

LAICIDAD, LAICISMO, Y CATOLICISMO EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XX¹

La distinción laicidad/laicismo es muy reciente y puede resultar equívoca. Por un lado, la laicidad, desde una perspectiva histórica, es el final de un proceso impulsado por un proyecto y un movimiento laicista que choca frontalmente con la resistencia de un movimiento católico. El objetivo y el horizonte laicista es la secularización, primero del Estado, luego de la sociedad, y de los valores. El principal reto del Movimiento católico es la respuesta a ese proyecto secularizador, entendido como fuente y motor de la descristianización o “apostasía de las masas”. La laicidad es un estadio histórico posterior que implica una cierta renuncia recíproca de hostilidades por parte de ambos movimientos. Es la expresión del llamado pacto laico.

La secularización puede ser entendida como un proceso sociológico de disminución o abandono de la práctica religiosa, y de sus referentes morales, y también como una determinada política destinada a separar (independizar) el Estado de la Iglesia, y la sociedad civil de la hegemonía cultural y la tutela moral religiosa. Esta última batalla se plantea sobre todo en el terreno de la escuela pública. El historiador francés René Remond² ha trazado un panorama útil, en la perspectiva comparada europea, de las principales etapas

¹ Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación I+D HUM2005-02140 *Catolicismo versus secularización. La confrontación de los años treinta*,

² R. REMOND, *Religion et société en Europe. Essai sur la secularisation des sociétés européennes aux XIX et XX s.* (Paris 1998).

de ese proceso de secularización: Estado aconfesional y neutralidad religiosa; libertad religiosa; y separación, traumática o amistosa, de la Iglesia y el Estado, fase en la que se plantea el combate excluyente entre el movimiento secularizador y el movimiento laicista.

La laicidad francesa, muy influyente siempre en la política y la sociedad española, es un caso bien estudiado por la historiografía. Bauberot³ propone un cuadro para una “sociología histórica de la laicidad”, distinguiendo tres umbrales o tiempos, y cuatro dimensiones; insistiendo en la complejidad y ambivalencia de la realidad histórica concreta, hecha de una mezcla de horizonte utópico y realidad empírica. En ese cuadro de Bauberot, como en el de Remond, hay un tiempo de fuerte confrontación o antagonismo entre catolicismo y laicismo, desde las primeras leyes de la III República sobre la secularización de la escuela pública en los años 80’ del siglo XIX hasta la primera guerra mundial, con el momento culminante de la ley de separación de 1905. Después de la primera guerra mundial se va moderando la confrontación, y en la práctica se llegará con la liberación (1945) a un reconocimiento recíproco de ambos movimientos (católico y secularizador) en torno a un estado laico. Es lo que Bauberot llama “pacto laico”. André Latreille en un coloquio académico de ciencia política en 1960 sobre la laicidad, constataba esta evolución del catolicismo, y el proceso de convergencia resultante⁴.

Este proceso de convergencia se produce paralelamente en el conjunto de la Iglesia a partir de la doctrina de Maritain sobre “la distinción de planos”, y de la experiencia personal y colectiva de los militantes de la A.C. especializada, que descubren la “autonomía de lo temporal” y la colaboración en la práctica con otros militantes⁵. La doctrina del Vaticano II, la declaración sobre libertad reli-

³ J. BAUBEROT, *Laïcité, 1905-2005, entre Passion et Raison* (Paris 2004).

⁴ A. LATREILLE, *L'église catholique et la laïcité*, en *La Laïcité*, (Paris 1960), 59-76,

giosa y la constitución “Gaudium et Spes” consagran la asunción de una secularización positiva (la autonomía de lo temporal) y de un Estado secular, aconfesional, promotor y protector de la libertad religiosa. Una laicidad “positiva” que no niega la dimensión “pública” de lo religioso en un marco jurídico aconfesional, plural y de separación amistosa o incluso de colaboración. Esta forma de entender la laicidad, como un terreno compartido por laicistas y católicos seculares, fruto de un proceso y de un pacto, es la que se afirma claramente diferente de residuos de un laicismo agresivo. Ahora bien el pacto no es definitivo. En el nuevo marco subsiste el “forcejeo” sobre las distintas formas de interpretar y aplicar el pacto, entre la tentación neolaicista y la neoconfesional. Y sobre todo, este proceso de confrontación y pacto no se ha dado históricamente en España en las mismas circunstancias que en Francia.

1. CATOLICISMO VERSUS SECULARIZACIÓN. ETAPAS DEL MOVIMIENTO CATÓLICO

La naturaleza y la historia de cada movimiento católico nacional, italiano, francés, belga, alemán, italiano, guarda relación con las circunstancias de su respectivo enfrentamiento con el movimiento secularizador. En términos generales se puede decir que la vitalidad del movimiento católico, entendido en sus orígenes como un movimiento defensivo, reactivo, tiene que ver con la entidad de la amenaza laicista. Allí donde triunfa el Estado aconfesional y donde la Iglesia como institución pierde su estatus y su capacidad directa de influencia (por ejemplo en la escuela pública), se ve obligada a adap-

⁵ La doctrina de J. MARITAIN sobre la distinción de planos en *El Humanismo integral*, previamente planteado en un ciclo de conferencias en la Universidad internacional Menéndez Pelayo de Santander, en el verano de 1935, sobre *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad*. El auge de la AC especializada en Europa en el periodo de entreguerras, y en el resto del mundo católico, incluida España, en los años posteriores a la segunda guerra, en el marco de los Congresos internacionales de apostolado seglar de 1951 y 1957.

tarse al nuevo marco legal, desarrollando un fuerte movimiento asociativo (Movimiento católico, en sus diversas expresiones), utilizando los cauces normales de la ciudadanía política (las libertades de asociación y expresión).

Allí donde, como en el caso de España, salvo en periodos muy cortos, la Iglesia mantiene a través del Concordato (1851, unidad católica), y la Constitución (1876, moderadamente tolerante) la presencia institucional, pública y directa, la necesidad de un Movimiento católico es menos urgente. Eso explicaría la debilidad y las limitaciones del Movimiento católico español en comparación por ejemplo con el italiano o el francés.

La vitalidad del Movimiento católico se revela especialmente en dos campos: en la acción social (catolicismo social y sindicalismo católico) y en el mundo intelectual. La emergencia, por ejemplo, del intelectual católico como grupo en Francia, y la actividad del Centro católico de intelectuales en la postguerra son signos de esa vitalidad⁶. En suma, la confrontación con el laicismo y la asunción posterior de la laicidad por parte del catolicismo, son el resultado de un proceso histórico que adquiere perfiles peculiares en cada país. Por ello para entender el actual nivel de confrontación y la viabilidad del pacto por la laicidad en el caso español puede ser útil comprender sus vicisitudes históricas.

2. EL CASO ESPAÑOL: CONFRONTACIÓN, DIÁLOGO-PACTO, CONFRONTACIÓN

Una de las principales trabas al desarrollo de un movimiento católico fuerte en la España de la Restauración (1876-1923) fue la división política de los católicos, entre la mayoritaria opinión car-

⁶ H. SERRY, *Naissance de l'intellectuel catholique* (Paris 2004); C. TOUPIN-GUYOT, *Les intellectuels catholiques dan la société française. Le Centre catholique des intellectuels français (1941-1976)* (Rennes 2002).

lista e integrista, que seguía apostando por la unidad y la confesionalidad católica del Estado-nación, y la minoritaria tendencia accidentalista o posibilista que alentaba León XIII en las últimas décadas del siglo XIX. La hegemonía social católica durante la Restauración se asienta en sólidos pilares jurídicos e institucionales (Concordato y Constitución), pero además se refuerza con la acción de las nuevas Congregaciones dedicadas a la enseñanza y la asistencia social, y el surgimiento de nuevas asociaciones seculares, germen de la futura Acción Católica.

En la primera década del siglo XX, entre la crisis del 98 y la primera guerra mundial, se escenifica en España una fuerte confrontación entre católicos y laicistas (clericales y anticlericales), en términos aparentemente análogos a la confrontación francesa. Para el primado Sancha, a principios de siglo, la ofensiva laicista en España formaba parte de una estrategia internacional, “el Kulturkampf internacional”. Para Giuseppe Toniolo líder principal del movimiento católico italiano, influyente en las primeras semanas sociales españolas, era preciso organizar internacionalmente el movimiento católico para responder eficazmente a una estrategia igualmente internacional. Toniolo hacía llegar a través de Rodríguez de Cepeda un llamamiento a la Semana Social de Barcelona (1910) para formar un frente común latino antilaicista: “Sì veramente, noi cattolici, specialmente delle razze latine siamo *in stato di guerra*; o meglio noi subbiamo contro la nostra Fede divina, la nostra Madre la Chiesa e la civiltà cristiano-cattolica una *persecuzione religiosa*...” Frente a esta persecución religiosa “noi dobbiamo, in quest’ora solenne e decisiva, unirci tutti, a purificare la nostra fede di cristiani-cattolici senza restrizioni, profesarla in tutte le manifestazioni ed applicazioni senza esitanza, far risplandere la integrità del nostro carattere e dei nostri costumi...”⁷.

⁷ M. S. CIRIACO, *El Kulturkampf internacional*, serie de pastorales (1901). Carta de G. Toniolo a la Semana Social de Barcelona (1910), en J. Y GALTÉS PUJOL CHAMIZO DE LA RUBIA, *Los católicos españoles y Giuseppe Toniolo: Correspondencia*, en *Hispania Sacra* XXXI (1978-79), 485-567.

Sin embargo, sin negar la gravedad y la entidad de la amenaza laicista al comenzar el siglo XX, el marco jurídico español, Concordato de 1851 y Constitución de 1876, permitían aún a la Iglesia española institucional utilizar canales privilegiados y resistir eficazmente. Los balances sobre la situación del catolicismo español que la nunciatura de Madrid envía al Vaticano a finales del siglo XIX son la mejor expresión de su peso real, jurídico y social, en la sociedad canovista⁸.

La ambivalencia y las debilidades del movimiento católico español del tiempo de León XIII se aprecian bien en los trabajos y tensiones de los seis congresos católicos nacionales que, siguiendo el esquema italiano, se celebran entre 1889 y 1902. Ambivalencia sobre todo en la doble estrategia que se plantea: aprovechamiento al máximo por un lado del marco jurídico concordatario de la unidad católica y la tolerancia mínima; e impulso por otro de un movimiento asociativo en todos los terrenos, en el marco de la legalidad ciudadana liberal. Como se ha señalado, la fuente principal de debilidad reside, en el tiempo largo de la Restauración, en la división política de los católicos, entre carlistas, integristas y “mestizos” en torno a la constitución de una coalición electoral nueva para la defensa de un programa común mínimo de defensa de los intereses de la Iglesia y los valores católicos. División que radicaba en la aceptación o rechazo de la monarquía liberal parlamentaria como un “mal menor”; es decir como un sistema liberal susceptible de ser encauzado o utilizado en la restauración de los valores católicos.

Así pues, en el tiempo de la Restauración no se puede hablar de un solo Movimiento católico, perfectamente coordinado, sino de varias expresiones a veces muy confrontadas. Sin embargo, aunque es verdad que si en el terreno estrictamente político fracasan los

⁸ Los informes están publicados en V. CÁRCCEL ORTÍ, *León XIII y los católicos españoles* (Pamplona 1988). Especialmente interesa el Informe sobre la Acción pública de los católicos, pp. 893-944. Una visión sintética de la evolución del Movimiento Católico en F. MONTERO, *El Movimiento católico en España* (Madrid 1993).

sucesivos proyectos de partido o coalición electoral (el programa aprobado en el Congreso de Burgos de 1899, expresión de lo que podemos denominar una alternativa regeneracionista católica), la movilización se muestra eficaz y unitaria en la defensa de la escuela católica y de las congregaciones religiosas, puestas en cuestión en los proyectos liberales de 1900-1910⁹.

En el terreno de la acción y la propaganda social se busca la colaboración unitaria en las Semanas Sociales (las primeras seis Semanas se celebran entre 1906 y 1912) o en el primer asociacionismo profesional y sindical; pero también en este terreno se manifiestan fuertes tensiones sobre la forma de organizar los sindicatos obreros cristianos: implícita o explícitamente confesionales, principalmente profesionales o católicos. Diferencias que tienen que ver con una distinta manera de entender la presencia y la defensa de los intereses católicos en la sociedad secular, y la misión pastoral de la Iglesia frente a la descristianización de las clases populares urbanas (la “apostasía de las masas”)¹⁰.

Tampoco el Movimiento laicista se manifiesta en la España de la Restauración de una sola forma. Los mejores estudiosos del anticlericalismo español distinguen entre un anticlericalismo más moderado, el de los hombres de la Institución Libre de Enseñanza, y otro más radical y popular (el del populismo republicano y del anarquismo). Los propios impulsores de la secularización, como Gumerindo de Azcárate, distinguían entre “la secularización del Estado y de la sociedad”. Los Institucionistas planteaban el primer objetivo; en las sociedades de librepensadores y el populismo republicano se

⁹ Cf. J. A. GALLEGU, *La Política Religiosa En España, 1889-1913* (Madrid 1975); T. GARCÍA REGIDOR, *La polémica sobre la secularización de la enseñanza en España, 1902-1914* (Madrid 1985).

¹⁰ Sobre el catolicismo social y la polémica sobre el sindicalismo católico entre Nevarés Arboleya y Gafo, cf. los libros de D. Benavides sobre Arboleya, y la reciente síntesis de J. M. CUENCA, *Catolicismo social y político en la España contemporánea (1870-2000)* (Madrid 2003).

planteaba la secularización completa de la sociedad y sus valores, siguiendo el modelo cercano francés¹¹.

Es evidente el peso del combate laicista francés en el ofensiva liberal-republicana española de la primera década del siglo XX. Si bien hay que considerar las enormes diferencias de las realidades sociales y culturales respectivas. En el caso francés la separación de 1905 era la culminación de un largo proceso, iniciado en la Revolución francesa, moderado y pactado por el concordato napoleónico, y reimpulsado con fuerza por la III República desde los años 80'. El concordato español de 1851 es muy diferente al napoleónico. La política escolar de la III República desde 1880, uno de cuyos pilares es la secularización de la escuela pública, no podía plantearse realmente en el marco jurídico y social español de la Restauración. Precisamente la escuela española se nutre en parte de las nuevas Congregaciones religiosas francesas combatidas o expulsadas, que fundan sus primeras casas y colegios en los años 80 del siglo XIX y en los inicios del siglo XX.

Tras el tiempo de fuerte confrontación de la primera década del siglo XX, parece pasarse a un tiempo de distensión. La conflictividad social y laboral provoca huelgas (la huelga general de agosto de 1917) y movilizaciones (las agitaciones campesinas del llamado "trienio bolchevique") en la llamada crisis de la Restauración, coincidente básicamente con la postguerra europea (1918-1923). La dictadura de Primo de Rivera que recoge un deseo general de orden social y rechazo de la "vieja política", ofrece a la Iglesia la posibi-

¹¹ Sobre el anticlericalismo, J. ALVAREZ JUNCO, *El emperador del Paralelo y la demagogia populista*, (Madrid 1990); J. ROMERO MAURA, *La rosa de fuego* (Barcelona 1975); M. SUÁREZ CORTINA y E. LA PARRA (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo* (Madrid, 1998); J. DE LA CUEVA, *La democracia frailófoba. Democracia liberal y anticlericalismo durante la Restauración*, en M. SUAREZ CORTINA (ed.), *La Restauración entre el liberalismo y la democracia* (Madrid 1997). Sobre la masonería y las sociedades de libre pensamiento, P. ALVAREZ LÁZARO, *Laicismo y libre pensamiento institucional en la España peninsular de la Restauración*, en M. SUAREZ CORTINA (ed.), *Secularización y laicismo en la España contemporánea* (Santander 2001).

lidad de una estrecha colaboración en la construcción del nuevo orden social, corporativo, y de la nueva nación católica. La Iglesia y el catolicismo social colaboran estrechamente en ese objetivo, ligando una vez más su suerte a un régimen protector. La caída de la dictadura, y con ella de la Monarquía, la implantación de la República y la reaparición del programa secularizador, cogen por sorpresa o desprevenida a la mayoría de la Iglesia¹².

3. EL TIEMPO DE LA II REPÚBLICA, UNA OPORTUNIDAD PERDIDA

El tiempo de la segunda República, aún teniendo en cuenta su brevedad, es un observatorio excelente para valorar el alcance, la naturaleza y el tipo del enfrentamiento secularización-catolicismo en España. Un enfrentamiento radical que apenas deja espacio para la negociación y las posiciones moderadas. Un tiempo breve y muy acelerado que propicia la radicalización de las posiciones antagónicas que desbordan a los mediadores. Pues entre los republicanos, aún compartiendo un programa y objetivo común, hay diversos proyectos secularizadores. Un primer borrador de Constitución, pronto descartado, elaborado por el católico liberal Ossorio y Gallardo, dejaba a la Iglesia la posibilidad de insertarse como corporación de derecho público en el nuevo orden republicano. El borrador elaborado por la comisión constitucional era mucho más hostil y amenazante para las posiciones de la Iglesia; pero aún se intentó una negociación al máximo nivel, entre el cardenal Vidal i Barraquer (con el apoyo del nuncio Tedeschini) y algunos ministros republicanos para conseguir un estatus de laicidad no hostil. Fracasada de hecho la negociación, el debate parlamentario del artículo 24 (luego 26) puso de relieve las diferencias dentro del bloque gubernamental.

¹² Un cuadro general de la aportación católica al proyecto regeneracionista nacional de la dictadura de Primo de Rivera en C. ADAGIO, *Chiesa e nazione in Spagna. La dittatura di Primo de Rivera (1923-30)* (Milano 2004).

mental (los católicos liberales como Alcalá Zamora frente a Azaña). La propia posición de Azaña o de Fernando de los Ríos, buscó como se sabe una vía más moderada frente a la de los radical-socialistas, que evitara la disolución de todas las Congregaciones a cambio de sacrificar a una de ellas, los jesuitas, y posponer a una futura ley la ordenación de la actividad de las Congregaciones. Fue la posición defendida por Azaña en su famoso discurso parlamentario sobre el artículo 24 de la Constitución en el que hizo la controvertida afirmación de “España ha dejado de ser católica”¹³.

Los artículos aprobados en la Constitución y su aplicación durante el primer bienio, en especial la expulsión de los jesuitas y la ley de Congregaciones reflejan el grado de hostilidad de la política laicista republicana, que algunos historiadores claramente califican de “revolucionaria”. Para entender ese radicalismo secularizador hay que tener en cuenta que los republicanos tienden a resolver de golpe y aceleradamente cuestiones largamente pendientes que, desde su punto de vista, debían recibir urgentemente un tratamiento adecuado. Como señala Bauberot, al compararlos con el caso francés, algunos proyectos republicanos españoles se correspondían con lo que llama el primer umbral de la laicidad (el tiempo del Concordato napoleónico), mientras que otros se ajustaban al segundo umbral (la política escolar de la III República y la separación Iglesia-Estado)¹⁴.

La dificultad de llegar a acuerdos, el radicalismo de la confrontación tiene que ver con esas urgencias terapéuticas, jacobinas, y

¹³ Un cuadro reciente de la política religiosa republicana, las negociaciones, el debate constituyente, etc., crítico o revisionista de valoraciones historiográficas anteriores, en M. ALVAREZ TARDÍO, *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la segunda República* (Madrid 2002).

¹⁴ Incluye Bauberot esta valoración de la política republicana en *Los umbrales de la laicización en la Europa latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía*, en J.P. BASTIAN, (coord.) *La modernidad religiosa. Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, (México 2004), 101. La mejor síntesis y documentación sobre la cuestión religiosa en la segunda República sigue siendo V. M. ARBELOA y M. BATLLORI, *Arxiu Vidal i Barraquer. L'Església i Estat en la segona República Espanyola* (Montserrat 1971).

esos “retrasos” históricos que los republicanos querían solucionar por la vía rápida y drástica.

En este contexto de polarización y confrontación las posiciones moderadas y mediadoras tuvieron poca oportunidad de plantearse. Pero existieron aunque han sido poco estudiadas y destacadas por los historiadores, En la perspectiva del fracaso de la República, y el estallido de la guerra civil, los análisis tienden a subrayar sobre todo las posiciones excluyentes, olvidando o minusvalorando las posiciones moderadas y pactistas. Del lado católico, la posición de Vidal i Barraquer (por otra parte recuperada y reivindicada significativamente en el tiempo de la reconciliación, de la pre-transición); la de un grupo minoritario de curas republicanos, (o no directamente anti-republicanos); la de curas sociales como Arboleya o el dominico Gafo; la del grupo minoritario de católicos liberales y de la revista “Cruz y Raya”; o del grupo catalán de “El Mati” y la Unió Democràtica de Catalunya. Del lado republicano, la posición de los partidarios de la negociación con la Iglesia de un estatuto de tolerancia no hostil, el presidente Alcalá Zamora, el católico liberal Ossorio y Gallardo; incluso la de los radicales de Lerroux que gobernarán en coalición con la CEDA durante el segundo bienio.

Precisamente apenas se ha estudiado la política de rectificación o moderación en las medidas secularizadoras durante el segundo bienio; y entre ellos el intento frustrado de restablecer relaciones diplomáticas con la Santa Sede, en medio de las presiones confrontadas de los radicales de uno y otro signo. En este momento el inicial posibilismo de Vidal estaba siendo desplazado por la posición más intransigente del nuevo primado Gomá, sin olvidar la relación de Segura, desde su retiro en Roma, con los carlistas. Los posibilistas y moderados, de uno y otro lado, estaban siendo desbordados por la polarización de la sociedad, o más bien por la de los partidos, y sus líderes. Sería interesante valorar el protagonismo y la responsabilidad respectiva de los grupos sociales, los líderes, los intelectuales, los “media”, en la radicalización de las posiciones. La fugaz experiencia de ciudadanía católica organizada, alternativa, en el marco de un Estado aconfesional, que significan la CEDA en el

plano político, o la Acción Católica, apenas tuvieron tiempo de desarrollarse antes del estallido de la guerra.

Quedan abiertas preguntas: si la guerra civil fue la inevitable consecuencia de la violencia y la polarización social, en buena medida generada por la política secularizadora; si la guerra frustró experiencias “posibilistas” en marcha que hubieran podido propiciar en un cierto tiempo algún tipo de pacto por la laicidad. El tiempo de la 2ª República fue demasiado corto para verificar esas hipótesis.

¿La política religiosa de los republicanos tenía necesariamente que tener ese perfil radical y hostil? Un estudio reciente ha replanteado la interpretación sobre la naturaleza y el carácter de la política religiosa, secularizadora, de la segunda República, y, en consecuencia sobre la naturaleza de la reacción católica. Según Álvarez Tardío la política de la República, especialmente en el primer bienio, ha de ser entendida como una política esencialmente revolucionaria. En aras de un proyecto revolucionario definido sacrifica supuestos esenciales del liberalismo. Este carácter revolucionario de la política republicana se aprecia especialmente en la política secularizadora. En esta cuestión los republicanos heredaron un proyecto ideológico que tratan de implantar radicalmente (revolucionariamente) en el periodo 1931-33. Por ello no bastaba la libertad de cultos (planteada en el primer anteproyecto de Constitución, proyecto Ossorio); sino que era preciso, desde la perspectiva revolucionaria de la mayoría de los republicanos, acabar con una hegemonía o control clerical y católico de la educación y la moral (eliminación de la enseñanza de las Congregaciones). En la puesta en práctica de este objetivo político no había mediación posible. Por ello las mediaciones y negociaciones fracasan. Se trataba por tanto, desde la perspectiva republicana, de una política positiva, no de una reacción defensiva frente a ataques clericales... Por tanto el anticlericalismo durante la República, alentado o tolerado por las autoridades, no era una reacción defensiva frente a una agresión o movilización clerical. Por contra, ahora, la reacción defensiva correspondía al clericalismo, frente a la hostilidad secularizadora.

La tesis de Tardío revisando la opinión historiográfica más generalizada¹⁵ tiende a eximir a los católicos del cargo de deslealtad a la República; cargando en cambio las responsabilidades a la intransigencia y radicalidad antiliberal de la Constitución y las leyes secularizadoras subsiguientes. Quizá pasa al extremo contrario de la tesis que combate, ponderando excesivamente el peso del accidentalismo y de la lealtad republicana de los católicos, y reduciendo en cambio el peso del antiliberalismo católico como denominador común de las posiciones católicas; y sobre todo no considerando suficientemente que el antagonismo radical del tiempo corto republicano se había ido incubando en un proceso más largo que por lo menos arrancaba de la Restauración canovista y la crisis del 98.

4. VIOLENCIA ANTICLERICAL Y REPRESIÓN-COACCIÓN RELIGIOSA (1936-39-45)

Durante la II República y especialmente en la etapa final del Frente Popular se registraron múltiples episodios de violencia anticlerical, pero la persecución religiosa como tal, las matanzas indiscriminadas de obispos, clérigos, religiosos y laicos católicos se desató después de julio de 1936 y especialmente en ese “verano caliente”. Los múltiples estudios recientes sobre las víctimas de la guerra civil han corregido la imagen primera de una mayor violencia republicana subrayando en cambio el peso cuantitativo y cualitativo de la violencia en la España “nacional”, así como su prolongación depuradora después del final de la guerra¹⁶. Lo que importa aquí seña-

¹⁵ F. LANNON (ed.), *Privilegio, persecución y profecía. La iglesia católica en España 1875-1975* (Madrid 1990); P. PRESTON, *La destrucción de la democracia en España: reforma, reacción y revolución en la segunda República* (Madrid 1987); J. R. MONTERO, *La CEDA: el catolicismo social y político de la II República* (Madrid 1977).

¹⁶ Un cuadro reciente de las “víctimas” que revisa balances anteriores en el libro colectivo de S. JULIÁ (coord.), *Víctimas de la guerra civil* (Madrid 1999).

lar es que el estallido de la guerra acaba con cualquier posibilidad por remota que fuera de un pacto por la laicidad. En su lugar los dos frentes tienden a aniquilarse recíprocamente. Los intentos del ministro republicano católico, del partido nacionalista vasco, Manuel Irujo, de regular de forma mínima una cierta tolerancia religiosa en la España republicana son tardíos y chocan con la tibieza o resistencia del resto de sus compañeros de Gobierno.

Por su parte en la nueva España emergente, bajo el signo de la cruzada, la restauración católica íntegra se da la mano con la complicidad y estrecha colaboración en los procesos de depuración y represión. La victoria de la nueva España era la oportunidad para la re-cristianización y la conversión, aunque fueran forzadas; así como para la eliminación de los enemigos históricos, considerados verdaderos agentes responsables de la guerra civil: el comunismo, la masonería y la Institución Libre de Enseñanza. A ésta última se atribuye la inspiración y la responsabilidad del proyecto secularizador de la escuela. Por eso tiene tanta importancia el proceso de depuración de los maestros que se pone en marcha ya en septiembre de 1936 de cara al comienzo del nuevo curso en la España “liberada”. El libro reciente del historiador Julián Casanova, “La Iglesia de Franco”, plantea una denuncia combativa de esa complicidad o colaboración de la Iglesia española en las depuraciones y represiones que ponen las bases del nuevo Régimen. Otra historiadora, especialista en el estudio de la represión del primer franquismo, Conchita Mir, ha hecho una primera valoración de los informes preceptivos de los curas párrocos en los procesos de responsabilidades políticas¹⁷. Y todo ello se hace en el contexto de una revisión historiográfica de la guerra civil y de la represión de la posguerra, temas relativamente silenciados en el pacto de reconciliación de la transición. El actual auge del discurso anticlerical tiene que ver probablemente con esa revisión historiográfica y política de la transición.

¹⁷ J. CASANOVA, *La Iglesia de Franco* (Madrid 2001); C. MIR, *Vivir es sobrevivir. Justicia, orden y marginación en la Cataluña rural de posguerra* (LLeida 2000).

La Iglesia conciliar y posconciliar que demanda y propicia la reconciliación en la última década del régimen de Franco (1965-75) tiene a superar e incluso olvidar ese primer momento de intolerancia y colaboración en la represión, pero la fractura de la guerra civil no parece poder cerrarse.

5. "LA HORA CATÓLICA DE ESPAÑA"

Aparte de la colaboración en la depuración, el nuevo Régimen era sobre todo la ocasión y la oportunidad para la re-cristianización y para la restauración plena, íntegra de los valores católicos, según el modelo o el mito de la "cristiandad" medieval. Era "la hora católica de España" como lo definió y justificó un libro del entonces sacerdote, asesor nacional de cuestiones morales y religiosa de Auxilio Social, Pedro Cantero¹⁸.

El objetivo del libro era en primer lugar legitimar el carácter netamente católico del Nuevo Estado, subrayando la identidad fundamental de objetivos entre el catolicismo y el falangismo, la Iglesia y el Estado Nuevo¹⁹. Pero además de la convicción sincera acerca de la identidad de objetivos y valores, lo que plantea como argumento central es la oportunidad de la coyuntura. Hay que aprovechar la ocasión que brinda el Estado Nuevo para la restauración católica (o re-cristianización) sobre nuevas bases. En el nuevo orden polí-

¹⁸ El libro se publica dentro de la política de propaganda propiciada por la Vicesecretaría de Educación Popular, en una editorial "ad hoc", con el objetivo de reforzar la idea de la convergencia entre los valores católicos y los falangistas, y las ventajas de la recíproca colaboración entre la Iglesia y el Nuevo Estado. Cf. E. RUIZ BAUTISTA, *Los señores del libro: propagandistas, censores y bibliotecarios en el primer franquismo, 1939-1945* (Gijón 2005).

¹⁹ Con numerosas citas de José Antonio, Franco y Eijo (su discurso al Frente de Juventudes como asesor nacional) trata de argumentar esa coincidencia, que desarrolla ampliamente en el capítulo sobre el carácter netamente católico del Nuevo Estado.

tico, la Acción Católica, en sentido estricto, es mejor que la acción social o la acción política que queda reservada exclusivamente a las organizaciones del nuevo Estado. Esta reducción a la Acción Católica implicaba la renuncia implícita a algunos espacios y métodos propios del catolicismo social en un contexto liberal, como los sindicatos, las asociaciones profesionales y los partidos.

Por otra parte la asesoría religiosa que demandan las diversas instituciones del Estado; las tradicionales (ejército, cárceles, hospitales) y las nuevas ligadas a Falange (Frente de Juventudes, Sección Femenina, Sindicatos), son el cauce privilegiado de evangelización que debe utilizar la Iglesia. En suma en la nueva situación política, superado el Estado liberal, las relaciones Iglesia-Estado han de establecerse sobre nuevas bases, en un nuevo contexto de colaboración y convergencia sinceras, que excluye los típicos recelos y preveniciones de los pactos concordatarios.

Hay un terreno concreto en el que la convergencia y colaboración entre el Nuevo Estado y el catolicismo parece natural: es el de la justicia social. Nacional-sindicalismo y catolicismo social tienen un modelo común de organización de la actividad económica: el corporativismo. En su apoyo citaba la *Quadragesimo Anno* eludiendo las reservas que la propia encíclica planteaba a una aplicación impositiva y unitaria de la corporación obligatoria. Por la misma época otros doctrinarios y propagandistas del catolicismo social como Severino Aznar o el jesuita Azpiazu también escribían sobre las posibilidades de llevar a cabo el ideal del catolicismo social en el nuevo contexto político. Para Pedro Cantero se trataba de una ocasión que no había que perder como había ocurrido con otras ocasiones lamentablemente desperdiciadas, refiriéndose quizá a la ocasión perdida de la Dictadura *primorriverista*.

Poco a poco la Iglesia y el catolicismo español fueron revisando este modelo estrictamente confesional y de cristiandad, bautizado posteriormente como “nacionalcatolicismo” en el que no ya la libertad religiosa sino la tolerancia no tenían cabida. No sólo era un modelo de relación Iglesia-Estado, el consagrado en el concordato

de 1953, sino una forma de entender la relación con la “sociedad civil” y de practicar la misión pastoral. La revisión del llamado “nacionalcatolicismo” comenzó tempranamente en los primeros 50’ con la expresión de algunas autocríticas a ciertas formas de pastoral coactiva y triunfalista de eficacia dudosa. García Escudero (“Catolicismo de fronteras adentro”) y Aranguren (“Catolicismo día tras día”), mirando el ejemplo de otros catolicismos como el francés, fueron los principales portavoces de esa primera revisión autocrítica, que en ningún caso ponía en cuestión lógicamente el modelo de unidad católica consagrado en el Concordato de 1953. Sólo en un círculo intelectual y excepcional, *las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián*, impulsadas por Carlos Santamaría, se planteaba por esas mismas fechas la confesionalidad y el modelo de cristiandad, y el encaje de la libertad religiosa en una declaración de derechos humanos compartida con los no católicos²⁰.

La revisión del paternalismo en nombre de la “justicia social” era otra vía de autocrítica del nacionalcatolicismo, que empujaban, desde distintas instancias, el obispo Herrera y sus iniciativas de creación de una conciencia social en el catolicismo español (el “León XIII”), los nuevos movimientos especializados de A.C. obrera, nacidos en 1946, y Caritas española dedicada a partir de finales de los cincuenta al estudio sociológico de la pobreza²¹. En 1956 José Ignacio Fernández de Castro publicó un pequeño libro en editorial Eura-mérica, titulado “Del paternalismo a la justicia social”

²⁰ Un cuadro general de las autocríticas del nacionalcatolicismo en los años 50’ en F. MONTERO, *Los intelectuales católicos, del colaboracionismo al anti-franquismo, 1951-1969*, en *Historia del Presente* 5 (2005) 41-68.

²¹ Un breve cuadro general sobre el catolicismo social en el franquismo en F. MONTERO, *El catolicismo social durante el franquismo*, en *Sociedad y Utopía* 17 (2001) 93-217. Sobre la HOAC, B. LÓPEZ GARCÍA, *Aproximación a la historia de la HOAC* (Madrid 1995). Sobre Caritas J. SÁNCHEZ JIMÉNEZ, *Caritas Española, 1942-1997* (Madrid 1998).

6. EL RECONOCIMIENTO DE LA SECULARIZACIÓN “BIEN ENTENDIDA” Y EL DESCUBRIMIENTO CATÓLICO DE LA LAICIDAD (AÑOS 60 Y 70)

Las autocríticas de los 50' significaban un primer esfuerzo de diálogo con el “enemigo” o más bien con otros catolicismos tolerantes y otras formas de entender la misión pastoral, como “levadura en la masa” más que como pastoral de reconquista. Era lo que significaba en la Acción Católica la sustitución de los centros parroquiales de A.C. general por los movimientos de A.C. especializada. El método de la Revisión de Vida, típico de la nueva A.C. especializada, comenzando por un reconocimiento de la realidad (el ver), sobre el que se proyectaba una lectura evangélica (el juzgar), implicaba el reconocimiento de uno de los principios fundamentales de la doctrina del Vaticano II, el de “la autonomía de lo temporal”. Pero sobre todo era la base de un diálogo y colaboración natural con otras doctrinas y otras militancias. Implicaba por tanto, como consagró el Vaticano II, pasar de la actitud exclusivista y tolerante de la confesionalidad a otra dialogante y abierta. Paralelamente al auge de los Movimientos de A.C. especializada, la sociología religiosa acompañaba este amplio proceso de renovación pastoral y formación de nuevos clérigos.

El Vaticano II vino a consagrar para toda la Iglesia algunos de esos hallazgos pastorales que la “nouvelle theologie” y los movimientos de apostolado seglar habían ido haciendo en los años anteriores. (Se han estudiado los trabajos de los congresos internacionales de apostolado seglar de 1951 y 1957 como precedentes del Vaticano II). Por ello incluso para el catolicismo español la novedad del Concilio no fue total. Algunos sectores estaban bien dispuestos y preparados a recibir y aplicar su doctrina, pero es verdad que para la mayor parte de la Jerarquía y de la Iglesia española la nueva doctrina política del Vaticano II, especialmente la proclamación de la libertad religiosa, resultaba incomprensible y en buena medida inaceptable.

En la doctrina del Vaticano II hay dos contenidos cuya recepción y aplicación alteraría profundamente la tradicional relación Iglesia-

Estado e Iglesia-sociedad fijada en el Concordato de 1953: la libertad religiosa y el compromiso temporal al servicio de los valores democráticos. La aplicación de ambos principios implicaba una crítica profunda del modelo de Estado católico tal como lo entendía el franquismo.

La aplicación de las reformas conciliares y en concreto del principio de libertad religiosa y de la doctrina política de “*Gaudium et Spes*” significaban una revisión total de los “Principios Fundamentales del Movimiento”, y un cuestionamiento de la guerra civil como “cruzada”, es decir de las bases legitimadoras del franquismo como régimen católico por excelencia. No es de extrañar que la Jerarquía más ligada mentalmente al Régimen, y los principales mentores del franquismo mostraran su perplejidad, percibieran el peligro y trataran por todos los medios de resistir o paliar sus consecuencias. Los conflictos recurrentes que se plantean en la década 1965-75, primero con las “bases” y a partir de 1971 con amplios sectores del clero y de la Jerarquía ilustran la incompatibilidad de la nueva Iglesia conciliar con el Régimen de Franco.

Esa fue la principal y relevante aportación de la Iglesia española al proceso de transición iniciado en 1975. Preparar los caminos de la reconciliación haciendo autocrítica del “nacionalcatolicismo” y deslegitimando una de las bases principales del franquismo como estado católico modelo. Propiciando, en colaboración con otros sectores *antifranquistas* la instalación de un estado aconfesional. Se trata de una aportación, cumplida en el tiempo decisivo de la transición política, el momento constituyente de 1976-1978, pero iniciada antes de 1975, en la “pretransición”, en dos tiempos: uno desde abajo y otro institucional, que alcanza su punto culminante y también crítico en la Asamblea Conjunta (1971)²². Una aportación

²² SECRETARIADO NACIONAL DEL CLERO (ed.), *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes* (Madrid 1971), cf. ponencia 1ª; el llamamiento y compromiso con la reconciliación se concretó en la famosa conclusión 34: “reconocemos humildemente y pedimos perdón porque nosotros no supimos a su tiempo ser verdaderos “ministros de reconciliación”, que no llegó a obtener la mayoría suficiente”.

remota de los Movimientos de AC especializada, sacrificados en 1966-68; y una conversión mayoritaria de la Jerarquía española a los nuevos valores que quedaría registrada por los servicios informativos del Régimen en una amarga “radiografía del episcopado español” (1973).

7. LA LAICIDAD, UN TERRENO COMPARTIDO, UN LUGAR DE DIÁLOGO, UN TIEMPO DE PAZ: EL PACTO DEL 76-78

En las movilizaciones sociales de la transición política no reapareció apenas la vieja cuestión religiosa, ni el conflicto y la polémica clericalismo-anticlericalismo, aunque sí aparece parcialmente en el debate sobre la Constitución, en el análisis del alcance de la aconfesionalidad del Estado, y en la aprobación parlamentaria de los nuevos Acuerdos Iglesia-Estado, especialmente en la crítica socialista al acuerdo sobre educación. En los últimos años del franquismo y en los primeros de la transición apenas aparece el anticlericalismo. Algunos estudios históricos constatan su aparente y sorprendente desaparición²³. Durante la transición la izquierda tradicional no plantea o aplaza la cuestión religiosa. Tiene en el recuerdo los efectos nefastos de la política religiosa de la 2ª República, y evita caer en los mismos errores. Por otra parte ha experimentado y apreciado la colaboración de importantes sectores del clero y de la militancia católica en la lucha antifranquista. Especialmente relevante para la limpieza del viejo anticlericalismo popular ha sido el testimonio y la aportación de los militantes de la HOAC y la JOC a la recuperación del Movimiento obrero

Por su parte, del lado católico, la defensa del pluralismo político de los católicos y la renuncia consiguiente a una alternativa polí-

²³ R. CRUZ, *El anticlericalismo*, en *Ayer* nº 27 (1997) 149-180; A. BOTTI y N. MONTESINOS, *Anticlericalismo y laicidad en la postguerra, la transición y la democracia, 1939-1995*, en E. LA PARRA y M. SUAREZ CORTINA (eds.), *El anticlericalismo español* (Madrid 1998).

tica confesional exclusiva (la democracia cristiana), eliminan la clásica identificación entre conservadurismo y catolicismo, y la polarización política consiguiente. Por el contrario los estudios sociológicos constatan el peso militante y electoral de los cristianos de izquierda. Por primera vez, como ha subrayado Díaz Salazar, aparece en España una cultura política cristiana de izquierdas, que se había ido incubando en la lucha antifranquista²⁴.

Sobre estas bases y cambios mentales profundos, tanto en la cultura católica como en la laica, liberal y marxista, se construye el pacto por la laicidad contenido en la Constitución de 1978. Un pacto que a diferencia radical del de la 2ª República define un Estado aconfesional no hostil sino colaborador de la libertad religiosa, y respetuoso con la mayoría social católica. Un pacto y reconocimiento que paralelamente al texto constitucional se plasma en los nuevos Acuerdos Iglesia-Estado firmados en enero del 79, un mes después del referéndum constitucional. Un estatus aconfesional ya considerado entonces por ciertos sectores católicos críticos (Aranguren, Miret) como más critpoconfesional que propiamente aconfesional, demasiado proteccionista de los intereses de la Iglesia. Lo cierto sin embargo es que el nuevo Estado aconfesional y los nuevos Acuerdos Iglesia-Estado que sustituyeron al viejo Concordato de 1953 fueron aceptados mayoritariamente por la opinión pública y por las distintas fuerzas políticas. Sólo el acuerdo sobre la educación fue contestado por el partido socialista, fuente desde entonces de recurrentes polémicas sobre la interpretación y aplicación de dicho acuerdo en relación con la enseñanza de la religión en la escuela pública.

²⁴ R. DÍAZ SALAZAR, *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda* (Madrid 2001). Una buena recopilación reciente sobre la aportación cristiana a la lucha antifranquista en el libro colectivo J. M. CASTELLS, J. M. HURTADO, J. MARGENAT, (eds.), *De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939-1975)* (Bilbao 2005). Un estudio reciente sobre la importante aportación de J. Ruiz Jiménez y “Cuadernos para el diálogo”: J. MUÑOZ SORO, *Cuadernos para el Diálogo (1963-1976) Una historia cultural del segundo franquismo* (Madrid 2006).

Era la expresión española del pacto por la laicidad: un estadio por fin de superación del viejo conflicto clericalismo-anticlericalismo. Pero la “paz religiosa” no fue permanente.

8. NEOCONFESIONALISMO Y NEOLAICISMO, ¿VUELTA A LA CONFRONTACIÓN? (1982-2000)

Pasada la “luna de miel” de la transición, a partir de la victoria socialista en octubre del 82 reaparecen, todavía suavemente, prudentemente, signos de una nueva confrontación laicismo-catolicismo, que sólo se manifiesta con claridad en estos últimos años. Algunas críticas laicistas actuales recuerdan de nuevo los argumentos y las posiciones anticlericales de la II República, como si solo hubieran quedado aplazadas coyunturalmente en el tiempo de la transición. Por parte católica algunas condenas morales del laicismo y defensas de la ortodoxia confesional recuerdan el antagonismo cultural del tiempo de la República Y sin embargo, más allá de las apariencias la realidad social española de fines de comienzos del siglo XXI nada tiene que ver con la España rural, social y políticamente polarizada de la II República. Y por otra parte, para el mundo católico, independientemente de la lucha de interpretaciones, la doctrina del Vaticano II sobre la libertad religiosa y la autonomía de lo temporal sigue vigente y configura un horizonte cultural fundamentalmente tolerante con el liberalismo y la modernidad. De un lado parece como si desde posiciones neoconfesionales y neolaicistas se hubiera roto el pacto por la laicidad tan laboriosamente construido. Pero por otro la realidad social y mental, más o menos secularizada independientemente de las políticas gubernamentales, sugiere una vigencia natural del pacto por la laicidad más allá de la exagerada retórica de los políticos.

Un neoconfesionalismo y neolaicismo renovados parecen los responsables y la expresión de la ruptura del pacto laico de 1978. Neoconfesionalismo entendido como reafirmación de la identidad cató-

lica frente a una cierta sentida disolución de identidad y pérdida de valores. Reafirmación de la doctrina social de la Iglesia, y de una moral específica, distinta. Afirmación de identidad que de todas formas mantiene el principio de un cierto pluralismo político en el mundo cristiano²⁵.

El neolaicismo tal como se expresa en algunas políticas del PSOE y proyectos de Izquierda Unida parte de la afirmación de que el pacto constitucional de 1978 estuvo demasiado cautivo de los condicionantes (miedos) del pasado, y que en todo caso aquel pacto no refleja ya el proceso de secularización de la sociedad española. En el contexto de una revisión historiográfica y política de la transición “modélica”, se subrayan los costes “políticos” del pacto de 1976-78. Se revisa sobre todo la represión de la posguerra (ahí también se incluye el papel de la Iglesia) y se cuestiona el alcance del pacto constitucional, y los acuerdos Iglesia-Estado del 79. En ese contexto se entienden las iniciativas legales sobre el aborto, el lugar de la enseñanza de la religión en la escuela, la financiación de la Iglesia, y otras políticas morales. Para los neolaicistas en suma y aquí estaría el punto fundamental de desacuerdo, la religión es un asunto privado en el marco del Estado constitucional.

Una consideración histórica como la aquí esbozada puede ayudar a pacificar la situación y a recuperar o renovar las bases de un nuevo pacto por la laicidad²⁶. Pero ello conlleva y obliga a una mejor comprensión recíproca de las posiciones “enemigas”. El neolaicismo se puede entender como una mera revancha histórica aplazada,

²⁵ La afirmación episcopal de la identidad católica en F. SEBASTIÁN AGUILAR, *Vida religiosa y moral en la sociedad democrática española*, conferencia pronunciada en el Club siglo XXI, el 5-XII-1983; reproducida en *Iglesia Viva* 109 (1984), 49-67; cf. F. MONTERO, *La Iglesia*, en J. TUSELL (ed.), *La transición a la democracia y la España de Juan Carlos I, vol XI.II de la Historia de España Menéndez Pidal* (Madrid 2003).

²⁶ Comparto básicamente las consideraciones y propuestas contenidas en C. GARCÍA DE ANDOÍN, *Cristianismo y laicidad cara a cara*, en *Iglesia Viva*, n° 221 (2005) 49-72.

o como el ejercicio legítimo de una disidencia que sólo pudo ser afirmada fugaz y radicalmente en los años de la República, y apenas contenida por prudencia en el tiempo de la transición. El neolaicismo seguramente hay que entenderlo en el conjunto del revisionismo de la transición, revisionismo historiográfico y político. El neoconfesionalismo ha de ser entendido no como una mera vuelta al nacionalcatolicismo sino como un proceso difícil de acomodación o de digestión del Estado laico y la sociedad secularizada, de búsqueda de nuevas formas de presencia e influencia pública. Pues en la esencia misma del proyecto evangelizador cristiano está su irrenunciable dimensión pública, que no tiene porqué ser privilegiada. El neolaicismo tiene por su parte que asumir que la religión, al menos el catolicismo, no es un asunto meramente privado, lo que no significa ninguna amenaza a la consolidación de una sociedad democrática y laica²⁷.

Feliciano Montero

*Catedrático de Historia Contemporánea
Universidad de Alcalá*

²⁷ Cf. J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno* (Vitoria, 2000). Un libro desgraciadamente creo que poco leído y debatido por unos y otros.