionamiento de la religión que se habría producido durante el Siglo de las Luces y el XIX, la investigación insiste más bien en las diversas formas de subsistencia de lo religioso, cuando no de renacimiento, en el seno de las sociedades europeas.

En realidad, esa religiosidad no se expresaba necesariamente en el marco de las confesiones establecidas, aunque éstas no dejaran de ser importantes, sino bajo formas diferentes. Ni siquiera los republicanos franceses escapaban a su atractivo cuando, por más que fueran anticlericales, se reunían durante el Segundo Imperio en sesiones ocultistas para hacer girar las mesas⁶. A finales del siglo XIX y comienzos del XX, el teólogo Friedrich Wilhelm Graf constataba incluso la existencia de diferentes mercados religiosos en los cuales las confesiones instituidas habían tenido que empezar a competir con otros sistemas de creencias y explicación del mundo⁷. Desde ese punto de vista, sería todavía menos factible encontrar un supuesto «vacío» creado por la secularización, y lo que convendría sería más bien preguntarse a qué tipo de religiosidad pudo acoplarse el nacionalismo decimonónico.

La historiografía del nacionalismo aún no ha respondido a semejante interrogante, si bien es cierto que ha puesto de relieve la relación existente entre nacionalismo y sistemas religiosos. Elias Canetti, originario del «*melting pot*» nacional y étnico que son los Balcanes y observador crítico de los movimientos de masas del siglo XX, encontraba que las naciones pueden ser consideradas religiones y que es sobre todo durante las guerras cuando se entrelazan los sentimientos nacionales y religiosos⁸. Por su parte, Norbert Elias, el historiador de la civilización euro-

⁵ Véase por ejemplo la aplicación de un enfoque constructivista en el estudio empírico de MÜLLER, Sven Oliver: *Die Nation als Waffe und Vorstellung. Nationalismus in Deutschland und Großbritannien im Ersten Weltkrieg*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2002; para un bosquejo de la evolución de la investigación, ver ELEY, Geoff y SUNY, Ronald Grigor: «Introduction: From the Moment of Social History to the Work of Cultural Representation», en *Ibidem* (eds.), *Becoming national*, Nueva York, Oxford University Press, 1996, pp. 3-37.

⁶ NORD, Philip: «Political Culture», en *Ibidem*, *The Republican Movement. Struggles for Democracy in Nineteenth-Century France*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1995, pp. 216 y ss.

⁷ GRAF, Friedrich Wilhelm: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Munich, Beck, 2004; ver asimismo LEHMANN, Hartmut y KRUMEICH, Gerd (eds): «*Gott mit uns*». *Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2000.

⁸ CANETTI, Elias: *Masse und Macht*, Düsseldorf, Hanser, 1992 [existe edición en castellano: *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 1981].

pea, subrayaba que la nación y el nacionalismo constituyen importantes sistemas de creencias, y llegaba a considerar el nacionalismo como la fe más poderosa del Novecientos⁹. Mientras tanto, George Mosse, en su obra sobre la nacionalización de las masas, resaltaba que el nacionalismo no es únicamente un movimiento político y social, sino que utiliza asimismo un lenguaje y símbolos de tipo religioso. Según su criterio, el nacional-socialismo sería el más rotundo resultado de esa ósmosis entre nación y religión en el seno de la cultura política alemana¹⁰. Claro que incluso en los albores de la investigación científica sobre el nacionalismo, Carlton J. Hayes había constatado ya que el nacionalismo es una religión habida cuenta que posee rituales y mártires y desarrolla una particular mitología nacional¹¹. Y por último, el americano Eugen Weber sugiere que el historiador podría ser visto como un sacerdote de la nación, en la medida que colabora en la tarea de suministrar al nacionalismo su legitimación histórica¹².

En realidad, el debate historiográfico no gira alrededor de la cuestión de si otorgar la primacía a la religión o a la nación. Los trabajos más innovadores se ocupan más bien de arrojar luz sobre los procesos de nacionalización de la religión y sacralización de la nación¹³. Y al hacer así, resaltan la utilidad que ofrecen diversos enfoques. En un estudio de los discursos, pueden preguntarse, retomando la categorización de O'Brien, si la nación es considerada, según posturas, como elegida, sagrada o divina. Caso, este último, en el que aparecería como una divinidad más y por ende exenta de toda posible impugnación terrenal. Asimismo, resulta importante indagar si la nación se asocia a la idea del sacrificio y cómo éste se legitima¹⁴. Mientras tanto, en otra dirección caminan los trabajos que se centran en lo simbólico de la nación y que se plantean en qué medida esa dimensión

⁹ ELIAS, Norbert: *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989.

¹⁰ MOSSE, George L.: *Die Nationalisierung der Massen. Politische Symbolik und Massenbewegungen in Deutschland von dem Napoleonischen Krieg bis zum Dritten Reich*, Frankfurt/Berlin/Wien, Ullstein, 1976 [existe edición en castellano: *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las Guerras Napoleónicas al Tercer Reich*, Madrid, Marcial Pons, 2005]; véase también ECHTERNKAMP, Jörg y MÜLLER, Sven Oliver (eds.): *Die Politik der Nation*, Munich, Oldenbourg, 2002.

¹¹ HAYES, Carlton Joseph Huntley: *Essays on Nationalism*, Nueva York, The Macmillan Company, 1926.

¹² WEBER, Eugen: *France, fin de siècle*, Cambridge (Mass.), Belknap Press of Harvard University Press, 1986 [existe edic. cast.: *Francia, fin de siglo*, Madrid, Debate, 1989].

¹³ WALKENHORST, Peter: «Nationalismus als «politische Religion»? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich», en O. Blaschke (ed.), *Religion im Kaiserreich: Milieus-Mentalitäten-Krisen, Gütersloh, Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 1996*, pp. 503-529. [N. del T.: Traducimos el término francés «religionisation» del original por «sacralización». Entiéndase así para el resto de este trabajo].

¹⁴ O'BRIEN, Conor Cruise: *God Land. Reflections on religion and Nationality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1988.

simbólica fue tomada de las religiones y confesiones existentes o bien desarrollada en disputa con ellas¹⁵. Y por su parte, los actores de ese proceso desempeñarían asimismo un rol fundamental. Los sacerdotes y su influencia, los intelectuales y su público, los políticos y sus estrategias supondrían las más importantes relaciones que actuaban en las tomas de contacto entre religión y nación.

Pero, aun siendo posturas tan numerosas y diferentes, todas ellas subrayan la importancia de las conexiones entre nacionalismo y religión e insisten en su fusión y ósmosis. Ahora bien, en tales afirmaciones queda oscurecido un factor diferenciador: el hecho de que, tanto en su propia definición como en su mensaje, la religión apunta hacia el más allá y por esa misma razón queda menos sujeta a la prueba del mundo real. O, para decirlo de otro modo, el valor del mensaje moral y ético de la religión depende sólo muy parcialmente del éxito terrenal de la misma. Este hecho constituye una diferencia fundamental con el nacionalismo de los siglos XIX y XX, cuyas promesas de éxito, supervivencia o bienestar, debían cumplirse, incluso hasta el punto de que la legitimación religiosa por sí misma no ayudaba a asegurar la supervivencia de los representantes de la nación. De este modo, por ejemplo, por más que el emperador Guillermo II invocara el derecho divino como fuente de su dinastía y de su gobierno, su legitimidad se desmoronó sin remisión ante las derrotas alemanas durante la I Guerra Mundial. Esta diferencia invita al historiador a no sobrevalorar las escenificaciones discursivas del nacionalismo y, en su lugar, a rastrear pormenorizadamente el alcance de sus realizaciones concretas y el nexo real entre promesas hechas y resultados obtenidos¹⁶.

Desde esa perspectiva, las consideraciones que siguen se centrarán en una etapa determinada de esa relación entre nación y religión, que es la que abarcaría la segunda mitad del siglo XIX y la primera década del XX. Esa fase se caracterizó en varios países europeos por presenciar procesos de «*nation building*» o construcción de la nación. Un término que pone de relieve una destacada función del nacionalismo cual es su efecto integrador y modernizador de las sociedades. Resulta útil distinguirlo de la formación de los Estados-nación tal como fue descrita, por ejemplo, por Theodor Schieder, así como de la elaboración de una ideología nacionalista como supremo valor de creencias, por más que el *nation building* no pueda aprehenderse al margen de sus vínculos con los otros componentes del nacionalismo. Fue Karl W. Deutsch quien recalcó la importancia de los sistemas de comunicación y de interdependencia entre las distintas partes de una

¹⁵ Véase por ejemplo el número especial de *Temps modernes*, 550 (mayo de 1992), dedicado a «Symbolique et identité nationale dans l'Europe contemporaine».

¹⁶ HAUPT, Heinz-Gerhard y LANGEWIESCHE, Dieter (eds.): *Nation und Religion in Europa*, Frankfurt, Campus, 2004.

sociedad que se establecen en el curso de ese proceso de construcción nacional. Por su parte, Eugen Weber proporcionó para el caso francés un análisis empírico de ese proceso al estudiar, entre otros elementos, el establecimiento de los mercados, de las escuelas y del servicio militar. Y Siegfried Weichlein se dedicó a analizar la unificación del imperio alemán cuando prestaba atención a las vías de comunicación entre esas diferentes partes¹⁷. Sin embargo, los Estados nacionales no actúan únicamente como factores de comunicación, sino que intentan asimismo imponerse como principios organizadores de las sociedades, como fuentes de legitimidad y como referentes de moralidad cívica. Y en esa labor de penetración, los Estados nacionales se toparon con resistencias, entre las cuales las iglesias católicas resultaron las más sólidas y activas. Se oponían a la intervención estatal en los sistemas de enseñanza o en el funcionamiento interno de las iglesias, pero también a la organización pública de las ceremonias unificadoras, de los héroes míticos y de las ideologías integradoras.

El combate librado alrededor del lugar de las iglesias en las sociedades nacionales se veía acompañado siempre por una pugna sobre quién detentaría el monopolio de la interpretación del pasado y del presente en esas sociedades. Philip Schlesinger subraya la importancia de esos conflictos cuando formula que «las culturas nacionales no son meros almacenes de símbolos compartidos con los que toda la población mantiene una idéntica relación. Deben ser comprendidas más bien como espacios de confrontación en los que tiene lugar un conflicto de definiciones»¹⁸. Y Friedrich Wilhelm Graf es todavía más categórico al afirmar que «los fundadores de la nación se remiten a un lenguaje pleno de simbología religiosa para poder crear un fuerte sentimiento comunitario que vincule en lo emocional»¹⁹. Esas luchas entre -al menos- dos sistemas simbólicos, dos lógicas de integración y dos organizaciones de la memoria colectiva y oficial pusieron frente a frente en numerosos estados europeos, desde Portugal a Italia, de Francia a la región checa del Imperio Austro-Húngaro, al Estado por un lado y a la Iglesia católica por otro.

En el marco de esas disputas se producían luchas de poder por la hegemonía efectiva y/o simbólica, luchas que revestían en los distintos estados formas unas veces similares y otras diferentes. Es precisamente esas similitudes y diferencias lo

¹⁷ DEUTSCH, Karl W.: *Nationalism and social communication. An inquiry into the Foundations of Nationalism*, Cambridge (Mass.), The Technology Press, 1953; WEBER, Eugen: *Peasants into Frenchmen: the modernization of rural France 1870-1914*, Stanford, Stanford University Press, 1976; WEICHLEIN, Siegfried: *Nation und Region. Integrationsprozesse im Bismarckreich*, Düsseldorf, Droste, 2006.

¹⁸ SCHLESINGER, Philip: «On National Identity. Some Conceptions and Misconceptions Criticized», *Social Science Information*, 16 (1987), pp. 260 y ss.

¹⁹ GRAF, Friedrich Wilhelm: *Die Wiederkehr der... op. cit.*, p. 305; DURKHEIM, Émile: «De la définition des phénomènes religieux», *L'année sociologique*, 2 (1897-1898), p. 20.

que se abordará en las páginas que siguen, tomando como base las experiencias de Francia, Italia, Alemania y la citada área checa del Imperio Habsburgo durante las décadas anteriores a la I Guerra Mundial. A partir de esa elección de casos, quizá un tanto arbitraria, nuestro objetivo será encontrar una multitud de situaciones diferentes donde se plasmen los conflictos entre confesiones, pero también entre recientes Estados-nación y la Iglesia católica, así como el lugar que ocupaba el movimiento nacional ante esa Iglesia.

En Francia, Italia y Checoslovaquia, el Estado o una corriente laica del mismo entró en conflicto con la Iglesia católica en el transcurso del siglo XIX²⁰. Donde esa disputa venía de más atrás era en Francia, ya que durante la Revolución francesa el Estado revolucionario había obligado al clero a un juramento cívico y había creado con ello un cisma en el seno de la Iglesia entre los sacerdotes juramentados y aquellos que se oponían o refractarios. La oposición entre dos lealtades -la revolucionaria por un lado, y la católica y contra-revolucionaria por otro- estuvo en el origen de la guerra civil que estalló en la región de Vendée²¹. Y, si bajo Napoleón se atenuaría, en particular a partir del Concordato con la Santa Sede, el conflicto volvió a aflorar cuando, durante la Restauración, la monarquía se apoyó de nuevo en la Iglesia. Pero sería con la III República cuando la oposición entre Iglesia y Estado alcanzaría su máxima expresión. Apoyo a la República y compromiso por el progreso político y social eran equivalentes de anticlericalismo, mientras que defensa de la monarquía y oposición al movimiento republicano, y después al socialista, iban de la mano con defensa de la fe cristiana y de la Iglesia católica. Siguiendo la consigna de Gambetta, «el clericalismo, ¡he ahí el enemigo!», los vencedores republicanos hicieron votar leyes que limitaban el poder institucional de la Iglesia católica²². Mediante una legislación educativa e instituyendo la escuela laica, gratuita y obligatoria, redujeron el campo de actuación eclesiástico. En 1880 secularizaron los hospitales hasta entonces detentados por la Iglesia, en 1884 legalizaron el divorcio, y en 1889 una ley decretaba que los sacerdotes estaban obligados a cumplir el servicio militar como el resto de los

²⁰ Para la evolución general del fenómeno, véase RÉMOND, René: *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècles (1789-1998)*, París, Editions du Seuil, 1998 y BURLEIGH, Michael: *Earthly Powers. The Clash of Religion and Politics in Europe from the French revolution to the Great War*, London, HarperCollins, 2005 [existe edición en castellano: *Poder terrenal. Religión y política en Europa. De la Revolución francesa a la Primera Guerra Mundial*, Madrid, Taurus, 2005].

²¹ MARTIN, Jean-Clément: *Violence et révolution... op. cit.*

²² McMANNERS, John: *Church and State in France 1870-1914*, Londres, S.P.C.K. for the Church Historical Society, 1972; LANGLOIS, Claude: «Catholiques et laïques», en P. Nora (ed.), *Les lieux de mémoire*, París, Gallimard, 1997, vol. 2, pp. 2.327-2.358; MOLLENHAUER, Daniel: «Symbolkämpfe um die Nation. Katholiken und Laizisten in Frankreich (1871-1914)», en H.-G. Haupt y D. Langewiesche (eds.), *Nation und Religion... op. cit.*, pp. 202-230.

ciudadanos. Por último, en 1905, la puesta en práctica de la ley de separación de la Iglesia y el Estado dio lugar a una confrontación, incluso violenta, entre los creyentes y las fuerzas de orden²³. El enfrentamiento entre las «dos Francias» llegaba a su apogeo y marcaba profundamente la vida pública e intelectual.

En Italia, y a diferencia del caso francés, hasta la revolución de 1848 resultaba todavía posible la convergencia entre la Santa Sede y el movimiento nacional. Pero desde que el Papa tomara partido por los contrarrevolucionarios, la Iglesia se instaló en una posición de hostilidad hacia la unidad nacional, y los clérigos que participaban en la misma se enfrentaron a situaciones problemáticas ante la jerarquía eclesiástica²⁴. Esa hostilidad se expresaría por parte de los unos y los otros tras la unidad nacional. El Estado respondía al cuestionamiento del gobierno y del propio ente estatal confiscando los bienes de la Iglesia, obligando a seminaristas y clérigos a hacer el servicio militar y no reconociendo el matrimonio por la Iglesia si no iba acompañado por el matrimonio civil. A lo que se añade que practicaba de manera draconiana su derecho de presentación y de aceptación en la elección de los arzobispos, aunque a la altura de 1864 la mitad de las diócesis no tuvieran ese cargo eclesiástico. Mientras tanto, la posición del Papado se endurecía también cuando ese mismo año condenaba en su *syllabus* hasta 80 errores y, en 1870, al declarar la infalibilidad del Papa cuando hablaba *ex cathedra*.

El problema del mantenimiento del Estado Pontificio era el escollo principal entre ambos actores. Los portavoces del *Risorgimento* preconizaban la marcha sobre Roma y convertían esta ciudad en símbolo de la recobrada unidad nacional. Después de la Roma de los césares y la de los papas, la Roma del pueblo había de construirse contra el Papa. Un discurso mediante el que provocaban y profundizaban la desconfianza del Papado, el cual temía que esa retórica expansionista condujera a la desaparición del Estado papal. El 20 de septiembre de 1870, esos temores se hacían realidad²⁵. A partir de ahí, las décadas siguientes se caracterizaron por una masiva actitud clerical de la izquierda; pero también, bajo su presión, de una derecha que buscaba desarrollar frente al Papado -que no sin patetismo se consideraba «prisionero en el Vaticano»- una política simbólica propia.

²³ Véase el breve trabajo de MAYEUR, Jean Marie: *La séparation de l'église et de l'état*, París, Colin, 1966 [1906].

²⁴ PAPPENHEIM, Martin: «Roma o Morte: Culture Wars in Italy», en C. Clark y W. Kaiser (eds.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 202-236.

²⁵ VERUCCI, Guido: «Il XX settembre», en M. Isnenghi (ed.), *Luoghi della memoria. Personaggi e date dell'Italia unita*, Roma, Laterza, 1997, pp. 89 y ss. Véase, para el conjunto de esta argumentación, JANZ, Oliver: «Konflikt: Koexistenz und Symbiose. Nationale und religiöse Symbiologie in Italien vom Risorgimento bis zum Faschismus», en H.-G. Haupt y D. Langewiesche (eds.), *Nation und Religion... op. cit.*, pp. 231-252.

En las áreas checas del Imperio Austro-húngaro sería sólo en la segunda mitad del siglo XIX cuando se produciría el conflicto entre un movimiento laico y la Iglesia católica. Esta última se encontraba dividida en Iglesia de Bohemia y de Moravia, que se consagraban al culto de los santos regionales, San Wenzel en el primer caso y San Kyrill y Method en el segundo²⁶. Pero sería durante la revolución de 1848 cuando el movimiento nacional checo comenzó a remitirse cada vez más a Jan Hus, el hereje quemado en la hoguera por el Concilio de Constanza. Hus era visto como un personaje fundamental dentro de un movimiento general europeo partidario del progreso y de una religión individual basada en un fundamento ético. En escritos de historiadores, en piezas de teatro y en sermones, Hus aparecía interpretado como un factor de sacralización de la nación que, mediante su sacrificio, habría permitido el renacer de la nación checa. Y cuanto más denunciadas eran sus erróneas doctrinas por una negativa reacción política y católica, más ganaba la figura de Hus en popularidad y atractivo. En un momento en el que la Iglesia católica veía perder su influencia, una interpretación nacional y laica de Jan Hus ganaba peso y entraba en conflicto con dicha Iglesia²⁷.

La situación alemana se distinguía de los países anteriores, fundamentalmente, porque el Imperio alemán había sido el escenario de una rivalidad no entre un Estado laico y el catolicismo, sino entre protestantismo y catolicismo. Una lucha que tenía como objetivo la hegemonía cultural en Alemania y el monopolio en la interpretación de la historia nacional. La identificación de la nación alemana con la historia del protestantismo ya había comenzado antes de 1871, pero se vio reforzada por la victoria prusiana contra Austria en 1866 y por el desenlace de la guerra franco-prusiana. El protestantismo podía invocar la fe del Emperador, que se definía como protestante. Y se emplazaba contra la fe católica, cuya lealtad al Papa se interpretaba como antinacional y cuya connivencia con los enemigos -a menudo católicos- resultaba sospechosa. Las diferencias entre el imperio protestante y la Iglesia estallaban durante el periodo del *Kulturkampf* -literalmente, lucha cultural- después de 1871²⁸. En diciembre, se prohibía al clero criticar *ex cathedra* el Imperio y su constitución. Un año más tarde, Prusia acordaba excluir de la inspección escolar a todos los católicos. Y ese mismo año, los establecimientos de los jesuitas eran clausurados y sus miembros extranjeros expulsados de Alemania. Desde entonces, todos los sacerdotes católicos habían de ser ciudadanos alemanes y debían haber pasado por las escuelas y facultades de teología esta-

²⁶ HROCH, Miroslav: *Das Europa der Nationen. Die moderne Nationsbildung im europäischen Vergleich*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2005, p. 55.

²⁷ SCHULZE-WESSEL, Martin: «Die Konfessionalisierung der tschechischen Nation», en H.-G. Haupt y D. Langewiesche (eds.), *Nation und Religion... op. cit.*, pp. 135-150.

²⁸ Para la historia de esa *Kulturkampf* en su contexto internacional, véase BURLEIGH, Michael: *Earthly Powers. The... op. cit.*, pp. 311 y ss.

tales. Y el Estado se reservaba el derecho de nombrar a los arzobispos y amenazaba con sanciones financieras a los arzobispados que prefirieran dejar vacante ese cargo. Así las cosas, en el marco de ese enfrentamiento, los católicos eran percibidos como enemigos internos, e incluso ha sido posible afirmar que tuvo lugar una reconfesionalización de la vida pública y privada: escolares de confesiones diferentes se peleaban, los matrimonios interconfesionales se hacían más difíciles, y los consumidores elegían tiendas regentadas por pequeños comerciantes de su misma confesión²⁹.

Y es que el ataque estatal a los derechos y costumbres de la Iglesia católica daba lugar a una viva resistencia por parte de los católicos, que se negaban a cumplir las leyes, organizaban movimientos de protesta y rechazaban sumarse al festejo de ceremonias de conmemoración nacional como el *Sedan Tag*, en la que se conmemoraba la batalla decisiva de la guerra franco-prusiana. En la organización de los medios políticos, tal como los ha definido Rainer M. Lepsius, los círculos católicos acabarían organizando a la mayoría de los electores católicos independientemente de su origen social. En verdad, en el Imperio alemán el catolicismo se encontraba en una difícil situación. Tenía que tratar de hacerse hueco en una cultura, una historia y una galería de héroes nacionales definidos por los protestantes. Dado que había sustentado por largo tiempo una Alemania bajo dominio de Austria (católica), le había cogido desprevenido la victoria de Prusia (protestante). Y por si eso fuera poco, su composición socio-profesional le perjudicaba, ya que el protestantismo era apoyado por la gran mayoría de los miembros de una burguesía ilustrada cuya presencia dentro del catolicismo era menor. Como quiera que la importancia de ese sector social era de primer orden en el seno del movimiento nacional alemán, los católicos no podían tener sino un eco mucho menor³⁰.

Esas confrontaciones, cuyo marco general aquí apenas cabía esbozar, pueden ser analizadas de diversas maneras. Una interesante interpretación consistiría en preguntarse acerca de la intensidad de la acción estatal, así como sobre los efectos que esas legislaciones -cuyo arsenal era similar en los distintos países- pudieron tener en sus respectivas sociedades. Cabría escribir así un capítulo de una historia del proceso de *state building* y valorar hasta qué punto el Estado nacional moderno pudo medirse con la fuerza institucional y movilizadora del catolicismo. Todo indica que no habría que sobreestimar la importancia y eficacia de la

²⁹ Resulta a ese respecto fundamental KUHLEMANN, Frank-Michael: «Konfessionalisierung der Nation? Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert», en H.-G. Haupt, D. Langewiesche (eds.), *Nation und Religion... op. cit.*, pp. 27-63.

³⁰ LAUBE, Stefan: «Konfessionelle Brüche in der nationalen Heldengalerie-Protestantische, Katholische und jüdische Erinnerungsgemeinschaften im deutschen Kaiserreich (1871-1918)», en H.G. Haupt, D. Langewiesche (eds.), *Nation und Religion... op. cit.*, pp. 293-332.

acción estatal. Incluso para el caso del Imperio alemán, al que habitualmente se reconoce una sólida organización estatal, se han subrayado los límites de esa intervención del Estado: «el modesto alcance del Estado del siglo XIX, cuyos presupuestos representaban alrededor del 2% de lo que son hoy, implicaba que las leyes se hacían cumplir de manera tan frágil como desigual»³¹.

Pero lo que nos interesa aquí es estudiar esos enfrentamientos en el marco de las relaciones entre religión y nación. Y es que los protagonistas no intentaban únicamente nacionalizar la religión -y el Imperio alemán representa un esclarecedor ejemplo de ello-, sino también otorgar una aureola religiosa a la nación. Friedrich Wilhelm Graf ha distinguido en ese contexto dos modalidades. La primera sería la de las construcciones religiosas de la nación donde se busca superar el marco de las confesiones existentes para encontrar el fundamento de la nación en un pasado remoto e incluso mítico. En ellas el foco de interés no sería ya tanto la contribución de mitos de origen o de historias nacionales a la hora de construir la nación, sino que se postula un fondo más duro e inmutable. Las referencias a la raza, la tierra y la sangre, tan extendidas en toda interpretación *völkisch* de la nación, tendrían ahí cabida. Una segunda tendencia sería la que constituye la nación como una comunidad de creyentes utilizando símbolos cristianos para sacralizar la nación, remitiendo a la liturgia religiosa para festejarla y desarrollando una historia salvífica nacional³². En todo caso, en el estudio de las experiencias históricas, no resulta demasiado útil distinguir entre los países donde se habría dado sobre todo una sacralización de la nación y aquellos donde se asistiría más bien a una nacionalización de lo sagrado. Ambos procesos resultan complementarios incluso cuando divergen desde un punto de vista sistemático. El primero remite a una reinterpretación de las figuras nacionales y a la instauración de una religión civil tal como la desarrollara Jean-Jacques Rousseau en sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*³³. El segundo se caracteriza por una utilización nacional de las figuras bíblicas, santos o personajes de la historia de las iglesias.

En el apartado de la nacionalización de la religión, en Alemania es ineludible atender al culto a Martín Lucero³⁴. Lutero fue percibido y conmemorado como todo un héroe nacional que habría defendido a Alemania del Papa y del catolicismo. Desde ese punto de vista, la Reforma fue conmemorada como una suerte de prehistoria de la unidad nacional alemana. Así, con ocasión del cuarto centenario de su nacimiento, el 10 de noviembre de 1883, se habrían pronunciado en

³¹ BURLEIGH, Michael: *Earthly Powers. The... op. cit.*, p. 331.

³² GRAF, Friedrich Wilhelm: *Die Wiederkehr der... op. cit.*, pp. 302 y ss.

³³ ROUSSEAU, Jean-Jacques: *The government of Poland*, Bobbs-Merill, Indianapolis, 1972 [1770-1771].

³⁴ SCHWAIGER, Georg (ed.): «Reformationsjubiläen», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 93 (1982).

Alemania hasta 40.000 discursos loando los méritos del reformador, se creaba una fundación Lutero destinada a financiar los estudios universitarios de los hijos de pastores y enseñantes, y se construía e inauguraba un sinfín de monumentos en su honor. La referencia a Lutero y a una tradición nacional protestante servía asimismo para, a partir de una construcción maniquea, distinguir en la historia y en el presente a aquellos que favorecían el advenimiento de la nación de los que se oponían a él. La Edad Media era así vista desde esa óptica como oscura e ineficaz, la Iglesia católica como ultramontana y enfeudada a Roma. Y los países europeos considerados enemigos de la nueva nación alemana, caso de esa Francia mayoritariamente católica, eran presentados como «podridos» a causa del ultramontanismo que en ellos reinaba. En suma, con multitud de iniciativas y medios, el protestantismo logró bajo el Imperio promover una confesionalización de la nación y una nacionalización de la religión.

Por su parte, los católicos alemanes respondían con igual inspiración y similares argumentos. Ya en 1848, Ignaz von Döllinger pretendía que «la única verdadera Iglesia nacional es [...] la Iglesia católica»³⁵. Adoptando una mirada en retrospectiva histórica, el protestantismo era interpretado como un movimiento de secesión destructor de la unidad nacional, que proclamaba ideas teológicas erróneas y que se hallaba dirigido por individuos profundamente mundanos cuyo centro espiritual se situaba en el vientre. Frente a Lutero, los católicos movilizaban, sobre todo desde 1848, a Bonifacio, «el apóstol de los alemanes», para subrayar la asociación entre el nacimiento de la nación alemana y la llegada del cristianismo. Bonifacio, cuyo nombre procedía del latín «*bonum fatum*», era célebre por haber sido a quien el Papa Gregorio II encargara en el siglo VIII la misión de cristianizar las provincias alemanas. Una misión ésta durante la cual, cuenta la leyenda, sería asesinado por paganos de la Alemania del norte. Esa labor misionera y civilizadora y el martirio hacían de Bonifacio, desde la perspectiva católica, un inmejorable ejemplo de la eficacia y longevidad de la lucha católica por la unidad alemana. En 1849 era así creada una Asociación Bonifacio destinada a apoyar a los católicos que vivían en diáspora a lo ancho de Alemania. Ya en 1855 se conmemoraba el 1.100º aniversario del misionero, y en 1867 los arzobispos alemanes se reunían junto a su propia tumba. Como constatará Kuhlemann, el culto de Bonifacio contribuyó ciertamente a aumentar la conciencia nacional de los católicos alemanes³⁶.

En el movimiento nacional checo, Hus fue interpretado desde 1848 como líder de un movimiento de protesta nacional cuyas gestas eran veneradas -los

³⁵ Cita en KUHLEMANN, Frank-Michael: «Konfessionalisierung der Nation...», *op. cit.*, p. 41.

³⁶ WEICHLIN, Siegfried: «Der Apostel der Deutschen», en O. Blaschke (ed.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2002, pp. 155-179.

husitas-, pero también como un mártir nacional que mediante su sacrificio había contribuido a liberar a la nación checa. Algo en lo que, como apunta con tino Martin Schulze-Wessel, la referencia a Jesús resultaba evidente³⁷. Ese culto fue sostenido por 250 importantes intelectuales que en 1868 marchaban en peregrinación a Constanza, donde Hus había sido quemado en la hoguera por hereje. No en vano, semejante sacralización de la nación encontraba un intenso eco en las capas burguesas e intelectuales de la sociedad que, aun siendo católicas, aspiraban a la creación de un Estado laico. En ese marco, se produciría un agrio conflicto entre el catolicismo, que se desmarcaba rotundamente de las doctrinas heréticas husitas, y un Hus laicizado y nacionalizado; un conflicto iniciado cuando esa asociación nacional dedicada a Hus decidía levantarle en Praga un monumento en el Altstädter Ring, exactamente en el lugar donde existía una estatua de María erigida después de la Guerra de los Treinta años. Tras vehementes y prolongados debates, el compromiso llegaba con la yuxtaposición de las dos estatuas.

En Francia tenía lugar un similar esfuerzo por nacionalizar una figura de la historia eclesiástica cuando los republicanos intentaron nacionalizar el culto a Juana de Arco, que tanta importancia tenía para la Iglesia católica. Como mostrara Krumeich, Juana de Arco gozaba de una enorme popularidad entre los creyentes católicos y en la cultura popular³⁸. Ahora, a la «hija del pueblo» que gracias a la inspiración divina había salvado al Rey, los republicanos oponían una Juana de Arco que, traicionada por el monarca, los nobles y la Iglesia católica, había tenido que morir para salvar a Francia. Los republicanos identificaban en los adversarios de la heroína a todos aquellos a los que combatían durante la III República. Ahora bien, esta adaptación republicana de Juana de Arco apenas tenía impacto popular. Al contrario, los republicanos tenían mayor éxito al sacralizar a héroes nacionales cuando eran trasladados al Panteón. El culto de los grandes hombres de la patria tomaba prestados numerosos elementos de la liturgia religiosa, pero al mismo tiempo desafiaba directamente a la Iglesia católica. No en vano, el Panteón había sustituido a la Iglesia de Santa Genoveva. Esta decisión, tomada ya durante la revolución de 1789, había sido anulada bajo el II Imperio, pero adoptada de nuevo con la III República. El entierro de los héroes nacionales en una antigua iglesia provocaba la viva reacción de los católicos, que veían en ello una profanación y un sacrilegio. No obstante, en 1885 Víctor Hugo -el poeta nacional- era trasladado al Panteón³⁹.

³⁷ Véase SCHULZE-WESSEL, Martin: «Die Konfessionalisierung der...», *op. cit.*

³⁸ KRUMEICH, Gerd: *Jeanne d'Arc in der Geschichte: Historiographie-Politik-Kultur*, Sigmaringen, Thorbecke, 1989; WINOCK, Michel: «Jeanne d'Arc», en P. Nora (ed), *Les lieux... op. cit.*, vol. III, pp. 4.427-4.473.

³⁹ BEN AMOS, Avner: *Funerals, Politics, and Memory in Modern France, 1789-1996*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2002.

También el Estado laico italiano, presionado por la izquierda laica, andaba en busca de un simbolismo propio y hostil a la Iglesia católica. Ante la necesidad de crear a los italianos después de haber creado Italia como Estado nacional, los diferentes gobiernos de derechas intentaban encontrar en la población italiana una base de legitimidad más potente mediante una política de memoria y de conmemoración. Pero ese esfuerzo los enfrentaba con la Iglesia católica, que rechazaba colaborar con un Estado nacional italiano al que reprochaba haberla desposeído de los Estados Pontificios y de tantos bienes eclesiásticos⁴⁰. En efecto, los sucesivos gobiernos habían iniciado una ofensiva contra la muy patente presencia de la iconografía católica -como hiciera la III República francesa al oponer a María la Marianne republicana- destruyendo en Roma efigies y estatuas de santos. Y al mismo tiempo, trataban de desarrollar un culto cívico que reemplazara o al menos compitiera con la influencia católica. El culto a la constitución, tal y como existía ya en el Piamonte, no se revelaría particularmente movilizador. Sin embargo, la conmemoración de Garibaldi y de Víctor Manuel II como héroes de la liberación nacional tendría una mayor repercusión popular. Al igual que en otros países europeos, las estatuas y celebraciones acometidas en su honor manifestaban el deseo de contar con un referente cultural laico⁴¹. Así, la construcción de un monumento al pensador anticlerical Giordano Bruno en el Campo dei Fiori de Roma sería interpretada por la Iglesia como una provocación, del mismo modo que lo fue el 20 de septiembre en 1895, celebrado como fiesta de la toma de Roma. Eso sí, esa festividad fue leída de manera diferente por las distintas corrientes políticas. La derecha veía en ella la culminación del proceso de *nation-building* anticlerical y el primer paso de una conciliación con la Iglesia; para la izquierda, mientras tanto, esta fiesta se enmarcaba en el proceso de construcción de una Italia nueva y secular.

Desde una perspectiva comparada, resulta llamativo constatar hasta qué punto las políticas de memoria y simbólicas se asemejan en las cuatro sociedades aquí consideradas. Se apoyan por doquier en figuras pasadas, ya sea para celebrar la longevidad de la unidad nacional creada por la cristianización del país -Saint Wenzel en Checoslovaquia, Bonifacio en Alemania, Juana de Arco o San Luis en Francia-, o para conmemorar una ruptura de la unidad católica en el pasado como inicio de una evolución que conduciría al Estado nacional del presente -caso de Jan Hus, Martín Lutero, Giordano Bruno o la Juana de Arco republicana-. En ese marco, personajes de la historia eclesiástica fueron nacionalizados e introducidos en una construcción histórica, en una «invención de la tradición», para usar la formulación de Ranger y Hobsbawm. La nación y el Estado-nación

⁴⁰ TOBIA, Bruno: *Una patria per gli italiani. Spazi, itinerari, monumenti nell'Italia unita, 1870-1900*, Roma, Laterza, 1991.

⁴¹ BRICE, Catherine: *Le Vittoriano. Monumentalité publique et politique à Rome*, Roma, Ecole française de Rome, 1998.

que se servían de ello debían ganar en legitimidad histórica y situarse, más allá de las actuaciones mundanas, en una esfera religiosa. La propia nación se veía sacralizada por tales discursos y perdía así el carácter de construcción contingente e histórica. No fue por tanto definida desde un punto de vista pluralista, abierto, sino como una entidad cerrada, única y holística. Y la sacralización de la nación contribuía a otorgarle ese cariz forzoso y exclusivo.

Esa tensión entre dos versiones distintas de la historia nacional abría las puertas a conflictos entre historiadores y publicistas, pero también a diferentes simbolizaciones. La erección de estatuas y la elección de nombres de calles y de fiestas nacionales daban lugar a enconados enfrentamientos entre Iglesia católica y Estados nacionales laicos. Litigios que eran particularmente intensos en Francia e Italia, pero también en la parte checa del Imperio austro-húngaro. Cabría argüir que el anticlericalismo era más sólido en Francia, donde unía a un amplio abanico de posiciones liberales, republicanas y socialistas. Resultaba más controvertido en Italia, y todo un caballo de batalla contra el gobierno en el caso del movimiento nacional checo. Y en Alemania, por su parte, no tenía el mismo peso que en los otros tres países, a pesar de que se desarrollaba de la mano del movimiento socialdemócrata. En este imperio, la lucha entre las dos confesiones por la hegemonía cultural y el poder de imposición simbólica fue la clave decisiva y la que determinaba las batallas simbólicas y las formas escogidas para que se manifestaran. Si en los demás países europeos el Estado laico debía vérselas con la presencia masiva de la Iglesia católica, y era frente a ésta como la legitimidad, las narrativas y el aparato simbólico de la nación debían establecerse -Italia, Checoslovaquia- o mantenerse -Francia-, en el caso alemán la situación era diferente. Allí, la Iglesia católica tenía que insertarse en una tradición nacional definida por la mayoría de la población y por el Imperio como protestante, y había de influir en los discursos que construían la nación alemana excluyendo precisamente a los católicos en tanto que leales a un poder extranjero y hostiles a la versión protestante del pasado alemán.

Sería interesante evaluar el impacto de esas disputas simbólicas en la opinión pública y la población. Por desgracia, los estudios de recepción forman parte de los más arduos ejercicios de escritura histórica, en la medida que las fuentes son escasas y los problemas metodológicos grandes. Un enfoque prometedor para abordar esta cuestión es el escogido por Oliver Janz, quien estudia para la I Guerra Mundial las referencias religiosas utilizadas por los autores de publicaciones a menudo privadas o semi-públicas para recordar a los oficiales y soldados italianos muertos en combate⁴². El autor ha podido establecer un corpus de 2.300

⁴² JANZ, Oliver: «Zwischen Trauer und Triumph. Politischer Totenkult in Italien nach dem Ersten Weltkrieg», en J. Dülffer y G. Krumeich (eds.), *Der verlorene Frieden. Politik und Kriegskultur nach 1918*, Essen, Klartext, 2002, pp. 61-75.

escritos de los cuales el 95% se refieren a la nación sin expresar sentimientos anticlericales. Según su análisis, lejos de un éxito de la campaña anticlerical, lo que esos escritos revelan es la simbiosis de una interpretación nacional de la guerra con la descripción de la muerte en un lenguaje religioso. Los muertos aparecen como mártires de una guerra llamada «santa», y los textos manifiestan un culto al sacrificio patriótico que permitiría -y la referencia a la concepción religiosa es obvia- el renacer de una Italia nueva. La semántica nacional y religiosa aparece estrechamente unida. Y, en suma, los escritos parecen poder demostrar que la versión anticlerical de la nación tuvo efectos limitados, mientras que el nexo entre las referencias religiosas, la invocación de la nación y la fortuna individual estarían presentes y activos en los textos conmemorativos.

Evaluar la importancia de ese proceso de nacionalización de la religión y sacralización de la nación podría pasar también por preguntarse por las consecuencias que tuvieron esos discursos en los años anteriores a la I Guerra Mundial. En Italia, la «*destra*» había intentado llegar a un compromiso con la Iglesia católica y evitar manifestaciones y publicaciones que pudieran ser juzgadas como anticlericales. En efecto, la actitud de la Iglesia católica también estaba cambiando. Con la encíclica *Rerum Novarum*, el Papa señalaba una cierta apertura hacia el mundo moderno y permitía a las iglesias nacionales encaminarse hacia una política de acuerdos con los estados nacionales laicos⁴³. Esa política no tendría apenas efectos reales en Francia, país en el que los católicos habían acabado adoptando símbolos nacionales como la bandera tricolor y el 14 de julio, pero donde la separación Iglesia-Estado de 1905 avivaba de nuevo los conflictos y agudizaba la fractura entre republicanos laicos y católicos creyentes. Sería sólo la Gran Guerra la que permitiría a la Iglesia participar en la defensa de la unidad nacional y en la causa «sagrada» de la nación, aunque sin que por ello desaparecieran las diferencias fundamentales que había entre las «dos Francias»⁴⁴.

En el caso alemán, es sobre todo Kuhlemann quien ha estudiado los efectos de la confesionalización de la nación⁴⁵. Subraya este autor la importancia de los pastores protestantes, quienes, a causa del universalismo de la fe, se resistían a aceptar una definición exclusivista de la nación. En realidad, esos pastores se encontraban en una posición de acuerdo con los católicos liberales y burgueses a la hora de pedir una separación entre Iglesia y Estado y al colaborar en el plano local y en asociaciones caritativas o sindicatos cristianos. Y por otra parte, conservadores católicos y protestantes podían coincidir también en la defensa de la dinastía y del orden establecido frente a la ascendente socialdemocracia.

⁴³ BURLEIGH, Michael: *Earthly Powers. The... op. cit.*, pp. 365 y ss.

⁴⁴ Véase MOLLENHAUER, Daniel: «Symbolkämpfe um die...», *op. cit.*, pp. 228 y ss.

⁴⁵ KUHLEMANN, Frank-Michael: «Konfessionalisierung der Nation...», *op. cit.*, pp. 46 y ss.

Convergían en la defensa de la familia, de la religión y del Estado y temían un Estado sin Dios. De hecho, eran de alguna manera los precursores de la democracia cristiana tal como surgiría en Alemania tras 1945. Y desde luego, la propia guerra europea ayudó también a tapan las brechas existentes en el país y contribuyó a unir a los católicos mucho más con la nación alemana que con sus correligionarios franceses.

Sin embargo, el acercamiento más notable, y políticamente más peligroso, producido en Alemania entre católicos y protestantes, y entre laicos y católicos en Checoslovaquia, se daría sobre una base distinta. Cuando el conflicto de Praga sobre el emplazamiento de las estatuas de María y Hus se había resuelto mediante acuerdo, los discursos que lo acompañaron no se referían ya a las enemistades pasadas, sino que buscaban construir una unidad entre laicos y protestantes insistiendo en contenidos nacionalistas y antisemitas. Por lo tanto, la paz entre las dos fuerzas rivales se firmaba a partir de la exclusión de las minorías nacionales y religiosas⁴⁶. Asimismo, en Alemania, un estudio semántico muestra que fue sobre todo a partir de 1918 cuando la diferencia entre las definiciones católica y protestante de la nación comenzó a difuminarse en favor de una redefinición que se remontaba a los orígenes de la nación germánica y enfatizaba el vínculo sanguíneo y racial que uniría a la nación alemana⁴⁷. La evolución semántica va en este punto por detrás de la del nacionalismo alemán, que ya durante los años 1890 había virado hacia un nacionalismo exclusivista y basado en el origen étnico. Así, no siendo ya el referente principal la confesión religiosa sino la pertenencia a una etnia, los católicos podían fácilmente convertirse en miembros de la nación alemana y disfrutar en su seno de sus derechos. Pero esa definición *völkisch* de esa nación excluía no sólo a los alemanes que vivían en el país como su mayor minoría católica, sino también a la población judía. Un nacionalismo basado en el origen étnico y formulado de modo excluyente resultaba asimismo hostil a la creación de una república como la de Weimar y se oponía a ella. Y del mismo modo, daba armas y sugería enemigos al nacionalsocialismo.

⁴⁶ SCHULZE-WESSEL, Martin: «Die Konfessionalisierung der...», *op. cit.*, p. 143.

⁴⁷ STEINMETZ, W.: «Die Nation in konfessionellen Lexika und Enzyklopädien, 1830-1940, en H.-G. Haupt, D. Langewiesche (eds.), *Nation und Religion...* *op. cit.*, pp. 286 y ss.