

Concepto de Iglesia y proceso de secularización

Notas sobre España en el siglo XX

Emilio La Parra

Emilio La Parra López es profesor de Historia Contemporánea de la Universidad de Alicante.

① La simple relación de los estudios publicados en España en los últimos años que tratan más o menos directamente sobre la secularización en España sería prolija. Entre ellos se cuentan desde importantes monografías locales (por ejemplo la dedicada por M.^a Pilar Salomón Cheliz a Aragón o la de Alicia Mira Abad sobre Alicante) a visiones generales de campos relevantes, como la educación. Como referencia general, pueden verse dos volúmenes colectivos: Pedro Álvarez Lázaro (dir.), *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*, Madrid, Universidad de Comillas, 1996 y Manuel Suárez Cortina (ed.), *Secularización y Laicismo en la España Contemporánea*, Santander, Sociedad Menéndez y Pelayo, 2001. Cabe destacar la visión general que ofrece Manuel Revuelta de la secularización en España en el siglo XIX, publicada en el volumen coordinado por Álvarez Lázaro y reeditada en Manuel Revuelta, *La Iglesia española en el siglo XIX. Desafíos y respuestas*, Madrid, Universidad de Comillas, 2005, págs. 159-200.

② En un artículo que ha tenido notable influencia, Larry Shiner, «The Concept of Secularization in Empirical Research», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6 (1967), pp. 207-220 distingue seis «tipos de concepto de secularización»: a) declive del prestigio e influencia de la religión; b) exclusiva conformación de la sociedad con la realidad inmanente; c) desconexión de la sociedad y la religión, quedando relegada esta última a la esfera privada; d) asunción por parte de la sociedad de las funciones atribuidas antes a las instituciones religiosas; e) desacralización del hombre y del mundo, de manera que uno y otro sean explicados con argumentos racionales y f) paso de una sociedad «sagrada» a una «secular», en la que las decisiones están basadas en criterios de utilidad y racionalidad.

③ Enrique M. Ureña, «Modernidad y secularización», en M. Ureña y J. Prades (eds.), *Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo*, Madrid, Unión Editorial/Universidad Pontificia de Comillas, 1994, pág. 132.

El fenómeno de la secularización en las sociedades contemporáneas interesa cada vez más a los historiadores y los españoles no son excepción ①, pero presenta un buen número de problemas. Si por secularización se entiende el paso de ciertas instituciones y bienes del poder de la Iglesia al temporal, es decir, si se toma en el sentido político-jurídico que se le atribuyó en el transcurso de las negociaciones de la paz de Westfalia (1648), no existen muchas dificultades. La producción historiográfica sobre este particular, con todas sus variantes locales (en España, por ejemplo, la relativa a la desamortización) ha ofrecido resultados excelentes y parece que continuará dándonos. Ahora bien, si al concepto de secularización se le da un significado cultural, como expresión del cambio religioso en las sociedades modernas, los problemas se multiplican, sobre todo cuando el historiador trata de aplicarlo a la investigación empírica. Por una parte, porque existen varias propuestas teóricas sobre el alcance del concepto ② y el resultado de la investigación quedará afectado por el modelo que se elija; por otra parte, todavía no está resuelta la diferencia, en caso de que exista, entre lo que se entiende por secularización y otros fenómenos con los que mantiene una estrecha relación y en algunos lugares y tiempos se confunde, tales como laicización, desacralización, descristianización, desacralización o anticlericalismo.

No pretendo realizar aquí ni tan siquiera una simple aproximación a este complejo e importante asunto, que ha sido objeto de amplio tratamiento en las últimas décadas por parte, sobre todo, de los sociólogos. Tampoco me referiré a la secularización en el sentido político jurídico aludido, ni al que le atribuye el derecho canónico (paso del estado eclesiástico al laical), ni, por supuesto, al que se le ha dado en la teología, que también se ha ocupado de ello con amplitud. Mi intención es sumamente limitada y se reduce a esbozar unas consideraciones generales sobre una manera de enfocar el proceso de secularización en la España del siglo XX, a partir del concepto de secularización como característica de la modernidad, que es como creo lo entendieron los españoles a comienzos de esa centuria. Así pues, en las páginas que siguen se entenderá por secularización «el proceso de autonomización de las distintas esferas de la vida humana y social con respecto a la tutela que sobre ellas ejercía la religión» ③. Esta forma de concebir la secularización ha sido explicada por los sociólogos como resultado de un complejo desarrollo (el proceso de modernización) que comprende la racionalización de las organizaciones modernas, la autonomía creciente de instituciones y prácticas sociales respecto a la religión y la progresiva disminución de la proporción de riqueza dedicada por una sociedad a los asuntos relacionados con la divinidad. Desde esta óptica, el proceso de secularización tiene una dimensión subjetiva (el ser humano explica el mundo y su propia existencia sin el recurso a la religión, a lo sobrenatural), pero concierne esencialmente al sistema social, con implicaciones socio estructurales (retirada de la Iglesia de campos bajo su control o influencia, expropiación de sus bienes, separación de la Iglesia y el Estado, pérdida de influencia eclesiástica en la educación) y

culturales (autonomía de las ciencias, progresiva desaparición o disminución de los contenidos religiosos en el arte, en la literatura, etc.).

Desde este supuesto, en estas páginas se intenta simplemente plantear la íntima conexión entre el alcance del proceso de secularización en la España del siglo xx y el concepto de religión o, más en concreto, la forma de concebir la Iglesia católica. Existe, según los sociólogos, un estrecho paralelismo entre los múltiples conceptos de secularización y las diversas formas de entender el fenómeno religioso y me parece que en el caso de la España del siglo pasado esto es particularmente evidente.

Una pugna prolongada Hasta muy avanzada la centuria dominó un concepto de Iglesia como «sociedad perfecta» revestida de amplios derechos y facultades, y esto dotó al fenómeno de la secularización de un carácter fundamentalmente conflictivo, pero cuando con motivo del Concilio Vaticano II se transformó esa idea de Iglesia, se operó un cambio igualmente significativo en la forma de entender la secularización y se pasó del conflicto al diálogo.

Prescindiendo de matices, se puede decir que la idea de secularización como característica de la modernidad estaba muy extendida en la España de comienzos del siglo xx y mientras unos la rechazaban de plano, otros la asumían como una aspiración fundamental. En el primer caso estaba el catolicismo militante; en el segundo, las corrientes racionalistas de todo tipo y, en particular, muchos anticlericales, aunque no todos, pues en no pocas ocasiones el anticlericalismo no sobrepasaba el umbral de la mera crítica –por más dura que fuera– de los «vicios y defectos del clero»^④.

Pío Baroja publicó un artículo titulado «La secularización» el 22 de enero de 1894 en el periódico *La Justicia* que comienza con esta tajante afirmación: «La nota fundamental, el rasgo distintivo de la civilización moderna, es el laicismo». Baroja entiende por «laicismo» la supresión de la dominación teocrática y llama «secularización» al proceso histórico de reacción contra esa dominación, que explica así: «Después de un largo periodo en que fue clerical la enseñanza, el gobierno, la propiedad, la familia, el pensamiento y la conciencia, ha venido la reacción que ha secularizado la vida de los pueblos y la ha emancipado del yugo a que tantos siglos estuvo sometida». El famoso escritor no aplicaba esta circunstancia a España, sino a los países más avanzados, los «más civilizados», según su razonamiento, porque en España era incompleto el proceso de secularización. Se habían secularizado –según él– la vida política y civil, pero no las conciencias. Es decir, en España todavía se entendía al hombre como ser «sobrenatural», «de derecho divino», y concluye: «El laicismo en este sentido, que es el indicado por la ley de la historia, no se ha ensayado entre nosotros»^⑤. En otros términos, España no había entrado en la modernidad.

Baroja, que era un francófilo empedernido, es muy posible que conociera el *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* publicado entre 1880 y 1887. En la voz *laïcité*, redactada por el director de la obra, Ferdinand Buisson, se ofrece la primera exposición sistemática, según J. Baubérot, de ese concepto. Buisson considera que la laicidad es resultado del «lento trabajo de los siglos». A partir de una situación de confusión de todos los poderes y dominios y de subordinación de todas las autoridades a una autoridad única, la religiosa, las diversas funciones de la vida pública se han ido distinguiendo, separando las unas de las otras y liberándose de la tutela de la Iglesia. De esta forma, se ha desarrollado un proceso histórico que denomina *sécularisation*, que comenzó con el ejército, siguió con los funcionarios y recibió un notable impulso durante la Revolución francesa, cuando

④ Un ejemplo relevante en este sentido es el del jesuita Miguel Mir, autor de un libro de gran difusión que en su tiempo causó enorme escándalo por la rotundidad y fundamento de su crítica: *Los jesuitas de puertas adentro o un barrido hacia fuera de la Compañía de Jesús*, Barcelona, Luis Tasso, 1896. Mir fue muy contundente en su crítica, pero no hallo en su texto rasgo secularizador alguno.

⑤ Pío Baroja, *Obras completas*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1999, XVI, págs 653-655.

apareció la idea de Estado laico, que Buisson describe como un Estado neutro ante todos los cultos, independiente de los ministros de las iglesias, desprovisto de toda concepción religiosa. La función fundamental de ese Estado, según Buisson, consiste en facilitar el ejercicio de todos los derechos civiles al margen de cualquier consideración religiosa ⑥.

Con independencia de sus publicaciones, Buisson era persona conocida en España por su calidad de presidente de la Asociación Nacional de Librepensadores de Francia, con la que coincidían los españoles en los distintos congresos internacionales de esta corriente celebrados a comienzos de siglo ⑦. Así pues, sus ideas no resultaban extrañas aquí y, como se puede constatar, el paralelismo textual entre su definición de laicidad y el citado artículo de Baroja es evidente. Ahora bien, mientras el francés pone el acento en el Estado, esto es, en el proceso de diferenciación institucional, el español lo hace en el cambio del universo religioso. El matiz es importante. Para uno se trata de construir un Estado laico a partir de una base histórica determinada por la Revolución francesa con el objetivo de conseguir la plenitud en el ejercicio de los derechos cívicos; para otro, lo fundamental consiste en librarse de la teocracia, es decir, de un dominio eclesiástico que todo lo inunda, incluso el ámbito privado. La incorporación de España a la modernidad, por tanto, exigía un esfuerzo especial, pues mientras en Francia se había avanzado ya en el proceso de secularización, en España quedaba casi todo por hacer.

Si aceptamos este planteamiento –sujeto, evidentemente, a todo tipo de consideraciones– podríamos admitir que en un caso se trataría de desarrollar y completar el proceso de laicización, entendido como la diferenciación de las instituciones (comenzando por el Estado) de la institución dominante históricamente (la Iglesia), y en el otro habría además que contemplar un cambio religioso fundamental, es decir, emancipar todos los sectores de la vida humana de lo sobrenatural, en definitiva, secularizar las conciencias y la sociedad.

Al comienzo del siglo XX, quienes estaban a favor de esta empresa consideraban que el problema básico de España radicaba en el dominio aplastante en todos los órdenes de la religión o, como gustaba decir a anticlericales de la segunda mitad del siglo XIX, del estilo de Roque Barcia, y más tarde de José Nakens, en la dependencia excesiva del papado; dicho de otra forma, el obstáculo era la Iglesia. Debido a ese dominio, España no podía contarse entre las naciones poderosas del tiempo. El desastre del 98 acentuó esta percepción, pues como es sabido todo el movimiento anticlerical español responsabilizó a la Iglesia de la impotencia demostrada por España en esa coyuntura. La Iglesia era la causante de problemas concretos, como los de Filipinas, como entre otros denunció Luis Morote en un libro de éxito: *Los frailes en España* (1904), pero sobre todo lo era en general de la «debilidad» del país en comparación con otros. En la raíz de todo ello situaron al clericalismo. El mayor obstáculo para la entrada de España en la modernidad había sido y continuaba siendo el predominio del clero y si el laicismo –como afirmaba Baroja– era la nota fundamental de la civilización, para llegar a ello era preciso antes luchar directamente contra el clero. De ahí que, como ha escrito Manuel Suárez Cortina, el anticlericalismo haya sido en este tiempo en España la doctrina y actitud más efectiva hacia la secularización ⑧.

La secularización así entendida fue utilizada en la práctica a comienzos del siglo como instrumento de militancia, en sentido favorable y adverso. Determinadas corrientes, por ejemplo las asociaciones de librepensadores, hablaron de «sociedad secular» y de «secularismo» como instrumento de la lucha emprendida por ellos para terminar con el exceso de poder de la Iglesia católica y contra la interpretación sobrenatural del ser humano y del mundo que ésta intentaba imponer. Esa Iglesia, a su vez, reaccionó con una condena tajante

⑥ Cit., por Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, París, Seuil, 2004, págs. 14-15.

⑦ Pedro F. Álvarez Lázaro, *Masonería y librepensamiento en la España de la Restauración*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1985, págs. 20 ss.

⑧ Manuel Suárez Cortina, «¿David frente a Goliat?: secularización y confesionalidad en la España contemporánea», en M. Suárez Cortina (ed.), *Secularización y laicismo...*, op. cit. Págs. 9-54.

de cualquier propuesta de carácter secularizador, sin pararse en matices ni en distinciones teóricas. De esta manera, el proceso de secularización adquirió un carácter fundamentalmente conflictivo y trascendió el ámbito del debate de las ideas e incluso de las propuestas políticas programáticas para convertirse en un elemento fundamental de ruptura social y en un grave problema de conciencia para los individuos.

Tras el embate sufrido durante la revolución liberal en el siglo XIX, la Iglesia adquirió en España un acusado carácter combativo, se cerró en sí misma y acentuó un rasgo que tenía profundas raíces históricas: la doble tendencia a identificar Iglesia y religión y a confundir la Iglesia con sus ministros (los eclesiásticos). De esta manera, la calidad humana que se conoce con el nombre de «religión» quedó diluida en la práctica, pues el individuo se vio privado de capacidad en la materia. La religión era lisa y llanamente lo que establecía la Iglesia y sus ministros, sin posibilidad de otra cosa. A eso se llamó «ortodoxia» y lo contrario, cualquier desviación, era «heterodoxia». La ortodoxia exigía que la sociedad se organizara y actuara de acuerdo únicamente con los preceptos de la religión, es decir, de la Iglesia, y en consecuencia se rechazó y condenó la modernidad. En tales condiciones, cualquier propuesta de carácter secularizador resultaba opuesto a la religión, a la Iglesia y al clero (en los términos utilizados por la Iglesia era antirreligiosa, anticatólica y anticlerical).

Hasta bien entrado el siglo XX, la sociedad española, incluso los grupos dirigentes, se vio obligada a acomodarse a ese discurso de la Iglesia exclusivista y teocrático. Todo en España estaba determinado, directa o indirectamente, por la Iglesia, hasta el punto de que toda decisión o incluso cualquier propuesta que pusiera en duda lo que ella consideraba sus «derechos», aun cuando procediera de gobiernos o políticos católicos sin fisuras, era un atentado grave a la religión, como pudo constatar José Canalejas –por citar solo un ejemplo– cuando pretendió regular las congregaciones religiosas ⑩. Todo ello derivaba de un concepto de Iglesia católica basado en tres fuentes: el Concordato de 1851, el *Syllabus* (1867) o compendio de los principales errores modernos, y la doctrina del Concilio Vaticano I (1869-1870), la cual, como es sabido, asumió el episcopado español con un fervor y una fidelidad que no se registran en otros países católicos. De acuerdo con esto, se concibió la Iglesia católica –las otras se rechazan– como «sociedad perfecta» de orden sobrenatural, aunque también visible, única e indivisible, independiente de cualquier otra sociedad y no subordinada a ningún poder, infalible en lo concerniente a la fe (la verdad revelada por Dios) y también en todo aquello necesario para coadyuvar a mantener y extender esa fe, aunque desborde los límites de la revelación divina. Instituida por Dios, está dotada –como se decía en un manual muy difundido en las Universidades españolas– de todos los poderes: legisla mediante cánones y reglas, administra los sacramentos y cuantos asuntos están relacionados con la religión y juzga el fuero interno y externo de las personas, absolviéndolas o condenándolas ⑪.

Esta Iglesia tiene una organización propia jerárquica y perfectamente estructurada, basada en la distinción entre «Iglesia docente» (el clero, los pastores de los creyentes) y «discente» (los laicos o seculares, la grey cristiana). Su fin propio, la salvación de las almas, es exclusivo de ella y, por tanto, fuera de la Iglesia católica no es posible alcanzar el reino de Dios. Para cumplir su misión, la Iglesia dispone de todos los medios necesarios, espirituales y materiales, bien por sí misma, bien por su derecho a solicitar lo preciso a otras sociedades, principalmente al Estado. Es deber de éste garantizar la total libertad de las instituciones eclesiásticas en el ejercicio de sus funciones, incluso mediante la coacción; dicho de

⑩ Vid. José Andrés Gallego, *La política religiosa en España, 1889-1913*, Madrid, Editora Nacional, 1975, págs. 363 ss. y Salvador Forner Muñoz, *Canalejas y el Partido Liberal Democrático*, Madrid, Cátedra-Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1993, págs. 79-84.

⑪ Francisco Gómez Salazar y Vicente De La Fuente, *Lecciones de disciplina eclesiástica*, Madrid, Imprenta de Alejandro Gómez Fuentenebro, 1880, tercera ed., págs. 34-35.

otro modo, el brazo secular puede recurrir a la fuerza para imponer en la sociedad los mandatos de la Iglesia. Ahora bien, el principio de autonomía de la Iglesia respecto a cualquier poder excluye la confusión entre Iglesia y Estado, por ser distintos su carácter y finalidad, pero esto no conduce a la separación entre ambos, ya que el Estado está obligado a garantizar la misión de la Iglesia y debe ajustar sus decisiones a la verdadera religión. Entre Estado e Iglesia ha de existir una especie de alianza o acuerdo permanente, que se plasma jurídicamente en conciertos bilaterales (en especial los concordatos), cuya finalidad consiste en asegurar los derechos que corresponden a la Iglesia como institución divina para cumplir su misión evangelizadora. Así pues, los medios proporcionados por el Estado no son «privilegios» o concesiones graciosas del poder civil, sino el ejercicio de una facultad propia de la Iglesia para cumplir su misión. En esta categoría se incluyen los recursos económicos para mantener culto y clero, la enseñanza religiosa en las escuelas, el valor civil del matrimonio canónico, la prohibición del divorcio en la legislación estatal, etc. La colaboración entre Iglesia y Estado es óptima cuando éste se declara católico y, además de mantener la unidad religiosa de la nación, impide el ejercicio de cualquier confesión distinta a la católica, única verdadera. A principios de siglo, la jerarquía eclesiástica española y los medios más ortodoxos concibieron esta situación como la mejor garantía para asegurar la misión de la Iglesia y, al mismo tiempo, la consideraron una necesidad cívica para España. A su juicio, la confesionalidad católica era la base y el fundamento último de unión de los españoles, pues a partir de la idea de que el principio básico de convivencia en España no era de carácter cívico-político, sino religioso, concluían que lo católico era lo constitutivo del Estado español y aun de la propia condición de españolidad, como dijo en frase muy repetida Menéndez y Pelayo ①.

Esta forma de entender la Iglesia, difundida de muy diversas maneras por la jerarquía eclesiástica en sermones, pastorales, catecismo, escritos de toda índole e, incluso, en discursos parlamentarios, conducía directamente a la sacralización de la sociedad y adquiría una dimensión totalizadora a la hora de aplicarla a cualquier situación, tanto en el terreno práctico, como en el teórico. La obligación del español hacia la Iglesia era completa, superior incluso a la de la patria. El papa León XIII, cuyas decisiones no siempre fueron bien acogidas por la jerarquía eclesiástica española debido a su apertura política, fue muy explícito en este sentido en su encíclica *Sapientiae christianae* (1890): «... si por ley de naturaleza se nos manda señaladamente amar y defender la patria en que nacimos y fuimos recibidos a esta presente luz, hasta punto tal que el buen ciudadano no duda en afrontar la muerte misma en defensa de su patria; deber mucho más alto es el de los cristianos hallarse en la misma disposición de ánimo para con la Iglesia (...) Debe, pues, ser amada la patria...; pero es menester que nos sea más cara la Iglesia, a quien debemos la vida del alma que ha de permanecer perpetuamente; pues justo es anteponer los bienes del alma a los del cuerpo y mucho más santos son nuestros deberes para con Dios que para con los hombres» ②.

Las aplicaciones prácticas que se extraían de este tipo de tesis eran infinitas. Por ejemplo, el citado manual universitario de Disciplina Eclesiástica exponía el siguiente principio que considera «obvio y admitido»: «Es un error grave querer reducir a la Iglesia a tener potestad solamente sobre las cosas espirituales, y negársela absolutamente sobre las temporales: es indudable que si el Estado no tiene atribución ninguna sobre el espíritu, en cambio tiene sobre las cosas meramente temporales y corporales más que la Iglesia; pero debe respetar el derecho de ésta, no sólo en las espiritualizadas y mixtas, sino también en las

① José M.^a Rovira Belloso, «Conceptos eclesiológicos fundamentales», en *Iglesia y sociedad en España, 1939/1975*, Madrid, Editorial Popular, 1977, págs. 315-352.

② Enrique Denzinger, *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1963, pág. 450.

meramente temporales, que necesite para la consecución de sus altísimos fines, sin perjuicio del Estado» 13 Huelga cualquier comentario para constatar que nada escapaba al dominio de la Iglesia, pues resulta difícil poner coto a las «cosas espiritualizadas y mixtas» y a las «temporales» que precisara para el cumplimiento de sus fines.

Esta doctrina quedaba ampara por la confesionalidad católica del Estado declarada por la Constitución vigente, aprobada en 1876, y por los acuerdos entre España y la Santa Sede (Concordato de 1851), texto este último al que sistemáticamente se acogían los obispos de finales del siglo XIX y principios del siguiente cuando sentían menoscabados sus «derechos». El artículo primero de este Concordato –que, por lo demás, tuvo una vigencia de un siglo– era determinante en este sentido. Más allá del reconocimiento constitucional del catolicismo como religión del Estado, hacía una declaración de confesionalidad tajante: la religión católica «se conservará siempre en los dominios de S. M. C. *con todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar según la ley de Dios y lo dispuesto por los sagrados cánones*» [el subrayado es mío]. Este exclusivismo teocrático quedaba reforzado y desarrollado en el resto del articulado, en particular en los tres siguientes. En el segundo se establecía que la educación, en todos los niveles y en todo tipo de centros, «será en todo conforme a la doctrina de la misma religión católica». En el tercero y cuarto se reconocía la independencia de los eclesiásticos, quienes no podrán ser molestados por nadie «bajo ningún pretexto en cuanto se refiere al cumplimiento de los deberes de su cargo», antes al contrario, las autoridades civiles debían prestarles total apoyo, sobre todo cuando obispos y párrocos «hayan de oponerse a la malignidad de los hombres que intenten pervertir los ánimos de los fieles y corromper sus costumbres».

Si unimos a lo anterior la condenación de los «errores modernos» contenida en el *Syllabus* se dibuja una situación en la que cualquier propuesta de carácter secularizador estaba teñida de connotaciones negativas y abocaba al conflicto. Sin embargo, la española era a principios del siglo XX una sociedad plural que avanzaba, a pesar de todas las trabas, hacia lo que se ha caracterizado como la modernidad. El sistema político estaba fundado en principios liberales, las ideas anarquistas y socialistas habían alcanzado un notable arraigo hasta dar lugar a sólidas organizaciones sindicales y políticas y, junto a la proliferación de partidos republicanos, se organizaron diferentes asociaciones que, cuando menos, ponían en duda la hegemonía de la Iglesia en España, tales como la masonería, el krausismo, círculos racionalistas de todo tipo, sociedades de librepensadores, ligas anticlericales, etc. Rasgo común de estos sectores fue su deseo de avanzar en el proceso de secularización abierto durante el siglo anterior, lo cual consideraron perentorio tras la crisis de 1898.

Durante los primeros decenios de la centuria, el programa secularizador puso el acento en la laicización del Estado –ello conducía, según las posturas más avanzadas, a su separación de la Iglesia y a la garantía de la libertad de conciencia–, el sometimiento de las congregaciones religiosas a la reglamentación estatal y la secularización de cementerios y del matrimonio, pero, sobre todo, subrayó la necesidad de disminuir el control eclesiástico sobre el sistema educativo. Las propuestas en esta dirección fueron muy diversas, según su procedencia política o ideológica, y, a tenor de lo dicho sobre la confusión entre la Iglesia y sus ministros, era inevitable que casi siempre estuvieran teñidas de anticlericalismo. Como consecuencia, el choque con la Iglesia alcanzó una dimensión considerable, si bien los avances logrados por los partidarios de la secularización fueron escasos, a pesar de que en algunos aspectos, como el de la educación –el mejor estudiado–, se ofrecieron sólidas alternativas renovadoras desde la Institución Libre de Enseñanza, la Escuela Moderna, la Escuela Nueva y otros proyectos.

El conflicto, que fue la nota dominante, se manifestó en distintos planos y fundamentalmente podríamos resaltar los siguientes:

Entre la Iglesia y el Estado. La Iglesia pretendió influir sobre el Estado, mientras éste intentó laicizarse y, además, nunca abandonó los procedimientos de signo regalista, cuestión esta última que nos conduciría a otro tipo de consideraciones de las que ahora prescindimos, pero que evidentemente complicaron la situación.

En el seno de la propia Iglesia, entre los católicos dispuestos –con todas las matizaciones y salvedades que se desee– a aceptar el liberalismo y los que lo rechazaban de plano, enfrentamiento no mitigado a pesar de la carta *Inter católicos* (1906) de Pío X, en la que se abogaba por «la tesis del mal menor»: los católicos debían participar en las instituciones liberales y en las elecciones, aunque siempre a favor de quienes mejor defendieran los «derechos» de la Iglesia.

Entre los ciudadanos y el clero, pero dado que este último asumió, como en ningún sitio, la representación de la religión, el conflicto social sobrepasó el ámbito del anticlericalismo, convirtiéndose en conflicto religioso.

República y secularización

Con la Segunda República se dio un giro espectacular debido, por una parte, a las medidas secularizadoras emprendidas desde el Estado y, por otra, al significado que en los medios de opinión católicos más influyentes (lugar destacado ocupó el periódico *El Debate*) se atribuyó al ascenso al poder de los señalados en los decenios anteriores como los principales enemigos de la Iglesia, sobre todo el socialismo. Además, en la sociedad española se generalizó un ambiente de hostilidad a la Iglesia, de marcado signo anticlerical, por considerarla contraria a la República y a los cambios esperados del nuevo régimen. Durante la Restauración, la Iglesia había perfilado cada vez con mayor nitidez un discurso favorable al mantenimiento del orden burgués capitalista: armonía social entre clases –en la línea de la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII–, patria, familia y propiedad privada. Para garantizar la defensa de este orden, la Iglesia había estrechado sus lazos con la burguesía acomodada, el ejército y la monarquía. Así pues, para cuantos pusieron esperanzas en la capacidad transformadora de la República y, de forma especial, para la masa de campesinos y obreros menos favorecidos, la Iglesia era, casi por definición, adversario declarado o, al menos, un serio obstáculo a superar y en los medios políticos e intelectuales se pensó que había llegado el momento oportuno para resolver el problema del clericalismo, es decir, para imprimir un giro hacia la modernización de España. Todo esto implicaba la transformación del concepto de Iglesia como «sociedad perfecta», empresa que, como sucediera en el siglo anterior durante el proceso revolucionario liberal, únicamente podía ser acometida desde las instancias estatales, de modo que durante el primer bienio de la República se desarrolló una política que bien puede ser calificada –como hace Callahan¹⁴– de regalismo extremo, aunque sus resultados prácticos no respondieron a las expectativas abiertas.

La República no pretendió –como tampoco los revolucionarios liberales– acabar con la religión y con la Iglesia Católica, pero intentó sentar las bases para la secularización del Estado y de la sociedad española. Por primera vez en la historia constitucional española, la Constitución republicana (1931) no hacía mención expresa de la religión católica, lo cual, por sí mismo, fue interpretado en los medios católicos más ortodoxos como declaración de guerra a la Iglesia. A partir del principio de separación entre Iglesia y Estado, el articulado constitucional, muy prolijo en la materia (en exceso, según Ortega y Gasset y otros intelectuales

¹⁴ William J. Callahan, *La Iglesia Católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica, 2002.

tuales, que consideraban impropio de una Constitución entrar en detalles), declaraba la libertad de conciencia y de religión, consideraba las confesiones religiosas sin distinción «asociaciones, sometidas a una ley especial», preveía la supresión del presupuesto destinado a mantener el culto y el clero, establecía la secularización de los cementerios, fijaba una serie de condiciones a las órdenes regulares y determinaba la previa autorización del gobierno para celebrar manifestaciones públicas de culto. El desarrollo legislativo y reglamentario de la Constitución durante el primer bienio republicano abundó en esta dirección y en particular puso el acento en la disminución de la enseñanza de la religión y en el control estatal de las finanzas y del patrimonio de la Iglesia.

La República, en suma, emprendió un camino que abocaba a la destrucción de los privilegios económicos y jurídicos de la Iglesia. Por otra parte, las manifestaciones anticlericales (la más escandalosa, la quema de iglesias en mayo de 1931) y las muchas decisiones de signo secularizador adoptadas por el gobierno y por los municipios produjeron la sensación en los medios católicos de que los republicanos deseaban acabar con el catolicismo. La famosa frase de Azaña («España ha dejado de ser católica») fue aireada hasta la saciedad, sacada de contexto, para corroborar esta opinión. De nuevo, la Iglesia era mártir, como durante la revolución liberal, estaba perseguida por ateos, impíos y revolucionarios. Poco importa que esto no correspondiera a la realidad, pues la Iglesia continuó su actividad en todos los órdenes y el culto no se vio afectado, la enseñanza de la religión prosiguió en las escuelas a pesar de ciertas circulares restrictivas emanadas del Ministerio de Instrucción Pública ¹⁵ y los católicos dispusieron de plena libertad para organizarse políticamente y actuar como grupo de presión a través de Acción Nacional (luego llamada Acción Popular) y poco después de la CEDA, confederación de la derecha católica que surgió con el beneplácito y apoyo de la jerarquía eclesiástica. La CEDA no consiguió el histórico propósito de unir políticamente a todas las fuerzas católicas (fuera de ella quedaron otras formaciones del mismo signo, como Renovación Española, Comunión Tradicionalista, el Partido Nacionalista Vasco, Unió Democràtica de Catalunya), pero cuando ganó las elecciones en 1933 hizo mucho desde el gobierno por desvirtuar las reformas emprendidas durante el bienio anterior.

Durante la República, en fin, se aceleró el proceso de secularización, pero como ha advertido Julio de la Cueva esto resultó más espectacular en los textos legislativos y en las disposiciones gubernativas que en su aplicación práctica, si bien dio como resultado la completa laicización del Estado y fue considerable el retroceso de la Iglesia y la religión en la sociedad y en las conciencias. La tendencia se acentuó al estallar la guerra civil. En la España republicana se identificó de forma espontánea a la Iglesia y la religión con el enemigo y se generalizó una mentalidad desacralizadora que se tradujo en la secularización de la vida pública, extremo al que no pretendió llegar la legislación republicana ¹⁶. Las actuaciones en este sentido fueron múltiples: asesinato de forma indiscriminada de clérigos, destrucción de símbolos y edificios religiosos, destino de los templos a fines profanos, comisión de actos de sacrilegio, parodia de misas y procesiones, práctica de la blasfemia intencionada, exclusión del lenguaje con evocaciones sacras (lo más representativo fue la sustitución del tradicional «adiós» por «salud»), supresión de nombres de santos o divinidades del callejero y de la topografía, reducción del culto a la clandestinidad o, directamente, eliminación del mismo (con frecuencia, por necesidad, dada la carencia de clérigos y de lugares sagrados) y, en suma, interpretación de cualquier acto o ejercicio piadoso

¹⁵ Para constatar de qué forma continuó vigente la enseñanza de la religión en la escuela es muy útil recurrir a los estudios locales. Vid., por ejemplo, Mónica Moreno Seco, *Conflicto educativo y secularización en Alicante durante la Segunda República*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1995.

¹⁶ Julio De La Cueva, «Políticas laicista y movilización anticlerical durante la Segunda República y la Guerra Civil», en M. Suárez Cortina (ed.), *Secularización y laicismo...*, op. cit., págs. 271-279.

como provocación contrarrevolucionaria, en la terminología común de la época, como «fascista». Según escribió Andreu Nin en *La Vanguardia* (8-8-1936), el problema histórico de la Iglesia había quedado resuelto yendo a la raíz: «hemos suprimido los sacerdotes, las Iglesias, el culto»¹⁷.

¹⁷ Cit. por Manuel Delgado, *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*, Barcelona, Humanidades, 1992, pág. 154.

Apogeo del nacional-catolicismo La activación del proceso de secularización durante la guerra –que puede ser entendido como un conjunto de actuaciones desacralizadoras– no dejó de ser un hecho extraordinario, de corta duración, acaecido en circunstancias excepcionales. Sin embargo, en cuanto finalizó el conflicto, dio pie a una política de signo radicalmente contrario, cuya intencionalidad se puede sintetizar con la frase del cardenal Gomá: «Ni una ley, ni una cátedra, ni una institución, ni un periódico fuera o contra Dios y su Iglesia en España»¹⁸. En el marco del nacional-catolicismo se identificó secularización con desacralización y el Estado y la Iglesia, en «íntima trabazón» –como dijera el cardenal Herrera Oria–, trataron de contrarrestar el proceso mediante la puesta en práctica de un conjunto de actuaciones destinadas a «recristianizar España». Esto significaba no sólo la imposición del dominio de la Iglesia en todos los campos, sino también el fin del Estado laico, pues se sostenía que la autoridad civil, como la religiosa, ambas perfectas en su ámbito, procedían de Dios, principio que para recuerdo permanente de los españoles quedó bien reflejado en la leyenda de las monedas de curso legal de la época: «Francisco Franco, caudillo de España por la gracia de Dios».

¹⁸ Cit. por José Sánchez Jiménez, «De la inflación religiosa al proceso de secularización. La perspectiva de la Iglesia en la época franquista», en M. Suárez Cortina (ed.), *Secularización y laicismo...*, op. cit., pág. 303.

El concepto negativo de secularización empezó a ser revisado por la propia Iglesia con ocasión del Concilio Vaticano II, cuya *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* (*Gaudium et Spes*, 1965) hacía un explícito llamamiento al diálogo de los católicos con las realidades humanas y al reconocimiento de los valores cívicos e individuales. El Vaticano II sustituyó el concepto de Iglesia como «sociedad perfecta» por el de «pueblo de Dios». En la constitución dogmática del Concilio sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*, 1964) se declaraba que la Iglesia «es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano». Sigue entendiéndose como sociedad visible y espiritual a un tiempo, dotada de una estructura jerárquica a cuyo frente está el papa y los obispos, pero ahora se pone el acento en su carácter de medio para conseguir la unidad de los hombres con Dios. La Iglesia deja de ser la salvación ella misma, para pasar a ser, debido a su carácter sacramental, un medio para conseguir esa salvación. Además, la pertenencia a la Iglesia no es producto de coacción, sino un acto voluntario de los individuos que están dispuestos a integrarse en una comunidad (comunidad de fe, pueblo de Dios). Cada miembro de esta comunidad tiene una misión evangelizadora que cumplir en diálogo con los no católicos y con el mundo (la novedad, respecto al concepto anterior de Iglesia es más que notable) y, en consecuencia, el Concilio reconoce un papel activo a los laicos, quienes pierden su condición de meros subordinados de los eclesiásticos. En su actuación la Iglesia ha de seguir el ejemplo de Jesucristo y «aunque en el cumplimiento de su misión necesita recursos humanos, no está constituida para buscar la gloria de este mundo, sino para predicar la humildad y la abnegación incluso con su ejemplo» (*Lumen Gentium*, cap 1, 8) ¹⁹.

¹⁹ Concilio Vaticano II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid, BAC, 1966.

A tenor de esta doctrina, en los ambientes pro conciliares españoles se operó un cambio en la forma de entender la secularización. Ya no era rechazable en sí, algo opuesto de manera frontal al catolicismo, sino un «problema cultural» que suponía una manera diferente de entender al hombre y su misión en el mundo, según la Declaración de la

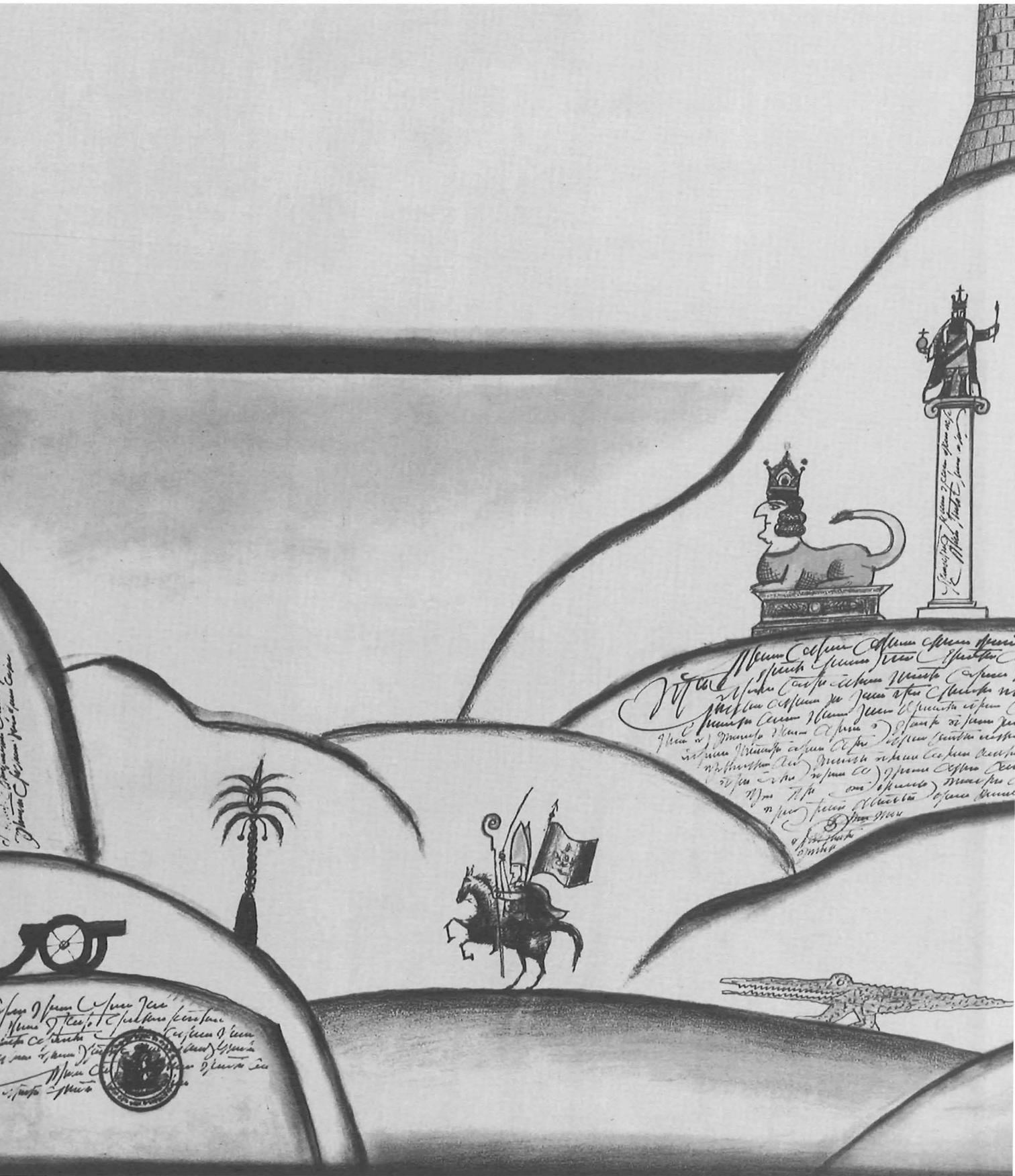
⑩ Este Instituto editó varios textos en los que se ofreció una nueva visión, no conflictiva, de la secularización, por supuesto desde una mentalidad claramente católica. Véase, en especial, su *Boletín Interno*, n.º 1, 1970, dedicado de forma monográfica a la secularización, donde se recogen diferentes puntos de vista de estudiosos—fundamentalmente sociólogos—extranjeros comentados por españoles.

Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes (Madrid, 1971). A partir de esta nueva actitud surgieron en el seno de la Iglesia grupos de estudio (entre ellos destacó el Instituto Fe y Secularidad, creado en 1967) ⑩ con el propósito de abrir a la Iglesia a la realidad del tiempo presente, como entonces se dijo. Al mismo tiempo, al final del franquismo se hicieron esfuerzos desde posiciones distintas a la Iglesia por superar el conflicto histórico entre una Iglesia cerrada a la realidad inmanente y una sociedad cada vez más plural como consecuencia del desarrollo económico y del cambio cultural y político que se estaba operando. El X Congreso del PSOE (Toulouse, 1967) declaró: «El socialismo es laico y no liga su doctrina y su acción a lo trascendente, pero no es antirreligioso». Por otra parte, desde el PCE surgieron múltiples iniciativas para acercar al mundo obrero e intelectual a la Iglesia y se subrayó la dimensión de ésta como asamblea ocupada en la suerte de los pobres. Del conflicto se pasó al diálogo.

¿Un problema superado? Una vez desaparecido el franquismo, se ha acelerado el proceso de secularización en España. Los estudios sociológicos empíricos referidos al final del siglo XX coinciden en señalar una doble realidad: por una parte persiste una gran influencia de la religión en el orden simbólico y ético de la sociedad y un alto nivel de religiosidad institucional, pero, por otra, el Estado se ha laicizado y es palpable la mentalidad claramente secularizada de amplios sectores sociales, así como la tendencia a la privatización de la religión. Los españoles, incluso los que se declaran católicos, aceptan a título individual determinados hechos y valores seculares rechazados por la jerarquía eclesiástica (por ejemplo, el divorcio, el aborto y los métodos anticonceptivos), se ha operado una clara emancipación y diferenciación respecto a la Iglesia de las instituciones sociales y se asume con normalidad la pluralidad religiosa garantizada por la Constitución de 1978.

Sin embargo, el conflicto no ha desaparecido por completo. Frente al proceso de secularización se manifestaron al final del siglo XX dos posturas. Una lo interpretó de forma positiva, como resultado de la evolución histórica, que no implica necesariamente negación de la religión, aunque no se excluye tal posibilidad. Otra fue —y lo sigue siendo en los inicios del siglo XXI— la de la jerarquía de la Iglesia católica española, que mantiene un discurso alarmante ante la generalización del proceso, con tendencia —como se refleja en el uso intencionado del lenguaje— a interpretarlo en sentido negativo. Una muestra entre muchas de esto último es el discurso del cardenal Suquía ante la Asamblea Plenaria del Episcopado en 1988, donde aludía al «secularismo militante de una cultura no laica, sino laicista. Este secularismo militante dispone del poder... y está convencido de que la dimensión moral y religiosa del hombre es un obstáculo para la realización de su proyecto moderno de sociedad» ⑪. Con la referencia al «secularismo» Suquía rompía toda una línea de diálogo abierta por el Vaticano II y no hacía otra cosa sino revivir los esquemas del conflicto de tiempos pasados. Conflicto que, al parecer, se está acentuando en nuestros días. A juzgar por sus declaraciones en documentos oficiales y en los medios de comunicación (algunos controlados directamente por la Iglesia), la jerarquía eclesiástica no sólo no está dispuesta a perder su control sobre la sociedad, sobre todo mediante la educación, sino además pretende determinar el ejercicio de ciertos derechos humanos, en particular los que se refieren a la vida sexual de los individuos, campo éste —como siempre han subrayado los anticlericales— especialmente cultivado por el clero. El recurso a la manifestación callejera recuerda muchas de las actuaciones de la época en que se concebía la Iglesia como sociedad perfecta.

⑪ Cit. por Juan González-Anleo, «La religiosidad española: presente y futuro», en Olegario González de Cardedal (ed.), *La Iglesia en España. 1950-2000*, Madrid, PPC.



Handwritten text in the left margin, partially cut off.

Large block of handwritten text in the middle right section, written in a cursive script.

Handwritten text in the bottom left corner, surrounding a circular seal.

Vertical handwritten text on the column supporting the king figure.

