

tegrar el derecho histórico de la región sino a ayudar en la construcción de su nuevo derecho autonómico. A lo largo de todas sus páginas se han hecho alusiones a deficiencias, carencias o imperfecciones de la regulación estatutaria. Atiéndase a estas alertas, pero sobre todo, utilícense en la nueva tarea con coherencia las categorías de derecho constitucional autonómico, que los editores de esta obra han presentado y analizado con penetración y sabiduría.

Juan José Solozábal Echavarría

CAROLYN P. BOYD (ed.): *Religión y política en la España contemporánea*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007, 305 págs.

En octubre de 2005, tuvo lugar en Madrid, bajo el patrocinio del Centro de Estudios Políticos y Constitucionales y de la Universidad de California, Irvine, un coloquio internacional sobre religión y política en la España contemporánea. Las valiosas intervenciones de renombrados historiadores, favorecidas por un método de trabajo muy atractivo (breve presentación de cada una de las ponencias, ya que previamente se pusieron a disposición de los participantes, y generosa puesta en común a renglón seguido), suscitaron intensísimos debates que, sin duda, contribuyeron a mejorar los textos inicialmente presentados y ahora recogidos en un volumen de idéntico título coordinado por la profesora Carolyn P. Boyd. Los estudios de Inmaculada Blasco, Jordi Canal, William J. Callahan, Julio de la Cueva, Giuliana Di Febo, Feliciano Montero, Benoît Pellistrandi, Pamela Radcliff, Ismael Saz, Manuel Suárez Cortina, Mary Vicent y de la propia Carolyn P. Boyd incorporan un análisis interdisciplinar de las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica y del papel de los símbolos, rituales y mitos en los movimientos populares religiosos y sociales de la España contemporánea, que, amén de poner de manifiesto la complejidad del objeto de investigación, ayudan a comprender cómo la Iglesia católica ejerció su autoridad ideológica en los ámbitos social y cultural y cuál fue la respuesta frente a esa autoridad.

El objetivo común de esta serie de trabajos es estimular la investigación *lato sensu* de las relaciones entre religión y política. Desde lo que se ha dado en llamar la *politización de la religión* hasta la interacción mutua de las culturas religiosa y política, pasando por el papel de la Iglesia y de la *cuestión religiosa* en la construcción de identidades cívicas y en las denominadas *políticas de la memoria*. Se trata de reflexionar en torno a la decisiva importancia de lo religioso en la explicación del entero modo de vida de la sociedad española contemporánea, de un todo, complejo, que incluye conocimientos,

creencias, identidades, leyes, costumbres y otros hábitos y a lo que, desde una perspectiva predominantemente política, Ortega llamase el *Estado Eclesiástico* o Fernando de los Ríos el *Estado Iglesia*.

* * *

Cuando en España se produce la oportunidad para la implantación de un Estado liberal y laico no existe una tradición de pluralidad religiosa, de distanciamiento entre trono y altar, sino justo lo contrario. Mientras Bayle o Locke defienden la libertad religiosa vinculada al pactismo como visión de Estado y al pragmatismo como conducta ventajosa (1), entre nosotros actúa el Santo Oficio dentro de una sociedad idealmente construida sobre los principios de la Contrarreforma. *Lo español*, desde el III Concilio de Toledo, era la defensa de la fe católica por el poder político. Las aportaciones de Benoît Pellistrandi, Jordi Canal y Carolyn P. Boyd ponen muy claramente de manifiesto como en la España contemporánea el discurso oficial defenderá una imagen del pasado histórico ligada a lo católico y cómo éste se convierte en un pilar de la identidad nacional. La España católica (2).

El liberalismo de Cádiz, decidido en el empeño por la defensa de algunos de sus principios, fue, sin embargo, en el terreno de la relación con la Iglesia católica, un liberalismo apócrifo. Valía la pena distanciarse de los absolutistas y quienes les apoyaban por muchas razones, pero no por una cuestión meramente teórica. El resultado fue una estrechísima vinculación entre el Estado y la Iglesia que sacrificó la implantación de la libertad religiosa al reconocimiento de una confesionalidad sociológica y, por ende, sustantiva. En sentido sociológico, la confesionalidad de la Constitución de 1812 vino a representar el hecho concreto de un país en el que la gran mayoría o unanimidad práctica de sus miembros convenía en la profesión de la religión católica. Se vino a constatar que los principios éticos, morales y sociales de esa religión habían influido y seguirían influyendo en la conformación del patrimonio ético y cultural de la población. Pero en ello no consistió la confesionalidad en sentido estricto de nuestro primer Estado liberal. La confesionalidad sustancial tuvo lugar cuando los poderes públicos, en su actividad ordenadora de la sociedad civil, admitieron los principios dictados por la religión católica sobre la construcción del orden temporal, adaptando las es-

(1) A. BARRERO ORTEGA, «Origen y actuación de la libertad religiosa», *Derechos y libertades*, 9, 2000, págs. 93-121.

(2) J. ÁLVAREZ JUNCO, *Mater dolorosa: la idea de España en el siglo XIX*, Madrid 2001; C. P. BOYD, *Historia Patria: Politics, History and National Identity in Spain, 1875-1975*, Princeton, 1997.

estructuras temporales a sus exigencias éticas y morales e incorporaron a su propio ordenamiento las instituciones sociales de carácter religioso.

En el curso del debate que conduciría a la aprobación del famosísimo artículo 12 de la Constitución, el obispo y diputado asturiano Pedro Inguanzo y Rivero resumiría con acierto el sentir mayoritario: la religión católica es la «ley primera y antigua fundamental del Estado, que debe subsistir perpetuamente, sin que alguno que no la profese pueda ser tenido por español, ni gozar los derechos de tal» (3). El Estado liberal no logra implantar la libertad religiosa, ni siquiera la tolerancia (4). El tolerantismo revelaba debilidad, tibieza en la fe, fenómeno extranjero. Y quien no estuviese de acuerdo no era español: Inguanzo *dixit*. Una de las llamadas *leyes fundamentales* (5) de la Monarquía y la Nación, su religión católica, quedaba incorporada a la nueva Ley Fundamental, de suerte tal que la religión no era cosa de cada individuo, sino que el titular de la religión, quien la profesa, es la Nación, el sujeto colectivo titular de la soberanía, capaz por lo mismo de protegerla legalmente y de prohibir el ejercicio de cualquier otra. La Constitución atribuye la facultad de optar en materia religiosa a la Nación, sin que al sujeto individual, al ciudadano, se le reconozca derecho alguno para contestar esa decisión. Para nuestros primeros liberales el espíritu laico es una fábula producida por el reformismo agnóstico y el Estado, en cuanto humanidad del hombre, debe contener en sí la religión, ocuparse de la fe del pueblo y favorecer el culto religioso. En Cádiz la religión es más *derecho objetivo o presupuesto político* de la Nación que derecho subjetivo (6). Así, pues, la ética de unos creyentes, que es una ética privada, se convierte en ética pública para todos los ciudadanos.

* * *

A pesar de que bajo la vigencia de las Constituciones doctrinarias de 1837 y 1845 la relación entre el Estado y la Iglesia católica se vió afectada por la política desamortizadora de los gobiernos liberales-progresistas y moderados (7), el férreo compromiso entre poderes se renovó en lo fundamen-

(3) Diario de Sesiones, día 2 de septiembre de 1811, págs. 1745-1746.

(4) En torno a la distinción entre tolerancia y libertad religiosa, A. BARRERO ORTEGA, *Modelos de relación entre el Estado y las Iglesias en la historia constitucional española*, Cádiz, 2007.

(5) Sobre el concepto de ley fundamental, F. TOMÁS Y VALIENTE, «Génesis de la Constitución de 1812. De muchas leyes fundamentales a una sola Constitución», *Anuario de Historia del Derecho Español*, LXV, Madrid, 1995, págs. 13-126.

(6) B. CLAVERO SALVADOR, *Los derechos y los jueces*, Madrid, 1988, pág. 62.

(7) Por todos, F. TOMÁS Y VALIENTE, *El marco político de la desamortización en España*, Barcelona, 1971.

tal. Por un lado, era necesario comprometer a la Iglesia con el régimen liberal-doctrinario, de modo que abandonara veleidades carlistas. Por otro lado, era negociable una compensación política, que afianzara su papel de institución poderosa dentro de la sociedad española de mediados del siglo XIX, y económica, a modo de dotación de culto y clero. Y todo ello en el bien entendido de la negativa respecto a cualquier género de libertad religiosa individual. La Constitución de 1845 (8) reiteró, con más firmeza que la de 1837 (9), la confesionalidad católica de la Nación española y confirmó la obligación del Estado de mantener los gastos de culto y clero. Aunque en términos menos rotundos a los utilizados por el constituyente de 1812, uno y otro texto mantenían la confesionalidad sustancial del Estado, compatible con una cierta *tolerancia de cultos*, es decir, el reconocimiento expreso o tácito del derecho a la libre profesión de su fe a los fieles de religiones distintas a la oficial en un ámbito estrictamente privado. Aclárese, en todo caso, que la aplicación del principio de tolerancia al terreno de las creencias religiosas no significaba un igual trato ante la ley de los diversos grupos confesionales, sino simplemente el reconocimiento de un reducido margen de libertad para los diversos cultos con vistas a hacer factible la vida de sus adeptos en el seno de la comunidad. Los textos constitucionales más representativos del doctrinarismo político consagraron la tolerancia de cultos en una sociedad donde existía una Iglesia de Estado que ostentaba, en principio, la posibilidad de imponer coactivamente, por sí misma o mediante el gobierno secular, sus prescripciones dogmáticas, pero que, por distintas razones, renunciaba a ello. La tolerancia de cultos como concesión graciosa desde la verdad (10).

Con todo, el verdadero pacto se cerró con la firma del Concordato de 1851. La mera firma ya suponía el reconocimiento de Isabel II como reina y el abandono de posibles preferencias carlistas. Por otra parte, la Iglesia accedía al saneamiento de las ventas de los bienes eclesiásticos desamortizados. A cambio, se le devolvían los bienes de su pertenencia que estuvieran en poder del Gobierno y que no hubieran sido enajenados y se cuantificaba el monto anual de la dotación para gastos del culto. Además, y según lo dispuesto en el artículo 2, la instrucción en las Universidades, colegios, seminarios y escuelas públicas o privadas de cualquier clase había de ser conforme a la doctrina de la religión católica, de modo que el Estado se comprometía a

(8) Art. 11.

(9) Art. 11.

(10) A. BARRERO ORTEGA, *Modelos de relación entre el Estado y las Iglesias en la historia constitucional española*, cit., págs. 52 y ss.

no poner impedimento alguno a los obispos y demás prelados diocesanos para que pudieran velar por la pureza de la doctrina de la fe y de las costumbres, así como por la educación religiosa de la juventud «aun en las escuelas públicas». El silencio constitucional en torno a la libertad religiosa y el derecho a la educación se completó con este importantísimo precepto concordatario. Ante una censurable dejación de funciones por parte del Estado, la Iglesia se arrogó en régimen de monopolio la titularidad de la libertad de enseñanza, en especial de la primaria e intermedia.

* * *

El tratamiento otorgado por la Constitución de 1869 a la libertad religiosa y a la *cuestión religiosa* fue, en cierto sentido, decepcionante y confuso. Teniendo en cuenta los términos del Manifiesto de 25 de octubre de 1868 del entonces Gobierno Provisional, cabía esperar un pronunciamiento abierto y claro de laicismo estatal y de libertad en materia de conciencia y religión. Sin embargo, el pragmatismo político de la coalición monárquico-democrática (progresistas, demócratas y unionistas), mayoritariamente representada en la Comisión de Constitución y en las Cortes, condujo a la aprobación de una fórmula de compromiso (11). Por un lado, se admitía de forma hipotética y tímida la libertad de cultos y, por otro, se asumía la obligación de mantener el culto y clero católicos como se venía haciendo desde 1837.

Comoquiera que sea, no hay duda de que el artículo 21 de la Constitución de 1869 significó en el terreno de las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica un paso cualitativo importante hacia el distanciamiento. Ciertamente es que en él no se consagra explícitamente la separación de esferas, pero no lo es menos que el propósito de la Comisión Constitucional fue establecer lo que Eugenio Montero Ríos denominara una *separación imperfecta* o *incompleta* (12) a través de la supresión de la confesionalidad sustantiva recogida en la Constitución de 1845, aunque modulada por la renovación de la dotación de culto y clero. Una causa histórica, la desamortización, tuvo que ser atendida, sin que ello implicara la existencia de un sistema general de relaciones privilegiadas entre el Estado y la Iglesia. Este nuevo enfoque parte del dato de la sociedad religiosamente pluralista, en cuanto encuentro de convivencia entre personas que profesan muy diversas religiones, y se esfuerza, en consecuencia, por revitalizar el principio de la independencia en-

(11) P. A. PERLADO, *La libertad religiosa en las Constituyentes de 1869*, Pamplona, 1970, págs. 224-318; S. PETSCHEN, *Iglesia-Estado. Un cambio político, Las Constituyentes de 1869*, Madrid, 1975, págs. 296-299.

(12) Diario de Sesiones, día 14 de abril de 1869, págs. 1046-1047.

tre lo temporal y lo religioso a partir del reconocimiento de la libertad de conciencia como un derecho «ilegislabable» (13).

Por lo demás, no se olvide que el reconocimiento constitucional de las libertades de opinión y de enseñanza marcó una distancia apreciable con respecto a anteriores textos constitucionales. Bajo la vigencia de la Constitución de 1869, y como desarrollo directo suyo, llega a establecerse un registro civil de población para funciones de constancia y fehaciencia de nacimientos, matrimonios, filiaciones y muertes que hasta entonces habían cubierto los registros parroquiales. La reforma del Código Penal de 1870 obedeció a la necesidad de acomodar el orden penal a los principios constitucionales. La libertad de cultos, reconocida en la Constitución, hizo que la religión católica perdiese la condición de única con protección penal y obligó a un nuevo tratamiento de los delitos religiosos. Y, en fin, la Ley de Matrimonio Civil de 1870 impuso como obligatoria para todo tipo de contrayentes la forma matrimonial civil, la única relevante y productora de efectos jurídicos para el Estado, si bien dejaba a los creyentes libertad para celebrar, además, el matrimonio religioso. El camino hacia la plena libertad religiosa y separación se allanó en 1869. Y cuando el republicanismo burgués tuvo el poder en sus manos certificó esa otra actitud en materia de relaciones entre el Estado y la Iglesia. Baste aquí recordar lo establecido en el Proyecto constitucional de 1873: libertad de cultos y separación estricta, con expresa prohibición a Estado federal, regiones y municipios de subvencionar ningún culto religioso (14).

* * *

El Sexenio no representó más que un paréntesis en la historia española. La Restauración vino a poner en marcha la continuación de esa historia, reestableció los poderes de la sociedad liberal doctrinaria anterior a 1868. Vuelta al más puro doctrinarismo liberal. Se comprende así con claridad que, a propósito del tema de las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica, la solución de la Constitución de 1876 se aproximara a las de 1837 y 1845. Se renueva la tradicional implicación de la Iglesia en el Estado. Si bien, como apunta William J. Callahan, quepa dudar que constituyeran un cuerpo coherente y guiado por unos principios políticos fundamentales, los gobiernos de la Restauración otorgaron innumerables privilegios a la Iglesia.

(13) A. M. CALERO, *Monarquía y democracia en las Cortes de 1869. Discursos parlamentarios*, Madrid, 1987, pág. 17.

(14) Arts. 34, 35 y 36.

Con lógica indiscutible, la obligación de mantener los gastos de culto y clero no se concibe como una supervivencia del fenómeno desamortizador, sino una consecuencia de la confesionalidad católica del Estado. Se toleran otros cultos privados y las simples opiniones religiosas privadamente sustentadas, siempre y cuando no incurran en falta de respeto a la moral cristiana, y se prohíbe el ejercicio público de cualquier culto no católico (15). El Estado, a diferencia de lo que se deducía de la Constitución de 1869, no se inhibe de la cuestión religiosa; se pone del lado de la Iglesia católica, la apoya y se deja apoyar por ella. No reconoce la libertad religiosa, sino que se compromete a no molestar a quienes no sean católicos, siempre que se mantengan en una actitud de respeto hacia la moral cristiana. No se tolera por generosidad o por el bien de aquél a quien se podría castigar, sino por pragmatismo, porque ya, y sobre todo tras la experiencia del Sexenio, no se tiene fuerza para imponer la intolerancia.

Descartada la libertad religiosa, las libertades con ella relacionadas vuelan de la Constitución y de la legislación infraconstitucional. Aunque la Constitución atribuía a todo español el derecho a emitir libremente sus ideas y opiniones, sin sujeción a censura previa (16), más adelante se precisaba que las leyes podrían dictar las reglas oportunas para asegurar a los españoles el respeto recíproco de sus derechos, «sin menoscabo de los derechos de la Nación, ni de los atributos esenciales del poder público» (17). La libertad de expresión quedó a voluntad de normas legales y gubernativas, dependientes de la mayor o menor liberalidad de las autoridades de cada momento o de su mentalidad más o menos rígida en materias de moral y religión como en otras de contenido político. De forma análoga, aunque la Constitución declaraba que todo español podía fundar y sostener establecimientos de instrucción o de educación, se añadía una cláusula que desvirtuaba lo anterior, pues la expresión «con arreglo a las leyes» (18) dejaba en manos del legislador ordinario la regulación de esa aparente libertad, que resultaba así desconstitucionalizada y, en particular, a merced del compromiso confesional expresado en la misma Constitución y en el vigente Concordato de 1851. Y aunque el texto constitucional reconocía el derecho de asociarse para los fines de la vida humana (19), la ley que en 1887 vino a regular su ejercicio exigía a las asociaciones religiosas no católicas acomodarse en sus actos a los límites de la tolerancia de cultos.

(15) Art. 11.

(16) Art. 13.

(17) Art. 14.

(18) Art. 12.

(19) Art. 13.

La Iglesia, al amparo de las previsiones concordatarias, asentó bien sus bazas. Por de pronto, siguió dictando la moral social ortodoxa (20). En el ámbito de la enseñanza, se esforzó no sólo por controlar la aplicación del principio de confesionalidad en las escuelas públicas, sino también por ejercer casi el monopolio de la enseñanza media. La Ley Moyano reforzó aún más la intervención eclesiástica al exigir a los docentes «buena conducta religiosa y moral» y abrió la puerta al control ideológico de la Universidad (21), lo que daría lugar a la *cuestión universitaria*.

No obstante, y como reacción frente a la intolerancia y los abusos, un grupo de intelectuales de filiación krausista y neokantiana creó en 1876 la Institución Libre de Enseñanza, animada por una ideología en la que primaban los principios de laicismo, respecto a las creencias de cada cual y unas técnicas educativas innovadoras. Su fin fue imponer un estilo moral y científico que se proyectara ampliamente en la colectividad. En tal sentido, la Institución prolongaba idealmente intentos como el de Jovellanos y antecedía, y determinaba, las facetas reformistas de la generación del 98 y de los grupos formados en torno a la revista *España* o Melquíades Álvarez. Su impronta, decisiva desde el comienzo en las personalidades, lo fue, a la larga, en la política educativa del gobierno republicano. De la confrontación entre fe y ciencia, tradición y modernidad, se ocupa en este volumen Manuel Suárez Cortina, ofreciendo las claves para comprender el pensamiento de los intelectuales del krausismo y sus planteamientos ante la *cuestión religiosa*.

La dicotomía entre dos Españas, la oficial y la heterodoxa, frecuentemente anticlerical, fue consecuencia de la intensísima imbricación de la Iglesia en el Estado. Y es el anticlericalismo de un sector del republicanismo el que explica, en último extremo, la inclusión en la Constitución de 1931 de algún precepto abiertamente hostil a la Iglesia. Julio de la Cueva lo resume con precisión: la oposición frente al *clericalismo* configuró una pujante *identidad anticlerical* que consideraba a la Iglesia como uno de los principales problemas nacionales y que en 1931 dificultó el hallazgo de una fórmula feliz que conciliase la anhelada aconfesionalidad estatal con el debido respeto a la dimensión comunitaria de la libertad religiosa. Un error histórico.

* * *

La línea de 1873, aunque prolongada más allá de la neutralidad estatal, será, en efecto, la que siga la Constitución de 1931. El constituyente de la

(20) Art. 2.

(21) C. RODRÍGUEZ COARASA, *La libertad de enseñanza en España*, Madrid, 1998, págs. 39 y ss.

Segunda República configuró un tipo de Estado al margen de toda interferencia religiosa. La ordenación de la vida civil y el desarrollo de la actividad política debían inspirarse en unos criterios puramente laicos. Hay que admitir, en cualquier caso, que partió de una concepción singular y, en cierto modo, depresiva de la libertad religiosa. La religión se concebía como un asunto exclusivamente personal que debía quedar relegado al ámbito de la conciencia, sin que pudiera erigirse en parámetro para medir la legitimidad de la actuación pública. Como Azaña defendiese en el curso del debate constituyente, «el auténtico problema religioso no puede exceder de los límites de la conciencia personal». La famosa frase «España ha dejado de ser católica» debiera interpretarse en ese sentido: la religiosidad no es una cuestión de Estado, sino de conciencia. El Estado neutral o indiferente encomienda al individuo la resolución del interrogante religioso y suprime toda injerencia que pudiera suponer la actitud positiva del poder público en materia religiosa.

Sobre esta base, la Constitución decretó la separación entre el Estado y la Iglesia (22). La separación fue presentada como la fórmula ideal para mantener la mutua independencia de las sociedades civil y religiosa. La actividad política debía ordenarse según unos criterios puramente laicos, de suerte que el Estado no se sometiese a más moral ni admitiese otro parámetro de actuación que su propio interés. El Estado no practica ningún culto ni protege a una confesión determinada. Se sienta un criterio de escrupuloso distanciamiento. En coherencia, la consagración del laicismo estatal había de tener su reflejo en el reconocimiento de la libertad de conciencia religiosa, concreta en la libertad de *profesar* y *practicar* libremente cualquier religión (23). Ya antes se había reflejado la libertad de emitir opiniones e ideas sin censura previa (24).

Por otro lado, y en la línea marcada por la política religiosa del Gobierno Provisional, el constituyente quiso secularizar la vida civil, lo que implicaba la desaparición de la vida pública de algunas manifestaciones externas de las creencias religiosas y, sobre todo, la supresión de aquellas instituciones eclesiásticas que tradicionalmente habían desempeñado una funcionalidad civil excesiva. Se hacía imprescindible sustituir esas instituciones por otras puramente laicas, vacías de significación religiosa. Así, el Estado asumiría *ex Constitutione* el sistema de *escuela unificada y laica* (25). De modo seme-

(22) Art. 3.

(23) Art. 27.

(24) Art. 34.

(25) Art. 48.

jante, la Ley de Matrimonio Civil de 1932 implantaría el matrimonio civil obligatorio.

Por último, es de destacar el régimen a que quedaron sometidas las comunidades y asociaciones religiosas en su consideración de formas puramente privadas de asociaciones reguladas por el Derecho común, si bien, en realidad, lo que se produjo fue el sometimiento de las confesiones a un *Derecho especial desfavorable* que restringía su organización y, en último análisis, desconocía la dimensión colectiva de la libertad religiosa. La Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas de 1933, que provocaría una pastoral colectiva del Episcopado español, tradujo esa lógica laicista.

* * *

Como ha escrito Stanley G. Payne y suscriben en este volumen Giuliana Di Febo, Ismael Saz y Mary Vincent, «la religión no desempeñó un papel manifiesto en la rebelión del 18 de julio» (26). Sin embargo, cuando la revuelta inicial se estancó militarmente, convirtiéndose en guerra civil a gran escala, los jefes militares se decidieron a aprovechar el respaldo de los sectores católicos conservadores. A finales de julio, ya usaban frases como «la verdadera España católica» (27). En este contexto, Franco, ante las iniciales dudas y cautelas del Vaticano, jugó la carta de la adhesión de los obispos españoles. El 29 de diciembre firmaba junto al cardenal Gomá, primado y arzobispo de Toledo, un acuerdo en el que se concedía a la Iglesia plena libertad para desempeñar sus actividades y se anunciaba la voluntad del *Nuevo Estado* de no disponer unilateralmente en aquellas esferas de competencia común, así como el propósito de reformar la legislación española de acuerdo con la doctrina católica (28). Este gesto allanó el camino de las negociaciones, propiciando la polémica pastoral colectiva del Episcopado español, publicada el 1 de julio de 1937. Ese mismo verano el Vaticano reconoció oficialmente al gobierno de Franco y envió a su zona a monseñor Antoniutti en calidad de legado apostólico. Quienes no andaban muy sobrados de argumentos legitimadores recibieron encantados el trato que les dispensaba la jerarquía eclesiástica.

El «restablecimiento del orden» (29) implicó el dismantelamiento de la legislación laica de la II República, devolviendo a nuestra leyes su sentido tradicional católico. Lo prometido era deuda. La enseñanza de la religión en

(26) S. G. PAYNE, *El régimen de Franco (1936-1975)*, Madrid, 1987, pág. 209.

(27) *Ibid.*, pág. 210.

(28) *Ibid.*, pág. 214.

(29) Decreto de la Junta de Defensa Nacional de 29 de septiembre de 1936.

los Institutos de Enseñanza Media volvió a ser obligatoria desde octubre de 1937; la Ley de Matrimonio Civil quedó derogada en marzo de 1938; en diciembre de 1938 se dejó sin efecto la Ley de Secularización de Cementerios y, en febrero de 1939, correría la misma suerte la de Confesiones y Congregaciones Religiosas.

Tras la victoria de los «nacionales» en la guerra civil, se impuso una interpretación esencialista, metahistórica, metafísica, eterna y providencial, inseparable de la fe católica, de la idea de España. Como muestra, tráigase aquí a colación la investigación de Carolyn P. Boyd sobre papel del *paisaje* en la construcción de la unidad histórica de Nación y fe. Esa interpretación encerraba un nacionalismo excluyente y ciego ante una realidad nacional y cultural mucho más rica y plural, que desconocía las diferencias, las negaba y las reprimía con desprecio. Pero también reprimía a quienes tenían otra idea de España diferente. La propaganda del régimen del 18 de julio les llamaba la *anti-España*. La capacidad de asimilación de la sociedad española se verá oscurecida por la unidad de la fe, por la fusión de política y religión, que constituirá un auténtico drama para los heterodoxos, para las conciencias disidentes, y será un elemento decisivo para la formación de un nacionalismo esencialista. En esa España que el franquismo iría levantando, una, grande y libre, excluyente de las disidencias personales y nacionales, la vinculación de la Iglesia con el Estado fue estrechísima. Como escribiese Javier Tusell, «la primera imagen que parece desprenderse de la relación entre el sistema político y el catolicismo es la de que éste (...) era no sólo un círculo de autonomía parcial respecto del Estado, sino la esencia misma sustentadora del sistema político» (30).

A través del Convenio entre el Gobierno español y la Santa Sede de 1941, y entretanto se llegaba a la conclusión de un nuevo Concordato con el que «restaurar el sentido católico de la gloriosa tradición nacional», recobraron vigencia las disposiciones contenidas en los cuatro primeros artículos del firmado en 1851, el primero de los cuales proclamaba la confesionalidad católica del Estado español «con exclusión de otros cultos». En consonancia con ello, el Fuero de los Españoles, siguiendo la fórmula de la Constitución de 1876, afirmó la protección oficial de la religión católica en cuanto religión del Estado (31). Se concedía, además, un espacio limitado de libertad a quienes profesaran una religión distinta de la católica, puesto que nadie sería molestado por sus creencias religiosas ni por el ejercicio privado de su culto.

(30) J. TUSSELL, *La dictadura de Franco*, Madrid, 1988, pág. 52.

(31) Art. 6.

El Fuero tan sólo otorga, como gesto magnánimo, una leve tolerancia de orden interior, para «consumo familiar» (32).

Un par de años más tarde, el artículo 1 de la Ley de sucesión en la Jefatura del Estado de 1947 declara que «España, como unidad política, es un Estado católico, social y representativo, que, de acuerdo con su tradición, se declara constituido en Reino». En la Ley de Principios del Movimiento de 1958, el General Franco promulga como «ideales que dieron vida a la Cruzada» una serie de preceptos, entre ellos, y con el número II, «el acatamiento a la Ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación». La doctrina de la Iglesia es asumida por el Estado como criterio de justicia, como medida legislativa, no sólo para cuestiones de índole religiosa sino como base de todo el ordenamiento jurídico. Al ejercer la potestad legislativa en las materias propias de su competencia, el Estado acepta inspirarse en la doctrina de la Iglesia.

Por último, el Concordato de 1953 significó el pleno reconocimiento del franquismo por parte de la Santa Sede y, al coincidir en el tiempo con el pacto con los Estados Unidos, supuso otro importante paso en el camino hacia la proyectada apertura al exterior. El estamento eclesiástico continuaría interpretando durante décadas el papel de poder legitimador de la Dictadura que ya comenzó a asumir en julio de 1937. Como se desprende de la investigación de Feliciano Montero, algunos intelectuales católicos de los años cincuenta manifestaron su preocupación por los efectos nocivos que la coerción política y el *modelo nacionalcatólico* de relación Estado-Iglesia podían producir en la autenticidad espiritual. Frente a la unidad católica impuesta por el Estado confesional, eran partidarios de una espiritualidad autoguiada y de una religión confinada al ámbito de lo privado. Se debe reconocer, en todo caso, que esa autocrítica no fue explícitamente política. O, si se prefiere, cabría hablar de una crítica o denuncia sólo indirecta o potencialmente política.

A cambio, el nuevo Convenio confirmó y aun amplió los privilegios legales que la Iglesia venía disfrutando, casi ininterrumpidamente, desde hacía más de un siglo. Sin duda, donde mayores privilegios recibió la Iglesia fue en el campo de la enseñanza. El nuevo Concordato reproducía casi literalmente el artículo 2 del de 1851. En los centros de enseñanza, tanto estatales como no estatales, debía impartirse la enseñanza de la religión como asignatura ordinaria y obligatoria (salvando la exención de los no católicos); las

(32) D. BASTERRA, *El derecho de libertad religiosa y su tutela jurídica*, Madrid, 1989, pág. 230.

enseñanzas en general habían de ajustarse al dogma y a la moral católica, encomendándose al ordinario diversas funciones para asegurar la pureza de la fe. Y todo ello sin olvidar que la Iglesia mejoró su posición de privilegio en la educación española. En 1961, año de máxima expansión de las escuelas católicas, el 49 por 100 de todos los alumnos de la educación secundaria estudia en colegios católicos. En 1975 hay 3.300.000 alumnos en la enseñanza confesional frente a menos de 4.200.000 en la enseñanza pública. Frente a la escuela unificada y laica de la Segunda República, la educación se vuelve, a partir de 1936, confesional y profundamente ideologizada (33).

Curiosamente, sería la misma confesionalidad sustantiva del régimen franquista la que propiciaría una cierta relajación de la intransigencia. La aprobación por el Concilio Vaticano II de la declaración sobre la libertad religiosa de 1965 obligó a modificar el nuevo artículo 6 del Fuero de los Españoles, dándosele una nueva redacción en la que se afirmaba que el Estado asumiría la protección de dicha libertad. La revisión consistió sin más en la inclusión de una declaración formal de libertad religiosa que respetaba, en cualquier caso, el principio de confesionalidad estatal. Y pocos meses después se aprobaría la Ley 44/1967, de 28 de junio, de Libertad Religiosa, con la que se regulaba el ejercicio del derecho civil a la libertad religiosa; ley que, en la época de su preparación, sería conocida con el sobrenombre de *Estatuto de los acatólicos*. Ahora bien, se puede cuestionar —como hace Di Febo— que el legislador español de 1967 acatasev la nueva doctrina católica sin reserva ni limitación ninguna. Y ello por cuanto quedaban aún preceptos del más alto rango normativo que no encajaban dentro de la línea del *aggiornamento*. La política religiosa del franquismo ofrecía matices y aun contradicciones muy acusados que derivaban de su particularísima comprensión del binomio *libertad religiosa-confesionalidad estatal*. Desde 1936 a 1975, el principio de confesionalidad inspiró la legislación española y supuso una decisiva limitación para el ejercicio de la libertad religiosa. Durante esa época hubo en España dos ordenamientos jurídicos distintos en la relación del Estado con el mundo de las creencias religiosas: el régimen privilegiado de la Iglesia católica (fundamentalmente pacticio, basado en el Concordato de 1953 y otros convenios) y el de las demás confesiones religiosas (a las que iba destinada la Ley de Libertad Religiosa de 1967).

* * *

(33) M. TUÑÓN DE LARA, *La España del siglo XX*, Barcelona, 1974; R. TAMAMES, *La República y la era de Franco*, Madrid, 1978; E. TÉMINE, A. BRODER y G. CHASTAGNARET, *Historia de la España contemporánea*, Barcelona, 1997.

Como se desprende de cuanto antecede, la *politización de la religión* y la incidencia de lo religioso en la formación de la identidad nacional a lo largo de los siglos XIX y XX centran la atención de la mayoría de los trabajos incluidos en *Religión y Política en la España contemporánea*. Otros estudios, no obstante, demuestran la diversidad de enfoques que admite la investigación en sentido amplio de las relaciones entre religión y política. Estudios que ilustran la dificultad del objeto de investigación, la conveniencia de una aproximación interdisciplinaria a la materia de conocimiento y hasta la importancia de la colaboración internacional en la investigación histórica. Y estudios, en fin, que, más allá de las relaciones formales entre la Iglesia y el Estado, contribuyen a conocer la importancia del catolicismo y de la Iglesia católica en la política, sociedad y cultura españolas.

Ismael Saz y Giuliana Di Febo, a partir de la distinción entre *política sacralizada* y *religión politizada*, reafirman el papel hegemónico que jugó la Iglesia en la legitimación del régimen franquista y en la movilización de las masas, desplazando los intentos de la Falange de imponer una *religión política*. Ambos autores sostienen que la identidad nacional-católica del régimen fue el resultado de la imposición de la religión tradicional frente a la religión secular y totalitaria que Falange predicase desde comienzos de la década de los años treinta. La Falange republicana, secular y laica, acabaría transitando hacia un *fascismo catolizado*. La guerra civil se convirtió rápidamente en una guerra de religión. Muy pronto se legitimó desde el bando nacionalista como una cruzada. Y Falange, tras su concluyente derrota de mayo de 1941, no volvería a cuestionar que la guerra había sido una cruzada. Por otra parte, el modelo beligerante del nacionalcatolicismo favoreció el discurso triunfalista de la victoria y la política de no reconciliación.

Sin abandonar la España franquista y el nacionalcatolicismo, Mary Vincent analiza como los valores conservadores, autoritarios, que subyacen a la cultura católica (paternalismo, patriarcado, obediencia y respeto por las relaciones de género establecidas y por las jerarquías sociales) coincidían con el discurso oficial sobre la ciudadanía, la estructura política y el orden social. El catolicismo tuvo una función esencial no sólo en el proceso de autolegitimación del régimen y en las liturgias públicas organizadas para demostrar la unidad del Caudillo con la Nación española, sino también en la definición de los conceptos de orden, jerarquía y, en última instancia, paz social. El discurso franquista se fundamentó en los conceptos tradicionales de buen gobierno. Y ello en el marco de un sistema político que tenía como claro objetivo la despolitización de la gente.

En la revisión que Pamela Radcliff propone de la Transición española se sugiere que las estructuras y los recursos locales de la Iglesia contribuyeron

a revitalizar la sociedad civil proporcionando el espacio y el apoyo logístico necesarios para el asociacionismo no religioso, nuevas oportunidades para la sociabilidad y un repertorio de símbolos y tradiciones culturales sobre los que construir nuevas identidades. Defender la existencia de un nexo de unión entre la emergencia de una nueva vida asociativa y la transición democrática presupone un planteamiento teórico que subraya la relevancia de movimientos políticos, sociales y culturales más amplios de la sociedad civil, a diferencia de aquél otro planteamiento que se centra en las decisiones de las élites y de las instituciones formales. Radcliff considera que el relato de la Transición centrado en las élites ha tenido hasta la fecha un papel demasiado dominante, de modo que sería aconsejable profundizar en el conocimiento de la historia social de la Transición, en su preparación «desde abajo». Las asociaciones voluntarias de los años sesenta y setenta reconstruyeron relaciones horizontales entre los españoles, atomizados por la desmovilización impuesta por el régimen, y desarrollaron nuevas relaciones verticales con el Estado que minaron la pasividad ciudadana de la que, en gran medida, dependía la pervivencia de la Dictadura. Esas asociaciones estaban vinculadas a las parroquias. Además de ofrecer un espacio físico para reunirse, la parroquia proporcionaba un espacio cultural en el que fomentar la vida asociativa.

Adentrándose en el análisis de género y en la participación de las mujeres en el movimiento católico a lo largo de los años veinte, Inmaculada Blasco, por último, pone de manifiesto como la identificación entre mujer y religión católica fundamentó su exclusión de la ciudadanía política por parte de liberales y anticlericales. Sin embargo, también facilitó el surgimiento y la expansión de un movimiento católico femenino organizado, numeroso e impulsado por la jerarquía eclesiástica. La Acción Católica de la Mujer cobraría un especial protagonismo en el movimiento católico en tanto proyecto para ampliar la base social y el apoyo político de la Iglesia. La investigación de Blasco encierra, en último extremo, una paradoja: al dejar la esfera doméstica para defender los roles tradicionales de género y la cultura religiosa que los sustentaba, las mujeres católicas impulsaron una nueva concepción de la ciudadanía femenina que legitimaba su presencia en la esfera pública.

* * *

La *cuestión religiosa* representa uno de los factores más decisivos a la hora de interpretar la historia política de la España contemporánea. La bibliografía en torno a la imbricación de lo religioso en lo político, a la estrechísima implicación de la Iglesia católica en el Estado, es abundantísima. Tampoco faltan estudios sobre las instituciones religiosas y la jerarquía de la Iglesia católica. La historiografía, en cambio, no refleja, ni por su volumen

ni por la diversidad de enfoques, la riqueza y complejidad de las relaciones entre religión y política. Hay, por así decir, temas históricos pendientes: el proceso de secularización, el papel de los símbolos, rituales y mitos en los movimientos populares religiosos y sociales, el influjo ejercido por la religión en la formación de la identidad colectiva y de la memoria social, la respuesta laica o laicista a la autoridad de la Iglesia, los discursos católicos sobre el género y la interacción mutua entre cultura religiosa y política. Precisamente los trabajos incluidos en la obra *Religión y política en la España contemporánea* intentan arrojar algo de luz en ese campo, en parte oscuro e inexplorado. Y lo consiguen desde el rigor científico y la solvencia investigadora. Que el lector la disfrute como bien merecen el notable esfuerzo intelectual y el valioso proyecto editorial que hay detrás.

Abraham Barrero Ortega

FERRÁN GALLEGO: *Todos los hombres del Führer. La élite del nacionalsocialismo, 1919-1945*, Debate, Barcelona, 2006, 574 págs.

Desde la publicación de su excelente síntesis histórica *De Múnich a Auschwitz. Una historia del nazismo, 1919-1945*, en 2001, hasta el libro que es objeto de esta reseña, la mera enunciación de los títulos del profesor Ferrán Gallego es por sí sola elocuente. En *Neofascistas. Democracia y extrema derecha en Francia e Italia* (2004) y en *De Auschwitz a Berlín. Alemania y la extrema derecha, 1945-2004* (2005) reconstruyó los obstáculos y las estrategias adoptadas por los movimientos de esa índole, tras la derrota en la Segunda Guerra Mundial, tendentes a alcanzar un espacio político significativo en sus respectivos países. En *Una patria imaginaria. La extrema derecha española, 1973-2005* (2006), trasladó el análisis a la situación hispana desde los años del tardofranquismo hasta la actualidad. De 2005 es *Ramiro Ledesma Ramos y el fascismo español* (cuya lectura es muy recomendable complementar con su largo estudio titulado «La realidad y el deseo. Ramiro Ledesma en la genealogía del franquismo», en el volumen coeditado con el también profesor de la Universidad Autónoma de Barcelona Francisco Morante *Fascismo en España. Ensayos sobre los orígenes sociales y culturales del franquismo*, 2005, págs. 253-447), donde demostraba la fecundidad de sus análisis en el caso español. En *Pensar después de Auschwitz* (2004) —volumen coordinado asimismo por él— incluía uno de sus textos más incisivos y polémicos: «El nazismo como fascismo consumado» (págs. 11-102). Y ahora, este *Todos los hombres del Führer. La élite del nacionalsocialismo, 1919-1945* con el que acaso dé por cerrado su ciclo histo-