

IV

LA INDUSTRIALIZACIÓN Y SUS REPERCUSIONES EN LAS FORMAS DE VIDA Y EN LA ACCIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA

Feliciano Montero García

El argumento central de este capítulo es la confrontación catolicismo *versus* secularización. Se trata de un proceso de larga duración que se inicia con la Revolución francesa, se agudiza y define durante el pontificado de Pío IX (*Syllabus* y los decretos del Vaticano I sobre la primacía y la infalibilidad del papa), y toma una dirección nueva de consolidación y despliegue del movimiento católico durante los pontificados de León XIII y Pío X. El catolicismo inicialmente se enfrenta al reto liberal; más tarde, sin dejar de lado esa confrontación, se confronta con el reto socialista; pero sobre todo es el reto secularizador lo que unifica y explica sus distintas posiciones doctrinales y prácticas. Un conflicto habitualmente definido por la confrontación entre el clericalismo y el anticlericalismo, que aquí preferimos denominar como dos movimientos y proyectos enfrentados recíprocamente: el movimiento católico y el secularizador. ¿Cuál de ellos es el primero? ¿Cuál es el reactivo o defensivo? Adelantemos que ambos movimientos, según fases, son defensivos y ofensivos. Inicialmente es el clericalismo, es decir, el predominio institucional y social de la Iglesia en el Estado y en la sociedad, el que provoca el movimiento y las políticas secularizadoras de los liberales. Más tarde la puesta en práctica de esas políticas, en sus diversas fases, provocan la reacción católica organizada, lo que equivale en buena medida a una recreación y renovación de la Iglesia, con el nuevo protagonismo de los seculares y la utilización de los instrumentos y cauces del nuevo orden liberal: la libertad de prensa, el asociacionismo, la actividad política parlamentaria. A su vez este rearme del movimiento católico, hacia el fin del siglo XIX, atemoriza a los liberales laicistas y provoca una nueva oleada anticlerical o impulso secularizador.

La primera oleada secularizadora del primer liberalismo tiene por objeto fundamental la secularización del Estado y del derecho, sobre la base de la implantación de la tolerancia o la libertad religiosa y del respeto consiguiente al pluralismo religioso. Implica el respeto a la actividad religiosa de la Iglesia, siempre que se sujete y subordine al nuevo Estado de derecho aconfesional. La nueva situación puede generar acuerdos de colaboración y respeto recíprocos, con delimitación respectiva de competencias (los concordatos).

La segunda oleada secularizadora pretende afectar a la sociedad, cuestiona abiertamente la influencia doctrinal y social de la religión, y por tanto plantea un cambio radical de la escuela pública. Partiendo de la crítica que las ciencias (la antropología, la biología, la lingüística) hacen a la interpretación literal de la Biblia, el positivismo científico se impone como una nueva religión alternativa que ha de guiar la educación y renovar las costumbres y comportamientos vitales (nacimiento, matrimonio, muerte). Es éste el combate que se plantea sobre todo entre los años ochenta del siglo XIX y la primera guerra mundial en Francia y en la mayor parte de los países europeos católicos; combate centrado en buena medida en la lucha escolar y en la defensa de las congregaciones religiosas. En este tiempo, que coincide aproximadamente con los pontificados de León XIII y Pío X, el combate entre los dos movimientos alcanza las máximas cotas.

A lo largo de la primera mitad del siglo XIX en la relación de la Iglesia frente a la secularización (la Modernidad) se van perfilando tres posiciones: la nostálgica del Antiguo Régimen, la intransigente y contrarrevolucionaria, y la católico-liberal. Durante el pontificado de Pío IX, tras la experiencia revolucionaria del 48, se va haciendo hegemónica en el seno de la Iglesia la posición intransigente y ultramontana, antirregalista por un lado y contrarrevolucionaria o antiliberal por otro.

La definición del dogma de la Inmaculada (1854), la publicación del *Syllabus* de los errores modernos (1864) y la definición de la infalibilidad pontificia por el concilio Vaticano I (1870) marcan la confrontación total entre dos culturas completamente antagónicas: la católica y la liberal. Es en ese momento cuando empieza a madurar el movimiento católico como organización global del conjunto de obras y asociaciones católicas más diversas, piadosas, educativas, benéficas y sociales, propagandísticas en general. En los últimos años del pontificado de Pío IX, la «Internacional negra» es la respuesta de algunas élites de los catolicismos europeos, con el estímulo del Papado, a la pérdida de los Estados pontificios, y al acoso de Bismarck (el *Kulturkampf*).

La culminación de la unidad italiana, la caída de Roma, la consiguiente pérdida del poder temporal (los Estados pontificios) y la terminación apresurada del concilio Vaticano I significan un giro decisivo en la historia del Papado y del mundo católico, marcando decisivamente el pontificado y las políticas y orientaciones doctrinales y pastorales de los papas León XIII y Pío X. Los últimos años del pontificado de Pío IX (1870-1878) están marcados por la «cuestión romana». Pero su condición o percepción como «prisionero» en el Vaticano, resistente a reconocer el nuevo Estado italiano, la hereda León XIII. La política y las orientaciones de León XIII están condicionadas por la «cuestión romana». Las peregrinaciones a Roma de los católicos franceses y españoles tienen una función de denuncia y desagravio al «prisionero» romano, y de exaltación consiguiente de su soberanía espiritual y moral por encima de su falta de soberanía temporal. Pero con el tiempo, sin abandonar esa resistencia a reconocer el nuevo Estado italiano, esa pérdida de la soberanía temporal se compensa objetivamente con el crecimiento de su influencia moral y política. Un momento importante en ese crecimiento del prestigio y la influencia moral de León XIII lo constituye precisamente la publicación de la encíclica *Rerum novarum*. La expectación que despierta su publicación y su recepción y comentarios, no sólo en el mundo católico, simbolizan bien esa nueva «soberanía» moral del Papado.

La política de León XIII está guiada y condicionada, sobre todo en la primera década, por esa reivindicación de la soberanía perdida. Toda la actividad de los movimientos católicos plantea como objetivo prioritario esa proclamación y reivindicación. Por ello también las estrategias políticas de los respectivos movimientos católicos nacionales y de los políticos católicos, en el gobierno o en la oposición, está condicionada por ese objetivo. En Italia, que es donde más pesa la «cuestión romana», la directriz del papa se traduce en la imposibilidad de participar en la lucha política electoral. De esta manera el importante e influyente movimiento católico italiano de *L'Opera dei congressi* se centra en la organización social y cívica de los católicos al margen de los partidos políticos, constituyendo así, paradójicamente, una fuerza social más influyente desde la «sociedad civil» que desde la actividad política y parlamentaria. Pero el movimiento católico italiano, con su red bien organizada de múltiples asociaciones piadosas, educativas, propagandísticas y sociales, expresa, además de la obligada abstención de la lucha electoral, su confrontación radical con el mundo laico o secularizado. Clericalismo y anticlericalismo o movimiento católico frente a movimiento secularizador muestran bien los dos polos de un

combate cultural y social, además de político. Una confrontación que se prolonga más allá de 1914 y que tiene una cronología diferente según países, pero que alcanza una virulencia importante en el periodo aquí estudiado, durante los pontificados de León XIII y Pío X.

Pero coexistiendo con esa confrontación principal entre el mundo católico y el laico o secularizador, el catolicismo se enfrenta a la «cuestión social» generada por la industrialización y a los movimientos socialistas, proponiendo una alternativa intermedia, defensora del orden social y reformadora de los excesos del capitalismo liberal. En ese frente reformista y contrarrevolucionario la iglesia católica ofrece a los gobiernos liberales una ayuda valiosa. La doctrina social de la Iglesia, que parte de la *Rerum novarum*, y, paralelamente, las obras y organizaciones sociales y sindicales promovidas por el catolicismo social, convergen con otras instancias nacionales e internacionales en la defensa conjunta del orden social y de las reformas sociales y laborales. Para la marcha de los movimientos católicos el catolicismo social (es decir, el pensamiento y la acción social de los católicos), nacidos en el contexto ultramontano y antiliberal (Mayeur) se convierte progresivamente en vía de conversión y aceptación de las reglas del juego político liberal, primero, y posteriormente de los valores liberales. Es el largo camino que va desde el catolicismo social a la democracia cristiana.

1. LAS PERVIVENCIAS DEL ANTIGUO RÉGIMEN

Hace tiempo que la historiografía señaló los límites de las transformaciones económicas, sociales y políticas operadas en el largo siglo XIX, revisando los tópicos sobre la difusión e intensidad de la industrialización, el ascenso de la burguesía, la proletarización y la fortaleza del movimiento obrero, la implantación de regímenes liberal-parlamentarios, y la asunción en definitiva de una nueva mentalidad liberal y positivista. Es evidente que todos esos cambios se operaron en sucesivas etapas a lo largo del siglo XIX, desde la Revolución francesa hasta la primera guerra mundial. La cuestión es hasta qué punto se generalizaron o difundieron, y con qué profundas resistencias se encontraron, con las que a menudo tuvieron que pactar soluciones intermedias. Todo esto es lo que planteó Arnold Mayer en su estudio sobre «la pervivencia del Antiguo Régimen». Esta cuestión de la pervivencia del Antiguo Régimen, en el plano económico, social, político y mental, tiene mucho que ver con nuestro argumento central: la confrontación

del catolicismo con el proceso de secularización y de industrialización. Por un lado, ayuda a entender la naturaleza y la implantación social de muchas expresiones del «movimiento católico» y del catolicismo social (por ejemplo, el arraigo de las obras sociales católicas en el mundo rural). Por otro lado, en general, el movimiento católico se puede considerar sin duda como uno de los factores de resistencia que contribuyen a la pervivencia del Antiguo Régimen, aunque, también, como ha señalado Michel Lagrée, asume los factores de modernización como instrumentos compatibles con sus objetivos misioneros.

1.1. *De la primera a la segunda Revolución industrial: el lento proceso de industrialización*

Los historiadores económicos suelen caracterizar la segunda Revolución industrial, a partir aproximadamente de los años 1870-1890, con una serie de características comparadas con la primera Revolución industrial: la sustitución del vapor y del carbón como fuente de energía principal por la electricidad; el relevo del sector textil y minero, por el sidero-metalúrgico, el químico y el automovilístico, como sectores industriales punta; la difusión y desarrollo del transporte ferroviario y del barco de vapor; y sobre todo, lo que más nos interesa, por sus consecuencias sociales, la sustitución progresiva de la pequeña empresa familiar (frecuente en el textil) por la gran empresa o sociedad anónima, con mayor concentración obrera. Se trata de contraposiciones ideales o modélicas que hay que verificar en cada tiempo y lugar en procesos económicos y sociales generalmente lentos, que se operan al mismo tiempo que los procesos de constitución política y nacional, pero que tienen sobre todo una determinada implantación regional y pronto transnacional. En todo caso, en el periodo aquí estudiado, habría que distinguir una etapa de difusión y generalización de la primera Revolución industrial, entre 1848 y 1880, aproximadamente, que se caracteriza sobre todo por el desarrollo del ferrocarril como impulsor de la industria del carbón y la metalúrgica, y factor de construcción de los mercados nacionales; y el inicio de la segunda Revolución industrial, a partir sobre todo de los años noventa, con la aparición y utilización de nuevas fuentes de energía, el surgimiento de nuevos sectores industriales punta, y la concentración empresarial y financiera.

La difusión de la industrialización y los cambios cualitativos de la segunda Revolución industrial conllevan una consolidación del sistema capitalista, del liberalismo económico y de los comportamientos empresariales y financieros típicos del capitalismo, en detrimento de

valores y comportamientos más ligados a la propiedad de la tierra. La llamada crisis agraria del fin del siglo XIX, las transformaciones agrarias en buena medida forzadas por esa crisis, las grandes migraciones nacionales y transnacionales, consecuencia también de esa crisis, afectan decisivamente a la mentalidad y a la implantación social del mundo católico, estimulando respuestas sociales específicas. La presencia de la clásica doctrina sobre la usura en la misma *Rerum novarum* revela la pervivencia de la realidad y la mentalidad rural en el tiempo de su publicación. El primer catolicismo social se plantea estrategias diferentes ante el proletariado urbano (claramente descristianizado y más influido por las nuevas doctrinas y ofertas políticas) que ante el pequeño campesinado (supuestamente ajeno en parte a las nuevas doctrinas, y más susceptible por tanto de ser conservado o recuperado por la pastoral cristiana). Una parte importante de la acción social católica, a partir también de los impulsos de *Rerum novarum*, trata de garantizar la pervivencia del campesinado y la pequeña propiedad con la oferta de una serie de mejoras técnicas y formas de crédito financiero asequible (cajas rurales).

1.2. *De los socialismos utópicos al socialismo científico*

Según el famoso texto polémico de Marx, su doctrina como crítica global a los fundamentos del capitalismo, era la única capaz, a diferencia de los socialismos utópicos, de plantear una verdadera alternativa doctrinal y política al capitalismo; una guía también para la acción sindical y política obrera. En efecto, en el plano de la elaboración doctrinal de Marx el cambio se produce en torno a los años 1870, coincidiendo con el ascenso y crisis de la Primera Internacional. Pero precisamente lo que ésta pone de relieve es el peso de los socialismos utópicos en las militancias obreras y, en todo caso, la heterogeneidad doctrinal y política de los líderes de la Asociación Internacional de Trabajadores o de la Comuna de París. Precisamente la disputa interna entre bakuninistas y marxistas, en el seno de la Primera Internacional, junto con la resaca «defensiva» provocada por el miedo europeo a la revolución que provoca la Comuna, explican la disolución de la Primera Internacional.

La reaparición de la Segunda Internacional, diez años después, coincidiendo con la Exposición Internacional de París y el primer centenario de la Revolución francesa (1889), está marcada por un mayor peso del marxismo, cuya ideología empieza a ser hegemónica en el movimiento obrero. La constitución y desarrollo de la Segunda Inter-

nacional, hasta la crisis de 1914, acompaña la constitución de fuertes organizaciones obreras nacionales, sindicales y políticas, que tienden a aglutinar las anteriormente dispersas y heterogéneas asociaciones obreras. Los grandes sindicatos de la industria y las centrales sindicales nacionales sustituyen a las antiguas sociedades de oficio. El sindicalismo de masas de sectores tradicionales (minero, ferroviario, portuario) y nuevos (químico, siderometalúrgico, construcción) integra tanto a la élite obrera, dominadora de un oficio, como a la abundante mano de obra no cualificada; y, en consecuencia, potencia su capacidad movilizadora y su influencia política. En la Alemania de Bismarck, especialmente, pronto el partido socialista se convierte en una fuerza política significativa, capaz de plantear reformas parlamentarias. Esa creciente capacidad política del socialismo parlamentario explica el debate y el dilema de fondo, en el tiempo de la Segunda Internacional, entre la retórica revolucionaria y la praxis reformista. Ahora bien, la nueva historiografía obrera trata de calibrar, más allá de los cambios doctrinales y políticos en las élites del movimiento obrero organizado, su alcance y difusión reales en la experiencia y en la cultura obreras. El desarrollo de la conciencia obrera, el nivel de afiliación sindical y de militancia obrera, la difusión de los ateneos obreros son otros tantos indicadores del proceso de implantación y difusión real del «movimiento obrero», como una cultura específica con un mundo propio de valores y servicios. Sin olvidar que algunos de esos valores, como el ahorro, la previsión, la casa-jardín, suponen en realidad la asunción de valores típicamente burgueses.

1.3. *«De campesinos a ciudadanos»*

En el plano político el movimiento democrático impulsa el lento paso de un sistema liberal parlamentario, restringido a un grupo social reducido con capacidad de voto y basado en partidos de cuadros, a un sistema progresivamente ampliado hasta el sufragio universal y basado en los nuevos partidos de masas. Se trata de un proceso cumplido sólo a partir de la primera guerra mundial pero planteado antes al menos en términos programáticos. En la ruralizada España de la Restauración se implantó tempranamente el sufragio universal masculino (1890), aunque su utilización fue reiteradamente manipulada en las sucesivas convocatorias electorales, mientras que en regímenes parlamentarios más asentados como el británico se ampliaba progresiva y eficazmente el sufragio.

En el plano social el asentamiento de los valores democráticos en la ciudadanía fue un proceso estrechamente ligado al lento cambio de

la sociedad rural por una sociedad urbana. Este cambio de «campesinos a ciudadanos» durante la III República francesa (Eugen Weber) y el consiguiente cambio de mentalidad social y política que suponía la asunción de los valores y comportamientos republicanos han sido bien estudiados por la nueva historia política (los estudios sobre la sociabilidad republicana en Francia de Maurice Agulhon; o los diversos estudios sobre el caciquismo y las elecciones en la España de la Restauración). Pero si en el plano social los procesos son lentos, en el ideológico el debate sobre la «democracia» y su posible bautismo cristiano estuvo plenamente vigente en la última década del siglo XIX y principios del siglo XX, como tendremos ocasión de comprobar en el estudio del catolicismo social.

A mediados del siglo XIX la nueva mentalidad racionalista y científica tenía arrinconada a la fe. El conflicto entre razón y fe alcanza su cota máxima en la segunda mitad del siglo XIX en la medida en que los avances científicos y técnicos se erigen como una religión alternativa. El pensamiento de Comte es uno de los que mejor expresa ese cambio. Su influencia, tras la derrota de Sedan, marca decisivamente la revisión de los intelectuales y políticos franceses de la incipiente República francesa. Por esos mismos años sesenta la polémica desatada por la difusión del pensamiento evolucionista y su crítica de la interpretación literal de la Biblia, expresa bien esa incompatibilidad entre ciencia y fe. En los inicios de la Restauración canovista en España esta polémica revela bien ese antagonismo entre la mentalidad científica positivista, asumida por los krausistas, y la mentalidad católica tradicional. Sin embargo, en el cambio de siglo el recurrente conflicto con el racionalismo positivista y científico adquiere un perfil diferente desde el momento en que la fe positivista de los «científicos» es cuestionada por nuevas corrientes científicas y filosóficas vitalistas y espiritualistas. Lo que pervivía era la crítica filológica e histórica que las nuevas ciencias religiosas debían aplicar a los estudios bíblicos, históricos y dogmáticos, origen inmediato de la crisis modernista.

En el plano internacional el periodo 1870-1914 es el de la gran expansión colonial en la que rivalizan las grandes potencias europeas. Francia, Gran Bretaña y Alemania se disputan la exploración y colonización de África en el marco de unas reglas generales señaladas por la Conferencia de Berlín (1884). Una de esas reglas se refería precisamente a la contribución de las misiones cristianas en la tarea civilizadora de Occidente en un contexto necesario de pluralismo tolerante de las distintas confesiones. Por tanto, la expansión colonial va a la par de un importante impulso misionero que implica una reflexión sobre la espe-

cificidad de la pastoral en misiones y la relación entre la universalidad de la doctrina y la particularidad de las culturas. Y, por otra parte, la pluralidad de iniciativas misioneras nacionales y confesionales obliga al diálogo e impulsa en el seno de las iglesias protestantes los primeros pasos del ecumenismo.

La iglesia de León XIII participa de este impulso misionero, apoyando la campaña por la abolición de la esclavitud en África del cardenal francés Lavignerie, el mismo que alentaba el *ralliement* (aceptación «accidentalista» de la República) de los católicos franceses con la III República. A principios de la década de los noventa la política de León XIII impulsaba a la vez el posibilismo del *ralliement*, la campaña antiesclavista, la acción social de los católicos (*Rerum novarum*) y el estudio crítico de la Biblia y la historia de la Iglesia, dentro de lo que se puede considerar un impulso general de renovada presencia pública de la Iglesia. Un impulso reformador no exento de riesgos y contradicciones que desatarán pronto la reacción «antimodernista». Una reacción que se define y concreta en el tiempo de Pío X (*Pascendi*, 1907), pero que se inicia ya en los últimos años del pontificado de León XIII.

2. LAICISMO, ANTICLERICALISMO Y MOVIMIENTO SECULARIZADOR

No se puede entender el movimiento católico en sus diversas expresiones y manifestaciones sin tener en cuenta las iniciativas del movimiento secularizador; y viceversa. Ambos movimientos, confrontados en el conocido conflicto clericalismo-anticlericalismo, reclaman un análisis conjunto que tenga en cuenta las percepciones y posiciones recíprocas. Por ello, antes de presentar el movimiento católico, en especial en su dimensión social, el llamado catolicismo social, es preciso presentar al «enemigo».

2.1. *Secularización del Estado, secularización de la sociedad*

Siguiendo el esquema de Rémond sobre las etapas del proceso de secularización en Europa en los siglos XIX y XX, podemos distinguir una fase liberal, en buena medida continuadora de la política de los ilustrados, que aspira sobre todo a «secularizar el Estado, no la sociedad» (según una clásica distinción planteada por los propios liberales laicistas); es decir, a recabar para el Estado como competencias civiles algunas funciones que la Iglesia había asumido en el Antiguo Régimen como el registro civil, la escuela, la asistencia sanitaria y social. Esas medidas

secularizadoras implicaban un estatuto de tolerancia o libertad religiosa para todos los ciudadanos; es decir, un Estado aconfesional pero no necesariamente antirreligioso, que seguía dispuesto a proteger y financiar la actividad de la Iglesia. Pero esa protección, siguiendo los viejos esquemas regalistas, incluía el control administrativo de las iglesias y jerarquías nacionales para garantizar su lealtad frente al auge ultramontano del primado pontificio. Una fase y un proyecto diferente sería la política secularizadora de los «librepensadores», positivistas científicos, partidarios de la escuela laica y la disolución de las congregaciones religiosas, que tienen como horizonte un proyecto global de «secularización de la sociedad», en el marco de una separación Iglesia-Estado.

Ambos proyectos y políticas pueden solaparse en el último cuarto del siglo XIX, y se aplican de manera diferente en función de las circunstancias de cada país. En los años sesenta y setenta domina la confrontación Iglesia de Roma-Estados nacionales emergentes por la definición de un nuevo marco de competencias. Es en buena medida un choque entre el internacionalismo ultramontano y antiliberal (que promueve la política de Pío IX en defensa de los Estados pontificios como garantía de la independencia de la Iglesia) y los respectivos proyectos de consolidación de los nuevos Estados nacionales liberales (Italia, Alemania). También en la España del Sexenio liberal-democrático (1868-1874) los liberales tratan de llegar a un nuevo pacto con la Iglesia en el marco de la libertad religiosa y una mayor afirmación de las competencias civiles del Estado. Pero a la vez otros sectores republicanos intentan ir más lejos planteando una separación Iglesia-Estado.

La política de *Kulturkampf* de Bismarck, en los años setenta, los últimos del pontificado de Pío IX, representa bien este tipo de confrontación, fundamentalmente entre la jerarquía eclesiástica y el Estado, en relación con las respectivas competencias en la administración de la Iglesia y la construcción del Estado. En ese proyecto nacional Bismarck se apoya en el mayoritario partido liberal-nacional, protestante, y desconfía del catolicismo ultramontano que impulsan los decretos del Vaticano I sobre la primacía y la infalibilidad. La escisión de los «católicos viejos» alemanes respecto de la primacía y la infalibilidad decretadas en el Vaticano I es un argumento y un punto de apoyo de esa política. Por el contrario, el partido católico del *Zentrum*, sospechoso de deslealtad a la nación por sus vinculaciones ultramontanas, era el enemigo político.

La escalada progresiva de leyes secularizadoras tiende sobre todo a afirmar la dependencia y subordinación de la Iglesia católica prusiana respecto del Estado para garantizar su fidelidad y lealtad. Éste es el ob-

jetivo de las leyes de mayo de 1873 que imponen el control férreo en la formación de los sacerdotes y en los nombramientos eclesiásticos.

La resistencia pasiva del episcopado a la aplicación de esas leyes agudiza el conflicto con sucesivas medidas de ceses e incluso de expatriaciones de varios obispos, considerados mártires por el movimiento católico, y la penalización económica de la resistencia. El resultado es la desorganización de la actividad pastoral con numerosas sedes vacantes. Paralelamente el Estado favorece la implantación de las comunidades de los «católicos viejos». Junto a la resistencia pasiva de la jerarquía y del clero católico, el *Zentrum* representa en el *Reischtag* la resistencia activa de un movimiento católico, que en el caso alemán tiene ese eficaz instrumento político. Un instrumento útil pero también potencialmente conflictivo para la política vaticana.

Bismarck no midió bien la capacidad de resistencia de los católicos y los efectos colaterales de ese enfrentamiento. En todo caso a partir de 1878, coincidiendo con el cambio de pontificado, se inicia el fin progresivo del *Kulturkampf*. En ese giro convergen, con intereses y objetivos diferentes, la nueva política «pacificadora» de León XIII y el giro «conservador» de Bismarck. La desactivación del conflicto se va a llevar a cabo en tres fases. Una primera fase de tanteos negociadores, entre 1878 y 1880, que revela la imposibilidad de una vuelta a la situación jurídica anterior a 1873. Una segunda fase de leyes «discrecionales» y unilaterales, entre 1880 y 1883, que en la práctica suponen una importante mitigación de los conflictos y las situaciones creadas. Y una tercera fase, en 1886-1887, en la que se negocian nuevas leyes de paz que modifican sustancialmente las antiguas. Un giro final impulsado y protagonizado muy directamente por León XIII y Bismarck, en un nuevo clima internacional que se escenifica con la oferta de Bismarck a León XIII para que actuara como árbitro en el conflicto de las Carolinas con España (1885).

En todo este largo proceso de mitigación y desmontaje del *Kulturkampf* se revelan tensiones entre las decisiones diplomáticas de León XIII, que busca «desde arriba» el acuerdo con Bismarck, y la presión desde abajo del *Zentrum* que trata de afirmar su capacidad política en el parlamento. El giro conservador de la política interior de Bismarck a partir de 1878, y su política represiva con la socialdemocracia, necesitaba de la colaboración del *Zentrum*. Éste era uno de los objetivos y bazas de Bismarck en su negociación con León XIII.

En el caso del catolicismo alemán se revelan bien las contradicciones entre los objetivos nacionales de los respectivos movimientos católicos y los intereses y la estrategia internacional de la Iglesia de Roma.

El peso específico del movimiento católico alemán, en este caso con un fuerte partido católico, y su tendencia a afirmar la autonomía de sus planteamientos políticos, católicos pero también nacionales, suscita recelos y tensiones de la diplomacia vaticana, que con frecuencia tiende a sacrificar la autonomía del partido y el movimiento católico. Esta tensión se plantea en todos los movimientos católicos, pero se resuelve de forma diversa según los países y las coyunturas.

El *Kulturkampf* tuvo su eco más directo en los cantones suizos apoyándose en los sectores católicos liberales opuestos a la infalibilidad decretada en el Vaticano I. El momento álgido del conflicto con la Santa Sede se produjo en diciembre de 1873, después de la expulsión de Mermillod, vicario apostólico de Ginebra. También en los Países Bajos la ruptura de relaciones diplomáticas con la Santa Sede a comienzos de 1872 fue seguida de la victoria liberal y de la ley de 1878 de secularización de la escuela. Finalmente, también en Gran Bretaña, uno de sus líderes principales, Gladstone, a la vuelta de una visita a Doellinger en Múnich escribió un panfleto sobre los decretos ultramontanos del Vaticano I y su potencial efecto sobre el catolicismo inglés, señalando la incompatibilidad entre la aceptación de los decretos vaticanos por parte de los católicos ingleses y su fidelidad a la Corona. El panfleto de Gladstone suscitó la respuesta de los principales líderes del catolicismo británico, el cardenal Manning, Newman y lord Acton. En todos estos casos se observa como el eco del *Kulturkampf* estaba estrechamente ligado a la afirmación del ultramontanismo en el Vaticano I y a la división que había provocado en el seno del catolicismo (los «católicos viejos»).

En América latina el conflicto tuvo rasgos y cronología específicas. Hay que tener en cuenta la larga tradición «regalista» que pesó durante la primera mitad del siglo XIX en la constitución de los nuevos Estados independientes, como Estados liberales y católicos, con iglesias nacionales bien instaladas y reconocidas. Es a partir de 1860, cuando empieza a llegar la influencia liberal, positivista y científicista, a través en buena medida de intelectuales inmigrantes, cuando los diversos gobiernos latinoamericanos adoptan políticas secularizadoras de la escuela, análogas a las europeas. Y son estas políticas secularizadoras las que provocan la aparición de un catolicismo intransigente y ultramontano, rompiendo la tradición regalista de la jerarquía latinoamericana. El nuevo catolicismo «defensivo» totalmente enfrentado a las políticas secularizadoras generará a medio plazo un catolicismo renovado, socialmente influyente, capaz de jugar un papel protagonista en las primeras décadas del siglo XX cuando la burguesía laicista se enfrente

con nuevos enemigos revolucionarios y reconsidere la conveniencia de llegar a acuerdos con las iglesias.

2.2. *La secularización de la escuela pública en la III República francesa*

La política secularizadora de Bismarck en los años setenta es un ejemplo entre muchos de los conflictos Iglesia-Estado por la consecución de un nuevo estatus más o menos concordado. En todos los Estados nacionales, europeos y americanos, se asiste a ese tipo de conflictos. Pero el proyecto secularizador del positivismo científico, tan influyente en las élites gubernamentales en la segunda mitad del siglo XIX, aspiraba a más: la plena separación Iglesia-Estado, acompañada de la plena afirmación laicista (librepensadora) de la autonomía de la sociedad, la moral y la legalidad civil. Es lo que Bauberot define como «segundo umbral» de la laicidad.

En esa nueva fase concurren dos movimientos que sólo con el tiempo se han diferenciado bien: el liberalismo «neutral», aconfesional, respetuoso con el hecho religioso pero no confesional; y el positivismo científico agnóstico, que pone en cuestión la base religiosa de la moral y del orden social y político, y aboga por una plena laicidad de la sociedad, la moral, las costumbres, los símbolos. En el proyecto de estos últimos está no sólo la separación y la independencia legal, sino una ofensiva política para combatir las nuevas formas de influencia de la Iglesia en la sociedad liberal. Es esta fase la que marca, en torno al final del siglo XIX, el enfrentamiento entre el movimiento católico y el secularizador, dos mundos completamente antagónicos. Este combate se concentra sobre todo en relación con la escuela, y el control de las congregaciones religiosas, precisamente por su actividad docente. Es un conflicto que adquiere especial virulencia en los países latinos de mayoría casi exclusivamente católica. En Italia, España y Portugal en la crisis de fin de siglo y en la primera década del siglo XX se plantea abiertamente este conflicto. El arzobispo de Toledo Sancha escribe en 1900 un folleto sobre «el *Kulturkampf* internacional» en el que denuncia la existencia de una red conspirativa anticlerical de carácter internacional, que explicaría la coincidencia de los combates.

El caso francés es quizá el más paradigmático. En los años ochenta del siglo XIX la III República francesa se propone secularizar la escuela pública, sin romper el concordato con la Iglesia; en 1904-1905 se plantea la disolución y expulsión de las congregaciones para reforzar el mismo objetivo, provocando la ruptura de relaciones y la separación

Iglesia-Estado. Una serie de medidas legales jalonan este largo proceso impulsado por los gobernantes republicanos. En los años ochenta, la ley supresora del descanso dominical (1880); la abolición del carácter confesional de los cementerios (1881); la laicidad de la enseñanza primaria pública (1882); el divorcio, la supresión de las oraciones públicas, la reglamentación municipal del toque de campanas (1884); la laicización del personal de las escuelas públicas (1886); el respeto de las intenciones del difunto en relación con sus funerales (1887). Y en los primeros años del siglo xx, 1901-1904, medidas contra las congregaciones religiosas (disolución, cierre de escuelas, confiscación de bienes); en 1905, municipalización de las pompas fúnebres y ley de separación de las iglesias y el Estado; y en 1906, polémica sobre los «Inventarios» en la aplicación de la ley de Separación.

3. EL MOVIMIENTO CATÓLICO COMO MOVIMIENTO CONTRASECULARIZADOR

El movimiento católico tiene una dimensión internacional y universal en tanto que responde a directrices generales de los papas frente a problemas comunes y análogos; aparte de que tempranamente crea redes internacionales para coordinar las respuestas. Ya en los últimos años del pontificado de Pío IX, la llamada «Internacional negra» se propone responder al reto de la pérdida de los Estados pontificios y a la política bismarckiana del *Kulturkampf*. Además de los congresos católicos nacionales se celebran varios internacionales, y se crean relaciones y correspondencias entre los principales propagandistas y asociaciones. Pero además, y sobre todo, el movimiento católico tiene una dinámica nacional acorde con las circunstancias políticas e históricas de cada país. En Italia, por ejemplo, está marcado por el *non expedit*, consigna que prohíbe la participación de los católicos en la lucha político-electoral para contribuir a deslegitimar las instituciones del nuevo Estado, «usurpador» de los Estados pontificios.

Aunque la cronología puede variar según países, teniendo en cuenta la importancia de las directrices y orientaciones pontificias en la configuración de la reacción católica frente al reto secularizador, se pueden distinguir etapas que coinciden básicamente con los pontificados: los años setenta, últimos del pontificado de Pío IX, marcados por el *Kulturkampf* y la protesta ultramontana ante la «ocupación» de Roma; los años ochenta y noventa marcados por la política «pacificadora» y restauradora de León XIII con su proyecto «optimista» de

ralliement; los últimos años del pontificado de León XIII que revelan las limitaciones y frustraciones de su política a la vez que se radicalizan en Francia (en torno al *affaire* Dreyfus) y en otros países, las posiciones respectivas; finalmente, el pontificado de Pío X, que hereda las tensiones y conflictos, y refuerza los movimientos católicos con una orientación estrictamente confesional, al servicio del «Instaurare omnia in Christo».

El caso francés, uno de los mejor estudiados por la nueva historia religiosa francesa (Cholvy e Hilaire) ilustra bien ese proceso de confrontación entre el movimiento secularizador y el movimiento católico en el tiempo de León XIII y Pío X. La confrontación se plantea temprana y radicalmente en el tiempo de la Revolución francesa, y se resuelve de momento con un concordato pionero con Napoleón, vigente hasta la separación de 1905. Pero ciñéndonos al tiempo que aquí interesa, el de la III República, podemos distinguir dos oleadas secularizadoras: la secularización de la escuela pública en los años ochenta del siglo XIX por el gobierno Ferry; y el intento de secularización general de toda la escuela, previa disolución y expulsión de las congregaciones (1900-1905), y la consiguiente ruptura de relaciones que lleva a la quiebra del concordato y la separación Iglesia-Estado. Entre una y otra fase se puede observar una continuidad fundamental del proyecto secularizador. Pero la primera es más «liberal» (tolera la competencia de las obras católicas) y «regalista» (no cuestiona el concordato de 1801); se contenta con la «secularización del Estado» y la escuela neutra. La segunda, en cambio, más radical, plantea la secularización de la sociedad y la escuela laica, científica, crítica de la religión. En medio de esas dos coyunturas anticlericales o secularizadoras, hay un intento de pacto o tolerancia en el que se inscribe el fallido proyecto de *ralliement* de los años noventa, alentado por León XIII frente a amplios sectores católicos legitimistas. El fracaso del *ralliement* tiene mucho que ver con el *affaire* Dreyfus y la polarización que provoca en el cuadro político francés. Católicos y republicanos radicalizan sus posiciones respectivas a favor o en contra de Dreyfus, del judaísmo, y en definitiva de una determinada manera de entender la identidad nacional francesa: de derechas o de izquierdas, católica o republicana. En ese contexto polarizado los católicos republicanos o *ralliés* y los republicanos moderados son minoritarios.

En esa coyuntura hostil se va configurando el movimiento católico francés, más diocesano que nacional, nunca tan unitario y organizado como el italiano, por su variada implantación regional y por la división política que atraviesa las iniciativas. El auge de las «obras»

católicas es constante y variado en el terreno de las asociaciones piadosas, la catequesis y la escuela, la acción social y algunos intentos frustrados de partido católico, pero quizá es en el terreno educativo donde se desarrolla más el movimiento, precisamente como respuesta a la política laicista.

La secularización de la escuela pública con la consiguiente exclusión de la enseñanza de la religión y el apartamiento de los docentes pertenecientes a congregaciones religiosas, impulsa un doble tipo de iniciativas: de un lado, el reforzamiento de la catequesis, y en especial de los «catecismos de perseverancia» (más allá de la primera comunión) y de los patronatos para la moralización y educación de la juventud fuera de la escuela; y, por otra parte, la creación de una red de «escuelas libres» católicas, que en 1914 se mantenía competitiva. La creación de esa red de escuelas libres se hace especialmente necesaria después de la disolución y expulsión de las congregaciones en 1904. Pues el conflicto clericalismo-anticlericalismo, movimiento católico-movimiento secularizador se concentra en estos años del cambio de siglo, tanto en Francia como en otros países, en la lucha por la escuela y en la educación popular. Católicos y laicistas ofrecen al margen de la escuela pública ofertas escolares y paraescolares con fines educativos y morales además de instructivos.

En el caso francés, la reacción católica a las leyes de Ferry de los años ochenta, centrada sobre todo en el impulso a la catequesis, se hace bajo el control de la jerarquía diocesana y las instrucciones vaticanas que tratan de impedir la ruptura del concordato. Se multiplican iniciativas, obras y asociaciones sobre todo para la moralización de la juventud (patronatos) y la preservación de los obreros en espacios protegidos (los círculos católicos de obreros). Pero la publicación de la *Rerum novarum* y la consigna de León XIII al clero de «ir al pueblo» provoca el surgimiento de una nueva mentalidad «democrática» o popular, crítica con los planteamientos paternalistas. Paralelamente el consejo pontificio del *ralliement* se entiende como el complemento político de la nueva orientación social. Todo ello implica una cierta división del movimiento católico francés en el terreno de la acción social y política, que se agudiza a partir del *affaire* Dreyfus, entre católicos sociales conservadores y demócrata cristianos populistas.

En 1903, antes de la Separación, uno de los principales gestores de la secularización de la escuela francesa, Ferdinand Buisson, advertía a los anticlericales sobre la fortaleza del movimiento católico francés, comparando el combate del siglo XIX con el que se avecinaba en el nuevo siglo:

Los anticlericales del siglo que comienza lo tienen más difícil que los del último siglo. Están en una situación inmejorable de vencedores confiados en su victoria. ¿Qué es la Iglesia de hoy en comparación con la anterior a 1789? Se la ha privado, parece, de todo lo que la hacía fuerte: títulos, privilegios, riquezas, honores, monopolios. Ahora bien, tiene indudablemente en la Francia de hoy un lugar que no tenía antes: ha desarrollado su acción benéfica, caritativa, filantrópica; tiene en la actualidad, a través de sus «obras» de todo tipo, una popularidad mayor que nunca... Gracias a obras extraordinarias de celo, generosidad y dedicación que ha suscitado entre laicos antes tan tibios, se ha acercado a la democracia... Está lejos de cerrarse al socialismo, al menos bajo la forma de aspiraciones sociales, como las que valen al sacerdote Lemire la simpatía incluso de los anticlericales. He aquí la verdad que es necesario mirar de frente. No es el catolicismo de hace un siglo con el que tenemos que tratar, y sería vano combatirlo sólo con las armas de Voltaire...

La expulsión de las congregaciones, la ruptura de relaciones con la Santa Sede (1904) y la ley de Separación (1905) plantean un reto diferente a la iglesia francesa. Ésta pierde financiación y privilegios pero gana libertad. Ahora el movimiento católico urge más y el compromiso militante seglar se hace más protagonista. Parece como si las directrices de Pío X al dividido movimiento católico italiano (*Il fermo proposito*) estuvieran también dirigidas a la constitución en Francia de la «primera Acción Católica». *Le Sillon* había nacido en 1894, y la *Association Catholique de la Jeunesse Française* en 1886, pero es en la primera década del siglo XX cuando crecen y se desarrollan. El primero cada vez más en el terreno político (hasta su forzada disolución por la condena pontificia de 1910); la segunda sobre todo en la formación y acción apostólica de la juventud y en la acción social. Otras asociaciones seglaras como las «ligas femeninas» o las asociaciones de padres de familia organizan formas de resistencia a la aplicación de la política educativa, o diversas alternativas católicas paralelas. La «buena prensa» cobra auge especialmente en torno a *La Croix* con toda su red de periódicos diocesanos. El catolicismo social mejora su capacidad de reflexión en las semanas sociales que empiezan a celebrarse anualmente a partir de 1904. Y una obra de propaganda jesuítica, «Acción Popular» multiplica la divulgación de la doctrina y la acción social a través de múltiples folletos. En el terreno político la fuerte división entre los jóvenes pro-republicanos de *Le Sillon*, condenados en 1910, y el nacionalismo monárquico e integrista de «Acción Francesa», que encuentra una coyuntura favorable en el contexto de la República anticlerical, traban la eficacia de un imposible partido católico.

El movimiento católico en Italia, nacido tempranamente en la última fase del *Risorgimento*, se desarrolló fuertemente durante el pontificado de León XIII en torno a *L'Opera dei Congressi*, con una serie de obras y secciones entre las que destacó con voz propia la de asuntos sociales. La prohibición impuesta por la Santa Sede a participar en la lucha política electoral (el *non expedit*) condicionó ese desarrollo derivándolo hacia la acción social y educativa. Pero en el debate abierto por la *Rerum novarum* aumentaron las tensiones entre los paternalistas y los populistas o «demócrata cristianos», a la vez que se demandaba la acción política, cuestionando la consigna pontificia del *non expedit*. Al final del pontificado de León XIII *L'Opera dei Congressi* estaba atravesada por tensiones insostenibles que obligaron a Pío X a arbitrar una nueva organización del movimiento católico italiano en tres Uniones, para la propaganda, la acción social y la acción política, respectivamente.

El movimiento católico en España, siguiendo el modelo italiano, celebró en la última década del siglo XIX una serie de Congresos católicos (Madrid, 1889; Zaragoza, 1890; Sevilla, 1892; Tarragona, 1894; Burgos, 1899; Santiago, 1902), que son su mejor expresión colectiva. Un rico Informe de la nunciatura de Madrid, en 1896, publicado por Vicente Cárcel Ortí, es la mejor valoración crítica del alcance y límites del movimiento católico en la España canovista, en comparación con el proyecto ideal de León XIII y con otros movimientos católicos europeos.

En América latina las políticas secularizadoras de los distintos gobiernos suscitaban, como se ha mencionado, la renovación de las iglesias, distanciándolas de la protección-vigilancia regalista de los «patronatos», y el surgimiento de obras y asociaciones católicas en una dirección análoga a la de los movimientos católicos europeos. En esta renovación del catolicismo latinoamericano, adepto a las orientaciones pontificias, jugó un papel importante el concilio continental convocado por León XIII en Roma en 1899, coincidiendo prácticamente con la celebración del cuarto centenario del descubrimiento de América. Al concilio celebrado en Roma entre mayo y julio de 1899 acudieron 13 arzobispos y 41 obispos de un total de 104 jerarcas. El concilio significó la asunción por parte del conjunto de las iglesias latinoamericanas de las orientaciones doctrinales y pastorales de León XIII, adaptadas a las específicas necesidades y carencias de unas iglesias demasiado dependientes de sus respectivos patronatos seculares. Entre los decretos aprobados por el concilio varios de ellos se referían a las nuevas tareas pastorales ligadas a la lucha del movimiento católico con el laicista: los

peligros seculares para la fe creados por libros, periódicos, la escuela neutra y los francmasones, y la importancia que había alcanzado el positivismo en Iberoamérica como cauce de las políticas laicistas.

Este conflicto laicismo-catolicismo obedeció en general a un enfrentamiento radical entre un «liberalismo integral» (bajo la hegemonía del «positivismo») y un «catolicismo integral», restaurador del «reinado social de Jesucristo» impulsado por León XIII y Pío X. Un enfrentamiento, por tanto, que al igual que en la Francia republicana o la España de principios del siglo XX o la incipiente república portuguesa (1910), afectaba no sólo a la secularización del Estado sino del conjunto de la sociedad. También, como en el caso de la III República francesa, en las repúblicas latinoamericanas jugaron un papel importante los misioneros protestantes que los respectivos gobiernos liberales atrajeron para apoyar sus políticas secularizadoras frente a la resistencia católica. Un estudioso sintetiza así el enfrentamiento en América latina:

Por un lado, se construye un Estado nuevo y moderno donde masones, racionalistas, positivistas, liberales, biólogos, lombrosianos y protestantes se reconocen y buscan crear una moral laica o civil que legitime su dominación. Por otro, irrumpe una Iglesia católica que se romaniza y se reforma, dispuesta a luchar contra aquello que considera «errores del mundo moderno».

Este esquema de conflicto laicismo-catolicismo, válido en general para el conjunto de los países latinoamericanos, se desarrolló en cada país con su dinámica y cronología particular. Colombia fue pionera en la implantación de la separación Iglesia-Estado (1853) y en las políticas secularizadoras adoptadas en los años sesenta. Pero la iniciativa secularizadora del Estado iba por delante de la realidad social y la Iglesia reaccionó y se reorganizó. La guerra civil entre liberales y conservadores en 1876-1877 dio paso a una «cristiandad republicana» con una nueva Constitución (1886) que a diferencia de la de 1863 proclamaba la religión católica como la religión protegida de la nación, y un concordato (1887) muy favorable para la actividad pastoral de la Iglesia.

A diferencia de Colombia el caso singular del Ecuador de García Moreno, ultramontano y positivista a la vez, que implantaría una república democrática cristiana integral (Constitución de 1869). La experiencia ecuatoriana (la segunda presidencia de García Moreno va de 1869 a 1875) era contemplada con nostalgia por el catolicismo ultramontano europeo en los tiempos que arreciaba el *Kulturkampf* o en España el Sexenio liberal-democrático.

En México el proceso de laicización del Estado se inició en 1859 con las leyes de reforma y se consolidó en la Constitución de 1873, aun después de la muerte del presidente Benito Juárez. El largo régimen de Porfirio Díaz mantuvo la secularización pero a la vez propició la adaptación de la Iglesia al nuevo orden, tolerando la restauración de la influencia católica a través de las nuevas obras del catolicismo social. Sólo más tarde la revolución social de 1917 radicalizaría el conflicto laicismo-catolicismo que alcanzaría su culminación en la guerra cristera (1926-1929).

Con una cronología bastante próxima a la europea, en Uruguay la política secularizadora fue impulsada por el Estado a partir de 1873, junto a otras reformas modernizadoras, provocando la reacción católica que adoptó fórmulas y métodos análogos a los del movimiento católico europeo: congresos católicos, obras sociales, acción católica.

La vía del *catolicismo norteamericano* merece una mención específica por su influencia en el debate del movimiento católico finisecular. El catolicismo norteamericano, dependiente hasta 1908 de la *Propaganda Fidei* como iglesia de misión, se va configurando a lo largo del siglo XIX, en un contexto religioso plural y liberal (la constitución de los Estados Unidos), no exento de ciertos recelos y críticas «antipapistas» por parte de protestantes nacionalistas. Por otra parte, el pluralismo étnico y lingüístico de los católicos norteamericanos (tensión irlandeses-alemanes), debido a las diversas oleadas inmigratorias, hacía difícil conjugar la respuesta pastoral a las diversas comunidades con una orientación unitaria y nacional que desde pronto promueven los concilios nacionales de Baltimore. El primado de Baltimore en los años de León XIII, el cardenal Gibbons, es el líder e impulsor de un catolicismo norteamericano, que defiende ante el papa la legitimidad de la «vía americana». Precisamente uno de los conflictos de mayor resonancia en el catolicismo social europeo se produjo en 1886, antes de la publicación de *Rerum novarum*, por la legitimidad o no, de los «Caballeros del trabajo», una sociedad obrera, comprometida en la lucha sindical de esos años, en la que participaban normalmente obreros católicos. (Hay que tener en cuenta el arraigo popular del catolicismo norteamericano naturalmente ligado a los problemas sociales de unas comunidades fundamentalmente de inmigrantes, que buscaban en las parroquias acogida y servicios sociales.) Frente a los que trataban de obtener de León XIII la condena de los «Caballeros del trabajo», por sociedad secreta y por su comportamiento obrerista o sindicalista, Gibbons defendió y obtuvo del papa la legitimidad de esa opción.

Pero la «vía americana» fue puesta finalmente en cuestión en 1899, como una supuesta desviación herética, el «americanismo», que despreciaba la contemplación frente a la acción y que defendía la libertad y la separación Iglesia-Estado como un camino mejor que la protección. El conflicto estalló por la publicación en Francia de una biografía del padre Hecker, fundador de los paulistas, y de unos discursos del obispo Ireland, prologados elogiosamente por el abate Felix Klein. La polémica sobre el «americanismo» fue una polémica fundamentalmente europea y francesa que hay que insertar en el debate general, de esos años finales del siglo XIX, sobre la mejor respuesta política y social del movimiento católico al mundo moderno. Los obispos líderes del catolicismo norteamericano, Gibbons, Ireland, rechazaron la pertinencia de las desviaciones del «americanismo» a la realidad de la vida católica norteamericana. El «americanismo» era más bien un fantasma creado por los sectores católicos más conservadores, una expresión anticipatoria de la reacción antimodernista.

4. DEL CATOLICISMO SOCIAL A LA DEMOCRACIA CRISTIANA

El término «catolicismo social» es habitualmente utilizado por la mayor parte de los historiadores para referirse globalmente a la reacción y respuesta, doctrinal y práctica, del mundo católico a la llamada «cuestión social», es decir, a las consecuencias de la industrialización y de la implantación del sistema liberal capitalista. El catolicismo social en cierta forma enlaza, mental y prácticamente, con las formas tradicionales de acción caritativa frente a las diversas manifestaciones de la pobreza, pero la novedad principal reside en que reconoce rasgos específicos, correspondientes al proceso de industrialización, analiza las causas económicas y sociales, además de las raíces religiosas y morales, y plantea soluciones y obras económicas y sociales además de las respuestas educativas y morales; apela a razones de justicia social además de a la piedad caritativa. *Justicia y caridad en la organización cristiana del trabajo* era el título de la pastoral del primado de Toledo y director de la acción social católica, Guisasola, publicada en 1916 para estimular la organización del catolicismo social en España.

El catolicismo social es a la vez un nuevo pensamiento y doctrina moral sobre las nuevas situaciones económicas y problemas sociales, y un conjunto de obras y actuaciones concretas (círculos católicos de obreros, cajas rurales, sindicatos o uniones profesionales, revistas específicas, semanas sociales, etc.). El catolicismo social es también un

«movimiento», un conjunto de organizaciones diocesanas, nacionales e internacionales que agrupan y potencian esas obras, facilitando el encuentro y el intercambio de experiencias.

En el plano doctrinal el catolicismo social cuaja en la llamada «doctrina social de la Iglesia», que a partir principalmente de la *Rerum novarum*, genera toda una tradición de pensamiento pontificio que se convierte en guía y referencia obligada para todo el mundo católico, con modulaciones y aplicaciones nacionales y diocesanas respectivas. Es el pensamiento oficial de la Iglesia, proclamado solemnemente por los papas, generalmente conmemorando diversos aniversarios de la publicación de la *Rerum novarum* (*Quadragesimo anno* en 1931, a los cuarenta años; *Mater et magistra* en 1961, a los setenta años; *Octogesima adveniens* en 1971, a los ochenta años; y *Centesimus annus*, 1991, en el primer centenario). Pensamiento ampliamente divulgado, dentro y fuera del mundo católico, presentado como prueba de una presencia pública renovada de la Iglesia en el mundo secular, y de su capacidad de respuesta a los nuevos problemas sociales; fuente por tanto también de prestigio y de legitimación de esa presencia pública, frente a los partidarios de reducir la religión a un asunto privado.

El catolicismo social, doctrina y acción, se refiere expresamente a los nuevos problemas económicos, sociales y morales planteados por la nueva sociedad industrial y capitalista. Por tanto, hay que analizarlo y valorarlo en relación con ese proceso que se desarrolla lenta y desigualmente según países y regiones. Pero por otra parte el catolicismo social forma parte principal del movimiento católico, como reacción defensiva y restauradora frente al movimiento secularizador. Hace tiempo que uno de los mejores estudiosos del catolicismo social francés, J. M. Mayeur, señaló los orígenes ultramontanos y el perfil «intransigente» del catolicismo social. Su posterior evolución hacia la aceptación de los valores democráticos (partidos populares y demócrata-cristianos) habían enmascarado esos orígenes. Es en medios intransigentes y ultramontanos más que en católico-liberales donde surgen las iniciativas del catolicismo social. Los efectos perversos de la Revolución industrial eran la prueba de la bondad de la sociedad artesanal y campesina del Antiguo Régimen. De ahí esa constante mirada nostálgica y mitificada hacia los gremios medievales. Pero, además, la acción social católica era, junto a las otras obras propagandísticas, educativas, recreativas y morales, uno de los mejores instrumentos de preservación o de reconquista de un pueblo supuestamente descristianizado o en proceso de descristianización. En ese sentido el catolicismo social y sus obras, aunque tiende a generar sus propias organizaciones y congresos

o semanas sociales, constituye una sección permanente en los congresos católicos de los respectivos movimientos católicos

4.1. *La doctrina social de la Iglesia.*

Antes y después de Rerum novarum

Un lugar común ha sido criticar el retraso de la *Rerum novarum* (1891) en responder a los nuevos problemas sociales, y a las doctrinas socialistas en comparación, por ejemplo, con la publicación del *Manifiesto comunista* en 1848. Pero se trata de una comparación inadecuada. En el caso de la iglesia católica, la *Rerum novarum* y en general las encíclicas son el resultado de un largo proceso en la «base», de reflexiones y experiencias. El catolicismo social es muy anterior a la publicación de la encíclica. El lento y cuidadoso proceso de redacción de la encíclica recoge estudios y experiencias y en buena medida sanciona o arbitra entre las diversas tendencias existentes en el mundo católico en los años ochenta: especialmente entre los más sociales, «corporativistas» y prointervencionistas, y los más «liberales» (en el ámbito económico) y paternalistas (en lo social). Pero el primer catolicismo social anterior y coetáneo del 48 coexiste y participa de la heterogénea reflexión de los socialistas utópicos. Después del 48 y, más aún, después de la Comuna de París de 1871, el temor a la revolución hace al catolicismo social eminentemente conservador y defensor del orden social, radicalmente enfrentado al socialismo, al anarquismo y a los presupuestos de la Primera Internacional. Ese tono antirrevolucionario y antisocialista es esencial en la doctrina de *Rerum novarum*, aunque también incluye una revisión crítica de los presupuestos del liberalismo económico, legitimando el principio «intervencionista».

El pontificado de Pío IX está marcado sobre todo por su confrontación con el liberalismo y el positivismo científico. Apenas recoge o plantea específicamente un análisis de la nueva «cuestión social», ni un análisis discriminado de las distintas doctrinas socialistas. El rechazo del socialismo queda envuelto en la crítica al liberalismo y a la revolución, contenida en el *Syllabus* y *Quanta cura*. La amenaza para la Iglesia en esos años viene más de la masonería y del librepensamiento que del socialismo. La misma reacción católica frente a la Comuna de París (1871), aun participando del «gran miedo» general de la burguesía conservadora, adquiere perfiles políticos propios en el contexto de las iniciativas internacionales promovidas por la Iglesia y el papa frente a la pérdida de los Estados pontificios (la llamada «cuestión romana»), y la ofensiva secularizadora de Bismarck en Alemania (el *Kulturkampf*).

La doctrina social de la Iglesia se constituye como tal a partir de la publicación de la *Rerum novarum* en 1891. Éste es el texto fundacional, constituyente al que se remiten los sucesivos documentos pontificios. León XIII había comenzado su pontificado con un primer documento social, *Quod apostolici muneris* (1878), fundamentalmente defensivo y antisocialista por antiliberal y contrarrevolucionario, más propio de la situación heredada y del clima anti-Comuna de los años setenta. Publicada en diciembre de 1878 la encíclica plantea una crítica frontal a los principios socialistas y anarquistas de la Primera Internacional en el momento en que ésta estaba a punto de disolverse. El antisocialismo contrarrevolucionario de la encíclica era la contribución que la Iglesia ofrecía a los gobiernos para la defensa del orden social, la propiedad privada, las desigualdades naturales y la familia tradicional. La religión, dando la razón a los que la criticaban como «opio del pueblo», era la mejor garantía y ayuda en la defensa del orden social. La pobreza, a diferencia de la posterior valoración de *Rerum novarum*, era considerada según los viejos criterios de la beneficencia y la caridad:

[...] la Iglesia no descuida la defensa de los pobres [...] Se preocupa solícitamente por levantar en todas partes casas y hospicios [...] Además impone a los ricos el estricto deber de dar lo superfluo a los pobres y les recuerda que deben temer el juicio divino.

La única mención de la encíclica al catolicismo social se reducía a recomendar el modelo paternalista y moralizante de los círculos católicos de obreros, en pleno auge en ese momento:

[...] nos parece oportuno fomentar las asociaciones de artesanos y de obreros que, colocadas bajo la tutela de la religión, acostumbren a sus miembros a contentarse con su suerte, a soportar con paciencia el trabajo y a llevar en todo momento una vida apacible y tranquila.

En los años siguientes León XIII centró su magisterio doctrinal en las cuestiones relacionadas con el liberalismo y los regímenes políticos liberales, como complemento de su intensa actividad diplomática, tendente a romper el aislamiento y recuperar de una u otra forma presencia y protagonismo en el nuevo orden internacional y en los nuevos Estados. La doctrina política de León XIII expuesta en las encíclicas (*Diuturnum*, junio de 1881, sobre el origen del poder; *Humanum genus*, 20 de abril de 1884, contra la francmasonería; *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, sobre la constitución cristiana de los Estados; *Libertas*, 20 de junio de 1888, sobre la libertad humana; *Sapientiae*

christianae, 10 de enero de 1890, sobre los principales deberes de los ciudadanos cristianos) abría nuevos caminos a la colaboración y la participación católica en la actividad política, distinguiendo el ideal (la «tesis») de la realidad posible considerada como «mal menor» (la «hipótesis»); y, sobre todo, desligando a la Iglesia de la inevitable alianza con el legitimismo monárquico allí donde se había convertido en un elemento residual. Para León XIII y para el catolicismo político que siguió largamente esa directriz, los regímenes políticos, monarquía o república, eran «accidentales»; lo importante era las políticas concretas que esos regímenes llevaran a cabo en relación con los intereses y los objetivos de la Iglesia. En este sentido la República de Ecuador en tiempos del presidente García Moreno era el ideal del movimiento católico.

Junto a los grandes textos doctrinales (encíclicas) otros más específicos como el dirigido a los católicos franceses en 1892, aconsejando el *ralliement* (es decir, la unidad político-electoral de los católicos en el juego de las instituciones republicanas), sancionaban esa nueva doctrina del accidentalismo ante los regímenes políticos y el posibilismo en la lucha política, que debería guiar la actividad de los respectivos movimientos católicos nacionales, paralela y complementaria de la actividad diplomática de la Santa Sede para conseguir espacios de libertad más o menos privilegiada o protegida (concordatos). En el fondo la nueva orientación política de León XIII era la confirmación, varios años después, de las orientaciones de los católicos liberales de los años treinta del siglo XIX: lo mejor para la Iglesia era aprovechar y utilizar el marco de libertades del nuevo orden liberal.

En ese marco de la nueva doctrina y orientación práctica sobre el liberalismo, la *Rerum novarum*, novedosa por el tratamiento específico de la «cuestión social» y de la «condición de los obreros» (antes de su publicación y en los primeros comentarios la *Rerum novarum* era definida como la encíclica sobre la condición de los obreros, *de conditione opificum*), apuntalaba desde otro ángulo la política internacional de León XIII, ofreciendo a los católicos un terreno concreto de acción por encima de las divisiones políticas; y a los gobiernos y al mundo no católico en general un campo de colaboración en la común defensa del orden social y la reforma de los efectos perversos de la industrialización.

En el proceso de elaboración de la *Rerum novarum*, muy estudiado, se puede distinguir una preparación remota y otra próxima. En la preparación remota habría que referirse a un largo número de pensadores, propagandistas y fundadores que desde principios del siglo XIX

van reflexionando desde la moral evangélica sobre los efectos sociales de la Revolución industrial y el desamparo de la condición proletaria. Tanto en el análisis como en las propuestas de solución, en esa larga primera fase predomina, aunque no es exclusiva, la mentalidad benéfica sobre la social, el criterio de caridad sobre el de justicia. Los temores ante la amenaza revolucionaria, tanto ante las oleadas de 1848, como ante la Comuna de París y la I Internacional, provocan un repliegue defensivo general en el que los católicos se alinean mayoritariamente con todas las fuerzas conservadoras.

La fase de preparación próxima de la *Rerum novarum* empieza a mediados de los ochenta con la constitución de un grupo católico internacional de reflexión sobre los problemas sociales, en torno a monseñor Mermillod, bajo el expreso impulso de León XIII. Es la llamada Unión de Friburgo, que paralelamente a otras iniciativas, elabora conclusiones que serán recogidas en la encíclica. En vísperas de la publicación de la encíclica, en el bienio 1889-1891, aumenta el debate doctrinal entre las distintas escuelas católicas de economía social, y las invitaciones al papa para que se pronuncie solemnemente sobre la «cuestión social». No debe extrañar, pues, la expectativa con que fue recibido un documento tan esperado, demandado y, en cierto modo, previamente debatido.

La *Rerum novarum* ya en su tiempo, y en alguna medida después las otras encíclicas sociales, tuvieron eco y provocaron debate no sólo en el interior del mundo católico. La publicación de la encíclica coincidió con el revisionismo del liberalismo económico puro y la tendencia progresiva, entre gobernantes e intelectuales, a introducir cierto grado de «intervencionismo» legal, estatal para proteger las condiciones laborales y vitales de los obreros (inicio del derecho del trabajo). La *Rerum novarum* sancionó esta directriz pro-intervencionista y eso explica su eco y recepción más allá del mundo católico. Igualmente, los principios y criterios que debían definir un salario justo, que era desde la perspectiva de la Iglesia una vieja cuestión moral, atentaban directamente al principio liberal básico de la libertad del mercado laboral, mucho antes de que se legislara sobre el contrato de trabajo.

Pero la doctrina de *Rerum novarum* iba dirigida sobre todo a los católicos. Sin negar las causas económicas y sin dejar de denunciar los abusos sociales, subrayaba la raíz religiosa y moral de la «cuestión social», reivindicando por tanto la relevancia y pertinencia de la solución o alternativa católica. Recogiendo las experiencias asociativas del catolicismo social del siglo XIX, que estaban en el origen de la propia encíclica, la *Rerum novarum* alentaba la organización de un asociacio-

nismo católico específico frente a otras organizaciones y movimientos. El ideal asociativo que defiende, de acuerdo con la amplia tradición corporativa, era la asociación profesional mixta, recreación actualizada de los míticos gremios; y, más en general, los círculos católicos de obreros con una oferta polivalente de servicios (cajas de ahorros, socorros mutuos, escuelas nocturnas, ocio y recreo) pero sobre todo con objetivos religiosos y morales prioritarios. Los círculos católicos de obreros, promovidos y sostenidos por notables católicos desde los años setenta en Francia, eran una alternativa eminentemente paternalista y moralizante, difícil de implantar en medios más industrializados y proletarizados, donde las relaciones laborales eran más impersonales. Por ello, en el tiempo en que se redactó la encíclica, los círculos y los gremios o sindicatos mixtos estaban siendo cuestionados por algunos católicos partidarios de la asociación obrera «pura». En ésta como en otras cuestiones la *Rerum novarum* recogió el debate y arbitró la polémica, dejando abierto el camino al posterior desarrollo de un sindicalismo católico obrero.

La doctrina social católica que se funda y constituye con la publicación de *Rerum novarum*, primera de una serie de encíclicas y documentos pontificios que a lo largo de cien años van consolidando una tradición de pensamiento y acción social específicas, se define en un terreno interdisciplinar, a caballo entre la teología moral, el derecho natural y la economía política. El punto de partida de la doctrina social católica no es la reflexión económica sino la denuncia religiosa y moral de los efectos negativos del mundo moderno: el orden liberal en general y más en concreto el proceso de industrialización. Su confrontación con la economía clásica afecta en primer lugar a la pretensión científica, y en ese sentido independiente de la moral, de la economía clásica. Frente a esa autonomía el pensamiento católico neotomista que aspira a integrar en una nueva cosmovisión teológico-filosófica todas las dimensiones de la realidad histórica, se plantea por tanto una interpretación global sobre las raíces de la «cuestión social», que necesariamente incluye la economía política, a la que trata de convertir en «economía social».

Por tanto, la doctrina social de la Iglesia, tal como se define en el primer texto de esa tradición, *Rerum novarum*, no es principalmente doctrina económica, ni pretende serlo, sino doctrina religiosa y moral sobre las consecuencias sociales del orden liberal y capitalista. Ahora bien, la novedad de *Rerum novarum*, en relación con otras interpretaciones exclusivamente religioso-teológicas de la «cuestión social», que la entienden como una consecuencia directa del desorden introducido

por la Modernidad, desde la Reforma protestante al liberalismo, pasando por el racionalismo y la Ilustración, es que la encíclica de León XIII entra directamente en la crítica moral del supuesto armonicismo del liberalismo económico y, frente al propugnado abstencionismo del *laissez faire*, plantea el legítimo y necesario intervencionismo del Estado en la regulación de una condiciones laborales mínimamente dignas; o, frente a la mera determinación del salario por las leyes del mercado, plantea el principio de un salario justo rechazando expresamente la naturaleza del trabajo como una mercancía.

En suma, la novedad de la encíclica *Rerum novarum* es que, más allá de una mera interpretación religiosa y moral de la cuestión social, la analiza, en nombre de la moral, en su dimensión estrictamente temporal, social y económica. Una consecuencia directa de la publicación de *Rerum novarum* fue la creación de cátedras de «sociología cristiana» en los seminarios diocesanos, para preparar a los futuros sacerdotes en la futura «acción social», como una dimensión más de su tarea pastoral.

4.2. *La polémica sobre «la democracia cristiana».*

La encíclica Graves de communi

La década posterior a la publicación de la *Rerum novarum* es un tiempo rico en debates doctrinales y desarrollo de nuevas iniciativas al calor del impulso generado por la encíclica. Tanto más cuanto que ésta, más que cerrar había mantenido abierto el camino. En el plano doctrinal el debate se centró en los límites del intervencionismo estatal en las cuestiones sociales; en los criterios que debían definir el salario justo, y en concreto, si se debían incluir las necesidades familiares; y en las características ideales del asociacionismo obrero católico, «mixto o puro».

En el plano práctico, la encíclica contribuyó a impulsar las primeras iniciativas internacionales tendentes a establecer una legislación obrera internacional (las primeras conferencias internacionales de Berlín, 1890, y Berna, 1897) y la constitución de la Asociación Internacional de Protección de los Trabajadores, antecedentes remotos de la futura, Organización Internacional del Trabajo (OIT). Algunos católicos sociales, como el suizo Gaspar Descurtins, participaron activamente en ese proceso. En el plano nacional representantes cualificados del catolicismo social, como Albert de Mun en Francia, contribuyeron a la implantación de las primeras leyes obreras protectoras. Igual que en España el ministro Dato, o algunos católicos activos en el Instituto Nacional de Previsión como Severino Aznar o Inocencio Jiménez.

En el plano doctrinal y también en el de la acción social el debate que va progresivamente centrando la actividad del catolicismo social en los últimos años del siglo XIX, que son también los últimos del pontificado de León XIII, es la cuestión de la «democracia cristiana». El nuevo nombre del catolicismo social, en la década posterior a la *Rerum novarum*, es democracia cristiana. Aún no tiene el significado político que adquirirá después, en el periodo de entreguerras (los partidos populares) y sobre todo en la postguerra de la segunda guerra mundial. Pero en el cambio de nombre se encierra una polémica sobre la orientación paternalista y moralizante de los círculos. En términos de la época los demócratas cristianos criticaban la ineficacia del método «descendente» o paternalista, y abogaban por el método «ascendente», o lo que luego se llamará «el apostolado de los iguales por los iguales». Esta polémica sobre el método más eficaz de acción social y de evangelización implicaba una asunción indirecta de la nueva mentalidad democrática y popular cada vez más extendida (progresiva implantación del sufragio universal, reconocimiento de los derechos sociales del pueblo), a la vez que ponía en cuestión las obras más paternalistas. Por otro lado, los «demócratas cristianos» tendían a conceder mayor autonomía a las obras sociales y económicas (los sindicatos profesionales), en relación con las estrictamente educativas y morales (los círculos católicos); y por ello mismo reclamaban implícitamente una mayor autonomía organizativa respecto a las orientaciones de la jerarquía. En suma, el debate de fin de siglo sobre la «democracia cristiana» revelaba el rico y variado desarrollo del catolicismo social promovido por la encíclica pero también, desde la perspectiva de algunos, los riesgos de ese proceso.

La encíclica *Graves de communi*, diez años después de la *Rerum novarum*, vino a arbitrar la polémica, concediendo por un lado legitimidad al concepto «democracia cristiana», pero limitando por otro el alcance del término a «acción social a favor del pueblo», frenando algunas de las tendencias más populistas. En este sentido la *Graves de communi* anticipaba la futura condena del «modernismo social» (condena del movimiento francés de *Le Sillon* en 1910). La encíclica respondía a demandas de los sectores más conservadores del catolicismo social que se sentían interpelados y descalificados por los «demócrata cristianos» en Francia, Bélgica e Italia. La *Graves de communi* resumía esos temores o denuncias:

[...] temen en primer lugar que con este nombre se fomente disimuladamente el régimen democrático o se prefiera la democracia a las

demás formas políticas. Temen que se limite la eficacia social de la religión cristiana a procurar el bien de la clase obrera, sin atender para nada a las otras clases sociales. Temen que bajo un nombre engañoso se oculte el propósito de rechazar todo gobierno legítimo, tanto civil como eclesiástico.

Respondiendo a estos temores León XIII, aceptando la legitimidad del término, aclaraba «el sentido genuino de la democracia cristiana», señalando su total antagonismo con la «democracia social» (es decir, socialista), evitando «transferir al campo político el nombre de la democracia cristiana», reclamando la necesidad de seguir contando con las «clases superiores» para la solución de la cuestión social, y recabando el respeto y la obediencia a los poderes legítimos y a las directrices episcopales (llamamiento a la disciplina en tiempos de divisiones y descalificaciones recíprocas entre las distintas tendencias).

La democracia cristiana, entendida exclusivamente como «acción social a favor del pueblo», bien estaba si no se olvidaban ciertos principios fundamentales de la acción social católica que León XIII recordaba ahora: que la cuestión social no es solamente económica sino principalmente moral y religiosa; y, por tanto, la enseñanza de los deberes morales y religiosos era tarea fundamental de las obras sociales católicas:

Quitad del alma los sentimientos que en ella ha puesto y cultivado la educación cristiana; quitad el ahorro, la modestia, la sobriedad, la paciencia y las demás virtudes morales; inútilmente se buscará la prosperidad, aunque se hagan los mayores esfuerzos.

Que la lucha por la justicia no implicaba el olvido de la caridad, cuya eficacia mostraba la historia de la acción asistencial de la Iglesia; incluso la limosna, «de las obras de beneficencia no debe quedar excluida la distribución del dinero en limosnas». En contraposición con la opinión de los socialistas con los que continuamente se confronta la encíclica («condenan la limosna y pretenden suprimirla por considerarla injuriosa a la ingénita nobleza del hombre»), «cuando la limosna se da conforme al espíritu evangélico, y de acuerdo con la forma cristiana, ni ensoberbece a quien la hace ni avergüenza al que la recibe».

Las advertencias finales de la encíclica eran sobre todo un llamamiento a la unidad y la colaboración de todos (y muy especialmente de las élites) bajo la directriz y la autoridad de los obispos. Y una advertencia concreta a los sacerdotes sociales, principales protagonistas, por ejemplo, en Francia del movimiento «demócrata cristiano», para que

sin dejar de «ir al pueblo», según la consigna que el propio León XIII les había dado, actuaran con «suma cautela y prudencia», y tomaran la distancia necesaria para no participar ni alentar con su implicación directa las divisiones entre los católicos sociales, y conservar sobre todo su perfil ministerial, sacral.

El ideal de comportamiento obrero católico que los sacerdotes sociales tenían que difundir subrayaba ese contenido eminentemente conservador y contrarrevolucionario de la «democracia cristiana» que defendía la *Graves de communi*:

[...] que se guarden siempre de las revoluciones y de los revolucionarios; que respeten inviolablemente los derechos ajenos; que den a sus señores la obediencia y el trabajo debidos; que no sientan aversión a la vida doméstica, fecunda en tantos bienes, que cultiven en primer lugar la religión y que busquen en ésta el consuelo en medio de las contradicciones de la vida.

A pesar de la claridad del texto, cada sector trató de capitalizar en su favor el arbitraje de León XIII. Para los demócratas cristianos lo importante era que la encíclica había sancionado la legitimidad del término, independientemente de las advertencias sobre su alcance y significado. De modo que tanto en Francia como en Italia continuaron las divisiones y descalificaciones; una situación que heredó Pío X y trató de zanjar en sus primeros años, primero en relación con la crisis del movimiento católico italiano (*Il fermo proposito*) y luego con la condena de ese ejemplo de «modernismo social», *Le Sillon*, en cuyo ideal y métodos democráticos se plasmaban los temores y riesgos ya recogidos en *Graves de communi*.

El giro involutivo que puede significar la *Graves de communi* en el desarrollo del catolicismo social se corresponde con otras evoluciones en el terreno político: fundamentalmente el antisemitismo que desata el *affaire Dreyfus* en medios católicos, y el temor al contagio del modelo católico americano, el «americanismo», obligado y acostumbrado a actuar en condiciones de libertad y tolerancia. En ese nuevo clima de temor frente a la infiltración de los enemigos en casa, el optimismo de la política de *ralliement* chocó en Francia con la polarización desatada por el *affaire Dreyfus*. El fracaso de la política de *ralliement* en Francia revelaba los límites de la política de León XIII al final de su pontificado y anticipaba la condena del modernismo por parte de Pío X.

Pero el freno antirreformista tiene quizá un alcance más amplio en el espacio (más allá de Francia) y en el tiempo, que afecta a los últimos años del pontificado de León XIII. A partir de 1893 en el que culmi-

nan distintos signos del impulso reformista como el congreso eucarístico de Jerusalén y los intentos de dialogar con el cristianismo oriental, se observan medidas de freno y reacción tanto en las investigaciones bíblicas como en la condena del «americanismo», que anticipan las futuras condenas del modernismo teológico y social.

5. EL PONTIFICADO DE PÍO X: LA REFORMA INTERIOR DE LA IGLESIA Y LA CONDENA DEL «MODERNISMO SOCIAL»

Si el pontificado de León XIII estuvo regido por la «política exterior», el de Pío X, manteniendo la posición internacional lograda y la solidez de los movimientos católicos nacionales, se centró sobre todo en la reforma interior e institucional de la Iglesia: en esa doble dimensión de impulso y renovación pastoral, y de reforma institucional del gobierno de la Iglesia (reforma de la curia y preparación de un nuevo *Código de Derecho canónico*). La primera de sus tareas, la renovación pastoral, atañe a la liturgia y al culto, la devoción a la eucaristía y la mayor frecuentación del sacramento de la comunión, a la catequesis y a la formación del clero. La reforma de la curia y el nuevo *Código de Derecho canónico* ayudarían a consolidar e institucionalizar el proceso de centralización del Papado consagrado en el Vaticano I. Pero ambas orientaciones tenían también sus consecuencias en la orientación del catolicismo social y del movimiento católico. Pío X, frente a ciertas tendencias menos directamente confesionales, insistiría en la naturaleza eminentemente pastoral, misionera, del conjunto del movimiento católico, incluido el catolicismo social, y consiguientemente en la necesidad de defender la explícita confesionalidad de todas las obras católicas, incluidos los sindicatos.

Además, el reconocimiento del papel de los seglares en el despliegue del movimiento católico, ampliamente estimulado en *Il fermo proposito* (1905) debía encuadrarse y subordinarse a las orientaciones de la jerarquía universal y diocesana.

La crisis y reorganización del movimiento católico italiano, la disolución de *L'Opera dei Congressi* y su sustitución por otras «Uniones» sectoriales (para la Propaganda, las obras económicas y sociales como los sindicatos, e incluso para la eventual actividad política) estuvo marcada por las directrices de Pío X. Pero aunque específicamente dirigidas a encauzar la división del movimiento católico italiano, las orientaciones del papa tenían un valor universal. Por ejemplo, en 1908, el

nuncio en España, Vico, hizo una amplia consulta entre los obispos sobre la posibilidad de aplicar el modelo italiano de las tres Uniones al caso español. Las orientaciones de Pío X para el movimiento católico, de acuerdo con los criterios ya trazados en *Graves de communi*, rechazaban por completo la formación del partido político democrático impulsado por el sacerdote Romulo Murri, no sólo por contrario al principio del *non expedit*, sino sobre todo por la orientación populista y crítica de su programa y actuación. Pues, al mismo tiempo, ya en *Il fermo proposito* Pío X, rompiendo el estricto abstencionismo del *non expedit*, dejaba abierta la puerta al compromiso político de los católicos en procesos electorales y especialmente en el plano de la administración local. De hecho propició la formación en 1907 de una tercera Unión político-electoral.

5.1. La condena del «modernismo social»

La crisis modernista y la condena del modernismo (*Pascendi*, 1907) como un conjunto doctrinal homogéneo sistemático, que no se corresponde con la heterogeneidad de expresiones y posiciones de los modernistas, es un episodio fundamental de este largo proceso de confrontación del mundo católico con el proceso de secularización. Aunque limitado a un sector relativamente reducido de filósofos, teólogos, lingüistas, historiadores, se trataba de un intento de diálogo y asunción de las metodologías críticas de las ciencias sociales por parte de las ciencias religiosas; implicaba por tanto un replanteamiento renovador de cuestiones esenciales del dogma católico; y más allá proponía implícita y explícitamente una reforma de la institución eclesial. Planteamiento y propuestas todas ellas que fueron consideradas como profundamente peligrosas para el mantenimiento de la ortodoxia doctrinal y de la misma institución eclesial. Peligros y riesgos tanto mayores en tanto que, procedentes del enemigo exterior (protestantismo, positivismo científico, laicismo), se habían infiltrado en el interior de la Iglesia. Por lo que procedía una depuración intensa y extensa del mal. Identificar el mal era el objetivo de la encíclica de condena, la *Pascendi*. Depurar las infiltraciones en publicaciones, la docencia en los seminarios, la pastoral parroquial y diocesana, fue la tarea desarrollada por una verdadera red de espionaje (*Sodalitium pianum*) dirigida desde el Vaticano por monseñor Benigni (Poulat).

El clima inquisitorial y de sospecha generado por esa red vaticana paralizó cualquier esfuerzo doctrinal y pastoral innovador, dando alas a los sectores más intransigentes o contrarios a cualquier tipo de

diálogo con el mundo moderno. Esta parálisis o estancamiento afectó al conjunto de la Iglesia y del mundo católico, hasta la primera guerra mundial, marcando el tono del pontificado de Pío X. Pero no sólo al mundo académico, principal afectado por la condena de la *Pascendi*, sino también al catolicismo social y el movimiento católico, cuyas tendencias más «populares» y aconfesionales fueron acusadas de «modernistas». Sectores del movimiento católico italiano, Romulo Murri, y del francés, *Le Sillon* de Marc Sangnier, fueron acusados de modernistas. La condena pontificia de *Le Sillon* en 1910 expresa bien los temores pontificios hacia ciertos desarrollos peligrosamente «democráticos» de este movimiento eminentemente educativo y social que impulsaba la autoformación en los «círculos de estudios», la camaradería en las formas organizativas, y el compromiso social y político, dejando al margen la vieja incompatibilidad entre república y catolicismo (cf. fragmento de *Notre Charge Apostolique*, 1910).

La condena de *Le Sillon*, como expresión muy representativa del llamado «modernismo social», prolongaba o actualizaba la doctrina de *Graves de communi* sobre la incompatibilidad entre la doctrina y la acción social cristiana con la democracia política, definiendo los límites en lo que debía ser entendida la expresión «democracia cristiana»; debate no precisamente nominalista que había abierto la reflexión sobre la doctrina de *Rerum novarum*. De esta forma se frenaban también ciertas tendencias del catolicismo social que insistían sobre todo en la necesidad de potenciar un verdadero sindicalismo obrero, profesional y no explícitamente confesional, capaz de competir con las otras fuerzas sindicales.

En el catolicismo español, donde en realidad no había apenas modernistas, la condena del modernismo fortaleció las posiciones más integristas, también en el terreno del catolicismo social, creando dificultades a los sectores más comprometidos con el sindicalismo profesional y aconfesional (Arboleya, Gerard). La interrupción de las semanas sociales en 1912, después del escándalo provocado por el discurso del dominico Gerard en esa dirección, puede considerarse como un efecto de ese clima antimodernista. Igual se puede decir del apartamiento del jesuita Gabriel Palau, en 1917, de la dirección de «Acción Social Popular». Ya fuera del tiempo antimodernista, en 1919-1921, el conjunto de propagandistas del catolicismo social que formaban el «Grupo de la Democracia Cristiana» fue acusado por los integristas de «modernistas sociales»; seguidores de la doctrina de *Le Sillon*, y por tanto merecedores de una condena vaticana análoga.

Pío X, además de separar la acción política de la social, defendió constantemente la estricta confesionalidad de las obras sociales católi-

cas y de los sindicatos, aunque respondiendo a las demandas y circunstancias específicas del sindicalismo católico alemán, toleró la colaboración con protestantes en sindicatos cristianos en casos especiales y con ciertas garantías de no disolución de la identidad católica. La *Singulari quadam* (1912) era un documento dirigido expresamente al episcopado alemán con el objetivo de zanjar una larga y fuerte división entre dos sectores del catolicismo social alemán: uno, agrupado en torno a Colonia, se había centrado en el desarrollo de un fuerte sindicalismo profesional e interconfesional que integraba indistintamente católicos y protestantes, capaz de ser competitivo con los sindicatos socialistas en las diversas instituciones políticas y administrativas. El otro sector, en torno a Berlín, defendía la estricta confesionalidad y rechazaba el interconfesionalismo por los riesgos que entrañaba para la preservación de la identidad católica. Hay que tener en cuenta que, en paralelo a la red de sindicatos, se mantenía otra red anterior de asociaciones obreras católicas con sus correspondientes obras y servicios. Los partidarios del sindicalismo profesional e interconfesional entendían que la identidad católica quedaba suficientemente garantizada en esas asociaciones. Así pues, la doble pertenencia a la asociación y al sindicato evitaba los riesgos denunciados por los «confesionales».

Las simpatías del Vaticano estaban cerca de los confesionales, pero la *Singulari quadam*, aun defendiendo claramente el sindicato confesional y señalando los riesgos del meramente profesional, se veía obligada a tolerarlos en la circunstancia alemana pero con algunas precauciones:

Primero de todo se cuidará de que los obreros católicos pertenecientes a estos sindicatos se inscriban también en las asociaciones católicas de obreros que se designan con el nombre de *Arbeitervereine* [...] Pues esas asociaciones [...] contribuyen poderosamente a la pureza de la fe y a la defensa de la integridad de las costumbres en los socios y a fomentar los sentimientos religiosos con múltiples ejercicios de piedad [...] Además, dichos sindicatos [...] deben necesariamente abstenerse de todo aquello que o por la razón o por el hecho no esté conforme con las doctrinas y preceptos de la Iglesia o con su legítima sagrada autoridad [...]

La tolerancia del Vaticano respecto al sindicalismo profesional alemán no era aplicable sin más a otros territorios, pero el precedente alemán podía ser esgrimido por otros propagandistas partidarios también del sindicalismo profesional. La polémica se prolongó en el catolicismo social de los años veinte. En ella estaba implícita la relación de autonomía o dependencia de los sindicatos y asociaciones profesiona-

les respecto del conjunto de movimiento católico o la Acción Católica, y por tanto de la autoridad de la jerarquía eclesiástica; y detrás de ello, la asunción o no de un cierto grado de secularización, mediante la «distinción de planos», el religioso-moral y el temporal (profesional). En España en la semana social de Pamplona, en 1912, el dominico Gerard defendió con gran escándalo de algunos oyentes un modelo de «sociedad de resistencia» cristiana, menos confesional y más profesional. Poco después el Grupo de la Democracia Cristiana, con el impulso del cardenal Guisasola, trató de constituir una Confederación sindical obrera católica según el modelo «profesional». Ya en los años veinte y treinta el dominico Gafo y el jesuita Nevares defendieron respectivamente el modelo profesional y el confesional.

A modo de conclusión puede ser interesante una valoración comparada de las «políticas» de León XIII y Pío X, dos personalidades por otra parte tan diferentes. Con frecuencia se han subrayado quizá demasiado las diferencias, la discontinuidad entre la estrategia «posibilista» de León XIII y la intransigencia «integrista» de Pío X. ¿Qué hay de continuidad y de cambio entre los dos pontificados? Lo que da unidad a sus respectivas orientaciones doctrinales y pastorales es la continuidad de los retos de la sociedad liberal, positivista e industrial que se pueden sintetizar en el problema de la «secularización», un proceso por otra parte complejo y de más larga duración. Frente a ese reto la Iglesia aspira a recristianizar la nueva sociedad utilizando diversos instrumentos y estrategias. El objetivo de todos los movimientos católicos es la divisa de Pío X, *Instaurare omnia in Christo*. El balance de León XIII en los veinticinco años de su pontificado, al iniciarse el siglo xx, *Annun ingressi* (19 de marzo de 1902), era ese mismo proyecto restaurador.

Pero ciertamente dentro de la continuidad se pueden apreciar notables diferencias entre el clima reformador y optimista, impulsado por León XIII, cuyo ápice se puede situar en los primeros años noventa del siglo xix, y el freno «antimodernista» que sanciona Pío X en la *Pascendi* (1907) pero que se inicia ya en los últimos años del pontificado de León XIII. En efecto, en torno a 1893 el impulso reformista se aprecia en la onda suscitada tanto por la *Rerum novarum* (1891) como en la consigna de *ralliement* a los católicos franceses, o en otro orden no menos significativo en el apoyo a las iniciativas ecuménicas (hacia el cristianismo oriental) con ocasión del congreso eucarístico de Jerusalén de 1893, o la presencia, en ese mismo año, del cardenal norteamericano Gibbons en el Parlamento de la religiones en Chicago, y en el sostenimiento de la investigación bíblica e histórica en el interior de la Iglesia. Pero en los años finales del siglo se observan síntomas de

freno o reacción que anticipan las condenas del modernismo teológico y social por parte de Pío X: el freno al catolicismo social más populista u obrerista que contiene la *Graves de communi* y, en un sentido más amplio, la condena del «americanismo» en 1899. Pero al margen de las incompatibilidades o antagonismos doctrinales, la restauración y expansión del catolicismo aumentaban por la vía del «catolicismo social» y de la expansión misionera que acompañaba al impulso colonial.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *Encuesta promovida por el Gran Oriente Español entre las logias masónicas (1891)*

1. Cuáles son los inconvenientes de la vida conventual?
2. ¿De qué medios debe valerse la Masonería para procurar concluir con los privilegios de que disfrutaban las órdenes monásticas?
3. ¿Qué debe hacer la Masonería para combatir eficazmente la influencia del jesuitismo?
4. ¿Qué debe entenderse por enseñanza laica, y cuáles son los medios más eficaces para importarla en España?

(F. Sanllorenzo Barragán, «Anticlericalismo, pacifismo y cuestión social en las logias del Gran Oriente Español [1890-1895]», en J. A. Ferrer Benimelli [coord.], *La masonería española y la crisis colonial del 98 I*, Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, Madrid, 1999, pp. 223-236.)

2. *Patronatos de la Juventud Obrera*

Para que llene dicho fin el Patronato, se proponen los medios siguientes:

1.º Escuelas dominicales, en las que se reunirá en las tardes de los domingos y días festivos a los jóvenes patrocinados para enseñarles la Doctrina Cristiana y tenerlos además entretenidos con juegos inofensivos, alejándolos así de los peligros que en otros lugares pudieran correr.

2.º En estas tardes se podrá guardar la distribución siguiente: la primera hora se empleará en la enseñanza del catecismo; las restantes, hasta el anochecer, se les entretendrá en diferentes juegos, procurando que éstos no sean sedentarios, sino de movimiento, como gimnasia, juego de pelota, de bolos, birlas, etc., dándose, si los fondos del Patronato lo permiten, merienda a los niños, y al terminar los juegos hará el Consiliario, en el local del Patronato, una breve exhortación, procurando que no exceda de un cuarto de hora, y terminando la tarde con la rifa o sorteo de un objeto de utilidad, como una pieza de ropa, libros, etcétera.

3.º Los socios activos procurarán, tanto en la enseñanza del catecismo como en los juegos, la separación de los patrocinados por edades del modo siguiente: 1.ª brigada, la constituirán los niños de siete a doce años; 2.ª los de doce a dieciséis, y 3.ª los de dieciséis en adelante; debiendo ser recogidos en sus propias casas por los socios activos en las tardes de los domingos y días festivos, siempre que dichos niños se reuniesen con puntualidad en el local del Patronato.

4.º Escuelas nocturnas en los días de trabajo, en las cuales se enseñará gratuitamente a leer, escribir, cuentas y catecismo. Podrá, en casos excepcionales, la Junta Directiva establecer escuelas de aplicación a artes y oficios para los jóvenes que más se distinguen por su ingenio y aplicación. En los pueblos agrícolas se podrá dar a los jóvenes patrocinados de mayor edad nociones de agricultura.

5.º Podrá establecerse en todo Patronato una banda de música, o en su defecto un orfeón o coro, y un teatro, cuyas funciones solamente las podrán representar los jóvenes asociados, examinando y aprobando previamente las piezas, comedias, sainetes, etc., el Consiliario, y en caso de duda, deberá consultar con el Consejo Diocesano, la conveniencia o no de dichas piezas.

6.º La apertura de las escuelas del Patronato se solemnizará con una comunión a la que, a más de asistir los socios protectores en activo, concurrirán los patrocinados que se hallen en aptitud para ello, y se terminará el curso escolar con una solemne distribución de premios.

7.º Existirá una biblioteca y gabinete de lectura, rigiéndose ambos por un reglamento especial formado por la Junta Directiva, en el que se determinarán la forma y condiciones con que en su caso podrán dejarse a domicilio, tanto a los socios activos como a los patrocinados, los libros y revistas de la biblioteca.

8.º La Junta Directiva podrá acordar la celebración de sesiones solemnes artístico-literarias.

9.º Para cumplir igualmente el fin instructivo, la junta Directiva podrá acordar la suscripción a las revistas científicas y de propaganda católica, repartiéndolas gratis a los patrocinados, pudiendo también acordar el reparto de hojas de propaganda.

(Artículo 15.º del Reglamento general publicado por el P. Vicent en *Socialismo y anarquismo*, extraído de C. Ruiz Rodrigo, *Catolicismo social y educación*, Valencia, 1982, pp. 163-164.)

3. Bases de la unión de los católicos (Congreso católico de Burgos, 1899)

En consecuencia declaramos:

Primero. Que los Obispos españoles, aceptando el ruego y voto de confianza del Congreso Católico, exhortamos a todos los Católicos españoles a que, de conformidad con los deseos y consejos del Sumo Pontífice Romano, sacrifiquen por el momento en aras de la Religión y de la Patria sus opiniones privadas y sus divisiones, para consagrarse principalmente a la defensa de los

derechos de la Iglesia y de la Sociedad, sumamente comprometidos en nuestros aciagos días, y realizar así la deseada unión de los Católicos.

Segundo. No se trata de unión exclusivamente religiosa en la fe y en la doctrina, donde todos estamos perfectamente unidos; sino de la unión en el terreno político-religioso, donde se moderan las relaciones entre la Iglesia y el Estado, poderes armónicos y respectivamente soberanos, hijos de la potestad de Dios.

Tercero. Tampoco es obligatoria esta unión en el campo meramente político, en el cual puede haber diferentes pareceres tanto respecto del origen inmediato del poder público civil, como del ejercicio del mismo, y de las diferentes formas externas de que se revista. Deben, sin embargo, subordinarse los ideales puramente políticos a la defensa de los intereses religiosos.

Cuarto. Objeto y fin de la unión de los católicos es la reivindicación de los derechos de la Religión y de la Iglesia reclamados inútilmente hasta la fecha por los Obispos, y de cuantos reclamen en lo sucesivo de común acuerdo. De estas reclamaciones se formará un catálogo o programa para dirección de los miembros de la unión.

Quinto. Medios para conseguir este fin y destruir los errores político-religiosos que todos lamentamos serán los que la legalidad existente pone en nuestras manos, especialmente las elecciones para todos los mandatos y cargos públicos, la prensa periódica, el derecho de asociación, y el tomar parte activa en todos los actos, oficios y empleos de la vida pública bajo la dirección del Episcopado.

Sexto. Los asociados se obligan: 1.º A apoyar eficazmente a los candidatos de la unión en todas las elecciones. 2.º A defender los intereses de la Religión según el programa aprobado por el Episcopado. 3.º A no prestar apoyo directo ni indirecto a ningún candidato ni hombre político que no se comprometa solemnemente a la defensa de ese programa. 4.º A apartarse de la temeridad de quienes no solamente otorgan y niegan patentes de Catolicismo, sino que llegan en su osadía a establecer límites a la potestad del Romano Pontífice y de los Obispos en las cuestiones político-religiosas, olvidando que están puestos por el Espíritu Santo no solamente para enseñar la verdad revelada, sino también para gobernar y regir a los fieles en todo lo que concierne a su salvación eterna, a los intereses de la Iglesia y a sus relaciones con la Sociedad civil. Sólo aceptando esta autoridad, que es base y forma de toda asociación, será la unión de los católicos fuerte y fecunda. El error capital del liberalismo consiste en sustituir el juicio privado a la autoridad de Dios y de la Iglesia docente.

Séptimo. Los candidatos a las elecciones municipales, provinciales y de Cortes, los Directores de la prensa, de Círculos y de cualquiera otra manifestación pública de la vida política, que deseen pertenecer a esta unión, deberán ponerlo en conocimiento de su prelado, el que de acuerdo con sus Hermanos les manifestará de quién han de recibir la dirección inmediata para unificar su acción en el Senado, en el Congreso, en la Diputación, en el Ayuntamiento, en el periódico y en cualquiera otro acto que interese directamente al fin de esta unión.

Octavo. La unión de los católicos no se propone erigir, cambiar ni destruir instituciones o gobiernos, sino únicamente defender a la Iglesia, y purificar las leyes de los errores que las vicien.

Noveno. Esta unión se organizará por medio de una Junta central, y de Juntas provinciales o diocesanas y locales, y con la fundación de uno o más periódicos que sean eco de la misma.

(Congreso Católico Nacional, Burgos, 1899, pp. 150-152.)

4. *Condena de Le Sillon*

(Pío X, carta *Notre charge apostolique* al episcopado francés,
25 de agosto de 1910)

En primer lugar conviene notar severamente la pretensión del *Sillon* de substraerse a la dirección de la autoridad eclesiástica. Los jefes del *Sillon*, en efecto, alegan que se desenvuelven sobre un terreno que no es el de la Iglesia; que no persiguen más que intereses del orden temporal y no del orden espiritual; que el sillonista es sencillamente un católico consagrado a la causa de las clases trabajadoras, a las obras democráticas, bebiendo en las prácticas de su fe la energía de su consagración; que ni más ni menos que los artesanos, los trabajadores, los economistas y los políticos católicos, permanece sometido a las reglas de la moral comunes a todos, sin separarse, ni más ni menos que ellos, de un modo especial, de la autoridad eclesiástica.

La respuesta a estos subterfugios es muy fácil. ¿Quién creará, en efecto, que los sillonistas católicos, que los sacerdotes y los seminaristas enrolados en sus filas no tienen a la vista en su actividad social más que los intereses temporales de las clases trabajadoras? Juzgamos que sostener esta afirmación sería injuriarlos. La verdad es que los jefes del *Sillon* se proclaman idealistas irreductibles, que pretenden levantar a las clases trabajadoras, exaltando en ellas en primer lugar, la conciencia humana; que tienen una doctrina social y principios filosóficos y religiosos para reconstruir la sociedad sobre un plano nuevo; que tienen una concepción especial de la dignidad humana, de la libertad, de la justicia y de la fraternidad, y que, para justificar sus sueños sociales, apelan al Evangelio. Interpretado a su manera, y, lo que es más grave todavía, a un Cristo desfigurado y mermado. Además, estas ideas las enseñan en sus círculos de estudio; las inculcan a sus camaradas, las realizan en sus obras. Son, por tanto, verdaderamente profesores de moral social, política y religiosa; y, sean las que sean las modificaciones que puedan introducir en la organización del movimiento sillonista, Nos tenemos el derecho de decir que el fin del *Sillon*, su carácter, su acción caen dentro del dominio moral, que es el dominio propio de la Iglesia, y que, en consecuencia, los sillonistas incurren en una ilusión cuando creen desenvolverse sobre un terreno en cuyos confines terminan los derechos del poder doctrinal y directivo de la autoridad eclesiástica [...].

(J. L. Gutiérrez García [ed.], *Doctrina pontificia. Documentos políticos*, Edica, Madrid, 1958, pp. 406-407.)

BIBLIOGRAFÍA

- Andrés Gallego, J. y Pazos, A.: *La Iglesia en la España contemporánea I*, Encuentro, Madrid, 1999.
- Aubert, R. (dir.): *Nueva historia de la Iglesia IV*, Cristiandad, Madrid, 1977.
- Bastian, J. P. (coord.): *La modernidad religiosa: Europa latina en perspectiva comparada*, FCE, México, 2004.
- Bauberot, J.: *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Seuil, Paris, 2004.
- Burleigh, M.: *Poder terrenal. Religión y política en Europa. De la Revolución francesa a la primera guerra mundial*, Taurus, Madrid, 2005.
- Callahan, W.: *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, Crítica, Barcelona, 2002.
- Canavero, A.: *I cattolici nella società italiana*, La Scuola, Brescia, 1991.
- Cárcel Ortí, V.: *León XIII y los católicos españoles*, Eunsa, Pamplona, 1988.
- Cholvy, G. e Hilaire, Y.-M.: *Histoire religieuse de la France contemporaine 1880-1930 II*, Privat, Paris, 1986.
- Cuenca Toribio, J. M.: *Catolicismo social y político en la España contemporánea*, Unión, Madrid, 2003.
- Filoramo, G. y Menozzi, D. (eds.): *Storia del cristianesimo. L'Età contemporanea*, Laterza, Roma, 1997.
- Gadille, J. y Mayeur, J. M.: *Histoire du christianisme XI. Liberalisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914)*, Desclée/Fayard, Paris, 2001.
- Jedin, H. (dir.): *Manual de historia de la Iglesia VII y VIII*, Herder, Barcelona, 1965-1987, 10 vols.
- La Parra, E. y Suárez Cortina, M. (eds.): *El anticlericalismo español contemporáneo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998.
- Laboa, J. M.: *Historia de la Iglesia V*, BAC, Madrid, 2000.
- Lagree, M.: *La bénédiction de Prométhée. Religion et technologie*, Fayard, Paris, 1999.
- Lalouette, J.: *La république anticlericale, XIX^e et XX^e siècles*, Seuil, Paris, 2002.
- Lannon, F.: *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia católica en España, 1875-1975*, Alianza, Madrid, 1990.
- Menozzi, D.: *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Einaudi, Torino, 1993.
- Montero, F.: *El movimiento católico en España*, Eudema, Madrid, 1993.
- Poulat, E.: *La crisis modernista. Historia, dogma y crítica*, Taurus, Madrid, 1974.
- Rémond, R.: *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIX^e et XX^e siècles*, Seuil, Paris, 1998.
- Rodríguez, F. (ed.): *Doctrina pontificia. Documentos sociales*, BAC, Madrid, 1959.
- Verucci, G.: *Cattolicesimo e laicismo nell'Italia contemporanea*, Franco Angeli, Milano, 2001.