

LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., (edición a cargo de), *Estado y religión. Proceso de secularización y laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos, Universidad Carlos III de Madrid. Boletín Oficial del Estado, núm.36, 2001.*

L. Mariano CUBILLAS RECIO
Catedrático de Derecho Eclesiástico del Estado
Universidad de León

VIRGILIO ZAPATERO, *El Edicto de Nantes de Fernando de los Ríos*, pp.11-28.

GREGORIO PECES-BARBA, *Las relaciones entre Iglesia y Estado en Fernando de los Ríos*, pp.29-49.

JOSÉ LUIS ABELLÁN, *Estado y Religión en la Edad Moderna y Contemporánea*, pp.51-55.

GUSTAVO SUÁREZ PERTIERRA, *El laicismo de la Constitución Republicana*, pp.57-84.

CARLOS R. FERNÁNDEZ LIESA, *La evolución del proceso de secularización del Derecho internacional*, pp.85-117.

IGNACIO ZABALZA BAS, *Influencia de la Constitución de Weimar en el Proyecto de Constitución de la Segunda República*, pp.119-139

ANTONIO MOLERO PINTADO, *Laicismo y enseñanza durante la Segunda República española*, pp.141-164.

JAVIER MARTÍNEZ-TORRÓN, *Derecho de asociación y confesiones religiosas en la Constitución de 1931*, pp.165-190.

MANUEL DE PUELLES BENÍTEZ, *Secularización y enseñanza en el primer tercio del siglo XX: la interpelación de Canalejas de 1908*, pp.191-214.

JOSÉ ANTONIO SOUTO PAZ, *La Laicidad en la Constitución de 1978*, pp.215-228.

DIONISIO LLAMAZARES FERNÁNDEZ, *Proceso de secularización y relaciones concordatarias*, pp.229-261.

JOSÉ MARÍA CONTRERAS MAZARÍO, *Secularización y legislación estatal en materia de libertad religiosa*, pp.262-325.

MARÍA LUISA JORDÁN VILLACAMPA, *Secularización y enseñanza religiosa*, pp.327-346

OSCAR CELADOR ANGÓN, *Secularización y Modelo inglés de Enseñanza de la Religión*, pp.347-366.

MARÍA CRUZ LLAMAZARES CALZADILLA, *Secularización y libertad de expresión en España*, pp.367-387.

ADORACIÓN CASTRO JOVER, *Secularización y asociacionismo religioso en la primera mitad del siglo XIX*, pp.389-419.

JOSÉ ANTONIO RODRÍGUEZ GARCÍA, *El intento de plasmación de un Estado laico en el sexenio liberal (1868-1874)*, pp.421-443.

FERNANDO AMÉRIGO CUERVO-ARANGO, *La Secularización de la Objeción de Conciencia al Servicio Militar en el Derecho Español*, pp.445-458.

ALEJANDRO TORRES GUTIÉRREZ, *La Decadencia de la Bula de Cruzada, como Reflejo de la Secularización de la España del Siglo XIX*, pp.459-477.

De la lectura de esta obra percibo que estoy ante un extraordinario trabajo de un grupo de especialistas, de diversas especialidades, perfectamente coordinado para demostrar una tesis: que el comportamiento de la Iglesia católica en España, tanto a nivel jurídico, como a nivel social, ha supuesto *un freno al proceso de secularización del Estado*.

Desde el punto de vista histórico podemos ver cómo la Iglesia en el correr de los tiempos llega en determinados momentos a comportarse como una especie de *Iglesia secular*, disimulando esta *contradictio in terminis* por la utilización del llamado *brazo secular* del Estado. Pero en este trabajo se asume doctrinalmente un enfoque, al servicio de aquella tesis, que lo convierte en una verdadera aportación científica sobre la dialecticidad histórica de las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica.

Un trabajo ante el que uno se siente obligado a repensar en las relaciones concordatarias al hilo de dos ineludibles pares de interrogantes: 1) ¿Cuál es antes, la *inflexibilidad de la Iglesia* que provoca un determinado tipo de relaciones concordatarias, o las *relaciones concordatarias* las que sirven de fundamento a la inflexibilidad de la Iglesia?; y 2) ¿Las relaciones concordatarias traen su fundamento de la soberanía del Estado, sobre la base de un determinado modelo de Estado, o es el modelo de Estado el que trae su fundamento de las relaciones concordatarias, de su mantenimiento o posibilidad abierta de establecerlas?

En el fondo, ¿qué nos jugamos con una u otra respuesta? Pues nada más y nada menos que establecer una jerarquía de principios y valores cuyas consecuencias invaden los ámbitos más singulares e íntimos de la persona. Piénsese, por ejemplo, en las diversas consecuencias que se derivan de entender las relaciones concordatarias en clave confesional, a entender estas mismas relaciones en clave de laicidad, para temas como la enseñanza, la asistencia religiosa, la moral social, y más indirectamente, la asociación, la financiación de las Iglesias, la propaganda e información a través de los medios de comunicación.

La respuesta, si nos atenemos a la experiencia, indudablemente no puede ser única para todo tiempo y lugar, sino que se hace dependiente de otra: la que se ha venido dando a la perenne demanda de los derechos fundamentales del individuo y del ciudadano. Por consiguiente, se requiere una explicación que nos sitúe dónde estamos en el tema de las relaciones concordatarias, pero también de dónde venimos y a dónde vamos, lo que necesariamente nos conecta con un proceso de secularización no sólo parejo, sino implicado, si se me permite la licencia, con el reconocimiento progresivo de los derechos fundamentales en la Historia. En esta línea, lo que se intenta aquí, si no hemos entendido mal, es poner de relieve cómo hasta que ese proceso de secularización no concluya en una laicidad del Estado, derivada de su competencia y por decisión del mismo, no se logra una completa inversión histórica que dé primacía, con toda su virtualidad, al principio de personalización sobre el de institucionalización, arrastrando consigo todo atisbo de confesionalidad o pluriconfesionalidad en las relaciones del Estado con las Iglesias.

Debido a que este Libro tiene su origen en unas jornadas celebradas en homenaje a Fernando de los Ríos, el referente obligado en los trabajos lo ha sido la Segunda República, sin perjuicio de que algunos de ellos centren el objeto de estudio en precedentes y posteriores, incluso, con alusiones a la situación actual y al Ordenamiento español vigente.

***VIRGILIO ZAPATERO, *El Edicto de Nantes de Fernando de los Ríos*, pp.11-28.**

Con la facilidad de juicio que nos permite la retrospectiva histórica, sin comparación con las graves dificultades del momento

histórico en el que acaecen los hechos, podemos advertir una deficiencia en el planteamiento de las relaciones Estado-Iglesia católica, no tanto por la instauración misma de la República, pues había muestras desde las altas instancias religiosas para aceptarla, como por no haberse reducido la cuestión religiosa a nivel constitucional a reconocer la libertad de conciencia, la libertad de la Iglesia católica y la libertad de las demás confesiones. Sólo sobre la base de tales libertades las relaciones con la Iglesia católica habrían puesto de manifiesto la verdadera actitud de ésta frente a la República y frente a los ciudadanos. Estos no entendieron el enfrentamiento entre dos contendientes, República e Iglesia católica; entre dos tesis, laicismo y anticlericalismo. Lo entendieron, en cambio, como una cuestión bélica entre lo religioso y lo no religioso.

En definitiva, el plano racional se desplomó a un plano emotivo, y si no, recordemos algunas de las frases que recoge VIRGILIO ZAPATERO del discurso de Fernando de los Ríos: "Hasta la última médula de nuestra vida espiritual está saturada de emoción religiosa (...)" (p.24); o si nos situamos en el lado de un singular espectador, véanse las coplillas que le dedica Federico García Lorca, a la sazón invitado al acto (p.25).

Tomando como clave la figura de Fernando de los Ríos, nos ha parecido que VIRGILIO ZAPATERO recoge el pulso tenso del fracaso de las relaciones entre una jerarquía eclesiástica, privilegiada históricamente en nuestro Derecho, y unos grupos políticos, integrados por intelectuales, que intentan llevar adelante un proyecto político nuevo, integrador de libertades hasta entonces mortificadas por las distintas instancias de poder históricamente prevalentes en España.

Se puede, ciertamente, hablar de las virtudes políticas, morales y jurídicas de Fernando de los Ríos, así como de sus esfuerzos y anhelos por alcanzar la concordia entre las más altas instancias políticas y religiosas, pero sin dejar de reconocer, como se percibe del discurso de VIRGILIO ZAPATERO, que la labor del político no estuvo a la altura de la personalidad del mismo y puede traducirse, como así lo creyó para sí, un "fracaso".

VIRGILIO ZAPATERO nos presenta a un Fernando de los Ríos políticamente serio con un programa en el que se intentaba "fijar una

posición ante la Iglesia", sin olvidar que se trataba de una Iglesia enemiga del liberalismo y defensora de sus privilegios que debían emanar de un Concordato. Mediador entre favorables y detractores del mantenimiento de un Concordato con la Iglesia, Fernando de los Ríos se mantiene conciliador con una propuesta que incluía la libertad de cultos y la secularización del Estado.

El pacto político lo reflejaría el Decreto regulador del Estatuto Jurídico de la República, en cuyo punto 3º se decía: "el Gobierno provisional hace pública su decisión de respetar de manera plena la conciencia individual mediante la libertad de creencias y de cultos, sin que el Estado, en momento alguno, pueda pedir al ciudadano revelación de sus convicciones religiosas" (p.14).

La conflictividad entre partes nos la presenta VIRGILIO ZAPATERO con las siguientes expresiones: "Una iglesia montaraz y provocadora y un anticlericalismo a flor de piel". Probablemente se haya escrito, y mucho, sobre el anticlericalismo desde una perspectiva político-religiosa centrandó la atención en los personajes políticos e instancias estatales, y no se ha hecho, hasta donde conocemos, un estudio por autores de similar nivel y formación de los personajes e instancias religiosos como, por ejemplo, del Cardenal Segura, cuya bibliografía crítica hubiera dado, cuando menos, luz acerca de la verdadera posición de la jerarquía eclesiástica, sobre todo de aquel sector que ostentaba el mayor poder de influencia. Algo se dice en el trabajo de esta autoridad eclesiástica, que "remitió —nada más proclamarse la República— a los prelados una carta «personal y reservada» para poner a salvo los bienes de la Iglesia" (p.14), y a pesar del apoyo de la Conferencia episcopal su actitud provocó su expulsión de España.

Las tendencias políticas se reflejan en las redacciones diferentes del Proyecto constitucional de la Comisión jurídica asesora, de la Comisión parlamentaria y del texto final, donde claramente se perciben las influencias del modelo alemán y del modelo francés, cuyo endurecimiento respecto de la Iglesia católica llevará a un texto como el recogido en el art.26 de la Constitución, y a una Ley de Congregaciones religiosas que supondrá el calificativo, ya definitivo, de anticlericalismo, acompañando éste tantos años a una República que quedó prácticamente en naciente. Seguramente ni la Iglesia institucional misma pudo predecir las consecuencias de su

posicionamiento cuando estuvo dispuesta, incluso, a "destituir al cardenal Segura para que las Cortes aceptasen el reconocimiento de la personalidad de la iglesia católica que garantice la existencia de sus escuelas confesionales" (p.18).

***GREGORIO PECES-BARBA**, *Las relaciones entre Iglesia y Estado* en Fernando de los Ríos, pp.29-49.

PECES-BARBA desde el oleaje poético -Santa Teresa, San Francisco Javier, Jorge Campos, Unamuno-, encumbra a Fernando de los Ríos en el sentimiento religioso, "se sitúa —dice— en la emoción y no en la razón", como queriendo trasladar una especie de "querer creer" a un tipo de relaciones Estado-Iglesia católica que, en el fondo, no son otra cosa que el trasunto de una correlación de poderes, y de ahí que nos quedemos con la deducción de que alguien que se encuentra en una "encrucijada trágica de quien quiere pero no puede creer" rechaza "la creencia institucionalizada y racionalizada, la idea de Iglesia institución, como ámbito para el desarrollo de la religiosidad". Así entendemos que, a modo de gran pesar, se recojan palabras del heterodoxo individualista, del masón y del laico, como las siguientes: "La autoridad de la razón ha ahogado el sentimiento religioso en el seno de las Iglesias cristianas". Y en términos jurídicos, PECES-BARBA dice: "En ella —refiriéndose a la Iglesia— sólo cabe el contrato de adhesión y desaparece la autonomía de la voluntad".

En este caso, nos encontramos con una excelente selección de textos de Fernando de los Ríos que descubren ese llamado "modelo del Estado Iglesia", a través de una relación histórica entre las instituciones Iglesia católica y Estado. El principio informador de esa relación no es otro que el *do ut des*, intercambiándose recíprocamente elementos, religiosos y laicos, que desfiguran la naturaleza de ambas instituciones. La muestra nos la presenta el autor cuando trata de la misma institucionalización de la Iglesia con textos que hacen referencia a períodos históricos, principalmente s.XVI, que podríamos resumir doctrinalmente con sus expresiones: "La Iglesia presta su ideología al Estado, y así éste sirve a sus intereses, pero a la vez se sirve de la Iglesia"; el Estado se constituye en Iglesia, así tendremos el "Estado Iglesia español" o lo que llama el "Estado cristiano español". Se producirá, en definitiva, "la fusión de Iglesia y Estado". Y no deja de incidir en la misma idea cuando trata de los períodos de persecución de los heterodoxos, siendo relevante la actuación de la

Inquisición, con la consecuente hostilidad "a todo fuero de libertad para la conciencia".

La concepción de Fernando de los Ríos sobre la aconfesionalidad del Estado comportaba una serie de medidas, entre éstas las económicas, rechazando la ayuda a la Iglesia —o Iglesias—, lo que venía a agravar su posición de heterodoxo, un creyente que "quiere creer", y si se nos permite, un agnóstico sentimental.

***JOSÉ LUIS ABELLÁN**, *Estado y Religión en la Edad Moderna y Contemporánea*, pp.51-55.

En apretada síntesis ABELLÁN J.L. nos presenta esa idea que late en todo pensamiento que se vuelve hacia España cuando se mira su Historia: la España ideal, la que está en "la doctrina" y la España real, la que se encuentra en "la acción". Nos recuerda el mestizaje de culturas que incluyó los tres credos religiosos de España en la Edad Media; la irrupción de la Inquisición, rompiendo "con los moldes de una 'modernidad' crecientemente secularizada". El discurso integra, además, el pensamiento literario y crítico de autores como Unamuno, Valle Inclán, Ramiro de Maeztu, Nicole y Amerigo Castro, entre otros. Concluye con la consideración de que la Constitución Española de 1978 da entrada constitucional "por primera vez, (...) al pluralismo religioso e ideológico, promoviendo un principio de solidaridad plural y compartida para la buena convivencia entre españoles de toda clase y condición" (p.55).

Pero hasta llegar ahí fue el catolicismo, como religión oficial, el que acabó con la pluralidad de credos religiosos en 1492. La Inquisición —después, Santo Oficio— quien se encargó de mantener la idea de la confesionalidad del orden político, imponiéndose así "el espíritu inquisitorial como salvaguarda del espíritu *histórico* nacional, el cual reacciona contra la europeización". De ahí las graves palabras del autor: "La Inquisición ha ejercido así lamentablemente una función insoslayable en la conformación del Estado español durante los siglos modernos y gran parte también la contemporaneidad" (pp.52-53).

***GUSTAVO SUÁREZ PERTIERRA**, *El laicismo de la Constitución Republicana*, pp.57-84.

Con un sutil y certero análisis de los dos "*confesionalismos beligerantes*" en el contexto republicano, SUAREZ PERTIERRA nos muestra, sobre la base del "laicismo de la Constitución republicana", los verdaderos factores determinantes del fracaso de un pretendido modelo de Estado laico caracterizado por la neutralidad y la separación Estado e Iglesia. De entre esos factores destaca el factor sociológico, que puede concretarse en una apreciación falsa de la realidad social por parte de los capitales protagonistas políticos y religiosos, tal y como se desprende de las actitudes contrarias, de la Iglesia frente a la República y de ésta frente a aquélla.

De ese enfrentamiento no puede deducirse que todas las medidas adoptadas por el Estado fueron medidas que traían su fundamento de un anticlericalismo militante, pues, como señala SUAREZ PERTIERRA: "La secularización de la sociedad española exigía sin duda acciones traumáticas (...)" (p.58). Unas acciones que iban a requerir una legislación estatal que se justificaba, así, por los propios objetivos del proceso secularizador.

Ahora bien, si parecían claros los objetivos republicanos de llevar a cabo una secularización de la sociedad, no resultaba clara la metodología que había de utilizarse para su logro, pues como mantiene SUAREZ PERTIERRA: "no es lo mismo, por ejemplo, impedir a las instituciones religiosas ejercer la enseñanza que recabar el Estado para sí la obligación de prestarla y la competencia de la regulación" (p.59).

A partir de ahí, el Estado legisla y norma una materia que la Iglesia la entendía como objeto de acuerdo por tratarse de materias que tradicionalmente habían venido siendo consideradas "comunes" y, por esto, reguladas concordatariamente, sin respetar, por lo demás, el Concordato de 1851.

Una adecuada metodología, desde la "pretensión secularizadora", nos lleva a discernir, como hace el autor, las que pueden considerarse como "normas impecables desde la perspectiva de la implantación de un sistema de libertad religiosa" (p.64), de las

que suponen auténticas restricciones de ese mismo derecho de libertad religiosa (p.72). Se elabora, al respecto, un estudio sumamente aleccionador que nos hace ver con claridad la operatividad soberana del principio del laicismo sobre la laicidad y neutralidad del Estado.

Una proyección clara y concreta de la soberanía del laicismo republicano puede comprobarse en el mismo tratamiento jurídico especial que se les dispensó a las confesiones religiosas, ya que se producía, a través del mismo, el efecto inverso de lo que en principio se pretende desde la perspectiva de la neutralidad del Estado. Algo que podemos ver perfectamente sintetizado en las siguientes palabras del autor: "El sometimiento de las confesiones religiosas a un Derecho especial tiene por objeto permitir el *intervencionismo* del Estado en los ámbitos que hubieran de ser atribuidos a la autonomía de las entidades religiosas" (p.83).

Por todo ello, concluimos, conviniendo con SUAREZ PERTIERRA, que de entre todos los modelos que se tuvieron a la vista, *La República optó* "(...) por un sistema de separación laicista que implicó una posición activa del Estado en la definición del lugar donde hubiera de ubicarse socialmente lo religioso y las organizaciones que lo representaban" (p.83).

***CARLOS R. FERNÁNDEZ LIESA**, La evolución del proceso de secularización del Derecho internacional, pp.85.117.

El proceso de secularización no se reduce a un ámbito nacional sino que trasciende éste al ámbito internacional. Históricamente, incluso, el propio proceso internacional influye en el proceso secularizador particular de los países pertenecientes a una misma área cultural, como es el caso de Europa. En esta línea, resulta sumamente interesante el trabajo de FERNÁNDEZ LIESA, y no sólo por lo que tiene de referente histórico, sino también por lo que puede suponer, actualmente y en el futuro, ese avance secularizador en el entendimiento europeo de las libertades, en particular, de la libertad de conciencia religiosa.

El estudio del autor pone de manifiesto la particular relevancia de un proceso de secularización del Derecho internacional, es más, diríamos, en los fundamentos mismos del propio Derecho, y esto porque en los mismos albores de la Historia se nos presenta una

profunda confusión entre Derecho y religión, sirviendo ésta como fundamento de aquél. De la radical religiosidad del Derecho primigenio surge la necesidad de un proceso de secularización, no concluido, cuyas razones valedoras se encuentran, primero, en la tolerancia religiosa, después, en la libertad religiosa y, por fin, en una libertad de conciencia que comprende ideas y creencias.

La explicación de lo que decimos la encontramos en el estudio que FERNÁNDEZ LIESA hace acerca del *fundamento del Derecho internacional en las civilizaciones antiguas*, pasando por el *fundamento secularizado del Derecho internacional clásico*, así como del dedicado a la *secularización y reconocimiento progresivo del principio de libertad religiosa en el ius publicum europaeum*, para hablarnos, por fin, del *proceso de secularización en el Derecho internacional contemporáneo*.

Su análisis nos hace ver cómo en un contexto internacionalista la religión siempre ha sido un obstáculo en el movimiento de la secularización. Lo que en un plano teórico parece lógico, en cambio, no parece tan lógico que haya podido ser, al mismo tiempo, una grave dificultad para la consecución de las libertades. Sus palabras: "En la antigüedad también la *Alianza Iglesia-Estado* constituía una realidad negativa para las libertades y en las relaciones internacionales, cuando el Estado se convertiría en «brazo secular para las persecuciones justas»" (p.91). Y en la exposición acerca de los imperios teocráticos, señala: "En definitiva, en la Edad Media, las reglas jurídicas comunes a todas las naciones de la civilización occidental eran las de la Iglesia de Roma" (p.93).

No obstante, FERNÁNDEZ LIESA recoge la importancia que la secularización tuvo en la concepción del Derecho en el ámbito internacional, que primero desplazaría "el orden de origen divino" pasando por el iusnaturalismo racionalista y dentro de éste los derechos naturales, hasta abrirse paso la orientación del positivismo jurídico. En ese proceso de secularización —según el autor— cabe destacar la sustitución de la cristiandad por el *género humano*, por una nueva concepción de la Comunidad internacional, con independencia de que sus miembros fuesen o no cristianos (p.96).

La tolerancia consagrada en la Paz de Augsburgo únicamente se traduce en una división en Estados católicos y en Estados luteranos, en

la "coexistencia pacífica de las confesiones católica y luterana" con libertad de culto "para los príncipes, que no para los súbditos" (p.98). Tolerancia aquella que se proyecta a otros países como Francia, dejando, en este caso, la vía expedita para establecer las bases de la que después se consagraría como libertad de conciencia.

Destaca el apunte de FERNÁNDEZ LIESA sobre la irrupción de las minorías en las relaciones internacionales debido a las persecuciones por motivos religiosos, que provocaron las intervenciones "humanitarias" frente a la intolerancia practicada por los Estados. Esto se pone de manifiesto en España con minorías como en los casos del *erasmismo*, pueblo judío y morisco que, oprimidos por la confesionalidad del Estado, se ven constreñidos a soportar una intolerancia con un mínimo margen para lo que podríamos llamar, con generosidad, "mera tolerancia" para otros cultos que no fueran el católico.

El punto de inflexión, si nos atenemos a lo dicho por el autor, desde una perspectiva jurídico-internacional podemos situarlo en la Paz de Westfalia (1648), que en sus palabras: "supondría el fracaso de la idea de la Iglesia católica de extirpar la herejía y constituir una monarquía católica universal, confirmando, de manera incompleta y sin reciprocidad, el *principio de libertad de conciencia*" (p.101). Y en ese hito histórico que supone la Paz de Westfalia para el pluralismo confesional que comportará un proceso de secularización, sitúa FERNÁNDEZ LIESA el nacimiento del Derecho público europeo, base del Derecho internacional clásico, sin dejar de reconocer que todo ese proceso llevará a que *la libertad religiosa constituya el primer derecho fundamental que se formule con carácter moderno* (p.102).

Es decir, a medida que en la historia se va logrando un grado mayor de secularización, con la consiguiente desconfesionalización de las instancias del poder secular, se va logrando la consolidación de una libertad que impulsa el origen de un Derecho típicamente secular, tanto a nivel internacional como a nivel nacional. La pieza clave en esa dualidad de ámbitos resulta ser la Iglesia católica, sin menospreciar en determinados períodos históricos la influencia de Lutero, Zuinglio, Calvino y sus propuestas reformadoras.

FERNÁNDEZ LIESA logra una exposición histórica de las relaciones intereuropeas que nos hace ver cómo su evolución "*permitió la consagración del principio de libertad religiosa*" (p.102), de forma que podríamos mantener una conexión inexorable entre esta libertad y el Derecho internacional —son palabras del autor: "durante el siglo XIX se consagró el *principio de libertad religiosa* como uno de los pilares del Derecho público europeo— y, sobre todo, en la operatividad que este Derecho puede tener en orden a la protección de las minorías religiosas, cuya muestra aparece, por lo demás, en la alusión que el propio autor hace a distintos Estados y a *elementos de la práctica internacional del siglo XIX*. Y no sólo a Estados, sino también a la misma Revolución francesa, así: "La Revolución francesa, al rechazar la noción de tolerancia, a favor de la libertad de conciencia, relativizó la noción de la verdad y el error, abriendo el camino para que la Constitución renunciase al «culto nacional» a favor de las minorías religiosas, en gran medida por las consecuencias derivadas del incremento de la filosofía de la razón frente a la fe" (p.106).

***IGNACIO ZABALZA BAS**, *Influencia de la Constitución de Weimar en el Proyecto de Constitución de la Segunda República*, pp.119-139.

La importancia del trabajo de ZABALZA BAS sobre el modelo alemán de Weimar resulta obvia desde el punto de vista metodológico cuando se trata de la Constitución de 1931, habida cuenta de la influencia que pudo tener y no tuvo —nos dirá el autor—. Y desde el punto de vista de la finalidad de las jornadas, supone un verdadero homenaje al conocimiento de Derecho comparado de Fernando de los Ríos, como queda reconocido en afirmaciones tajantes como: "(...) no cabe la menor duda de que Fernando de los Ríos conocía perfectamente el sistema de Derecho Eclesiástico de Weimar" (p.133)-

Siempre que se ha hablado de la Constitución de 1931 se ha hecho alusión a la influencia del texto, y más que el texto la ideología subyacente, de la Constitución de Weimar. Su influencia resultaba sumamente clara, como muy bien expone el autor, en el proyecto constitucional de la ilustrada Comisión Jurídica Asesora.

Pero el modelo alemán, que toma como idea medular la categoría de Corporación de Derecho Público, atribuida a las Iglesias —cuyo concepto "ha llegado a ser calificado por la propia doctrina como «la cruz» (de la problemática) del Derecho Eclesiástico alemán" (p.136)— no podía trasladarse e integrarse en el Derecho constitucional español de la Segunda República. El obstáculo para tal integración podemos advertirlo en la misma consideración político-jurídica que aquella categoría tiene en el mismo modelo alemán, como reflejan las palabras del autor: "Cuando el Estado, en aplicación del artículo 137, párrafo V, de la Constitución del Weimar, otorga a una confesión religiosa el rango de Corporación de Derecho Público, le cede un cierto grado de autoridad pública así como una serie de otros privilegios. El Estado, en base al principio de la correlación entre derechos y deberes, podrá establecer, como contrapartida a los derechos específicos otorgados, una serie de deberes específicos. Es decir, el Estado se permite la creación de unas limitaciones materiales y formales a toda una serie de potestades jurídicas, disciplinarias y financieras, que él mismo ha otorgado" (p.127). Después, inmediatamente a estas palabras, dedicará un discurso para mostrar "(...) las diferencias básicas existentes entre las relaciones Iglesia-Estado en Alemania y la realidad española de la época".

Con sumo acierto ZABALZA pone de manifiesto, una vez más, la dificultad de que prospere el recurso al Derecho comparado si lo que se pretende del mismo es un simple traslado de conceptos y categorías al Derecho nacional, sin correspondencia con los substratos sociales e históricos que sirvan de soporte y, en su caso, de demanda de soluciones jurídicas equivalentes. En el caso alemán podría ser suficiente la solución de un modelo próximo al que se califica como laico, incluso, sin necesidad de llegar a una separación tajante entre el Estado y las Iglesias; en el caso español, el sentimiento más profundo de los que detentaban el mayor poder político era establecer como punto de partida la separación de las dos entidades. Al respecto, son muy significativas la expresión admirativa que el autor recoge de Fernando de los Ríos: "¡Pero todo el supuesto del material histórico alemán es completamente distinto del material histórico y humano nuestro!" (p.133). De ahí que concluya en subrayar: "la escasísima resonancia del Anteproyecto de Constitución elaborado por la Comisión Jurídica Asesora que, tal vez, por estar excesivamente alejado de la realidad social y política del país, ni tan siquiera pudo

convencer al Gobierno para presentarlo como "Proyecto propio a las Cortes Constituyentes" (p.137).

Hay una idea que para nosotros resulta clave como hipótesis no desarrollada ni política ni jurídicamente en la elaboración y aprobación del texto constitucional de 1931 y legislación de desarrollo. Tal idea se contiene en la concepción que Fernando de los Ríos tiene acerca de la separación de Estado e Iglesia, y que recoge ZABALZA BAS: "(...) separar a la Iglesia del Estado lleva consigo el que el Estado ni colabore en la realización de los fines de la Iglesia, ni la ayude, ni la proteja, sino que la deje en libertad de estructurarse internamente. No más; nada menos tampoco" (p.133). Después el autor recogerá las pautas que según De los Ríos debían seguirse en las relaciones Estado-Iglesia católica (p.135). Se trata, concretamente, de que se "*deje en libertad de estructurarse internamente*" a la Iglesia, y podría añadirse, a las Iglesias y demás grupos religiosos. Y esto, entendemos, sobre la base de la libertad de conciencia religiosa.

Lo que se tenía enfrente no era a "lo religioso" sino a "la jerarquía eclesiástica de la Iglesia católica y a las Órdenes y Congregaciones religiosas". Por esto, se busca y trata de fijarse una posición de independencia y de soberanía del Estado frente a la Iglesia católica, subsumiendo en ésta ese fenómeno colectivo. De otra forma hubiese bastado con la declaración del modelo de Estado hecha en el art.3 de la Constitución, sin necesidad de volver con una regulación particular en los arts.26 y 27 del texto constitucional, fundamento después de una legislación especial de desarrollo claramente desfavorable respecto del fenómeno religioso colectivo.

Del estudio crítico del discurso sobre Estado-Iglesia pronunciado por Fernando de los Ríos ante las Cortes constituyentes, percibimos que ZABALZA BAS quiere dejarnos clara una idea, entendemos latente en el mismo, y que se refleja, a modo de conclusión, cuando se expresa en los siguientes términos: "La separación Estado-Iglesia —inversión de los términos de la relación que el autor atribuye a Fernando de los Ríos— es la *conditio sine qua non* para el funcionamiento del sistema. Una vez alcanzada una nítida separación, nada obsta, según Fernando de los Ríos, a que el Estado pueda encontrar un *modus vivendi*, o sea, una fórmula de convivencia con la Iglesia católica y las demás confesiones" (p.139).

Con los substratos sociales e históricos, que les sirve de soporte y, en su caso, de demanda de soluciones jurídicas equivalentes. En el caso alemán podría ser suficiente la solución de un modelo al que se califica como laico, incluso, sin necesidad de llegar a una separación tajante Estado e Iglesia; en el caso español, el sentimiento más profundo de los que detentaban el mayor poder político era establecer como punto de partida la separación de las dos entidades.

***ANTONIO MOLERO PINTADO**, *Laicismo y enseñanza durante la Segunda República española*, pp.141-164.

En el trabajo de MOLERO PINTADO nos encontramos con una selección de textos que vienen a corroborar el enfrentamiento de ideologías latentes y que abreviando se podría resumir formalmente con el binomio *libertad de conciencia-adoctrinamiento católico*, sin perjuicio del reforzamiento histórico con que cada uno de estos elementos contaba. Pero no es la historia la que se trata de constitucionalizar en un momento de cambio o ruptura política con sistemas o regímenes anteriores, sino más bien, aún contando con la misma historia, de lo que se trata es, por el contrario, de normalizar los valores sentidos por la sociedad dándoles una dimensión de avance futurista para su pleno desarrollo. Aquellos mismos textos seleccionados nos permiten, además, confrontar los argumentos de moral religiosa con los de una moral laica y, lo que es más importante, la llamada "doble moral", que no son, evidentemente, argumentos jurídicos, pero que pretendieron, según entendemos se desprende de los textos, predeterminar el sentido de lo jurídico-constitucional. Después vendrán los enfrentamientos políticos-religiosos, cuando no económicos, que servirán de obstáculo para establecer la laicidad en la enseñanza, protagonizados, eso sí, por el "pulso" entre Gobierno e Iglesia católica.

Irrumpe en la enseñanza una laicidad que hunde sus raíces en la Revolución francesa de 1789 destacando, así, la conexión que se establece entre la libertad de conciencia y la enseñanza, lo que provocará de nuevo el clásico enfrentamiento: el enfrentamiento educativo no lo es sólo de enseñanza pública frente a enseñanza privada, sino de enseñanza laica frente a enseñanza confesional católica, con referencias explícitas al "alma de un pueblo", sobreentendiendo que se trata de un "alma católica", frente al

argumento de "*respeto a la integridad inmaculada e inviolable de su conciencia*" —entendida ésta como un derecho del niño— (p.151).

Resulta, así mismo, interesante la referencia que el autor hace a un argumento poco debatido, como es la utilización del lenguaje —doble lenguaje— lanzado contra la secularización de la enseñanza, como es el recurso *fobiomasónico* lanzado por los medios de comunicación contra argumentos racionalistas. Así, como ejemplo de lo que venimos diciendo, transcribimos: "La revista *Atenas*, por su parte, combatía diversos aspectos puntuales del artículo 48: «*Por una parte se dice en este artículo que la enseñanza será laica, gratuita y obligatoria, y por otra, se dice que la libertad de cátedra queda reconocida y garantizada por la Constitución. Es decir, que ese laicismo puede convertirse en anticatolicismo o en catolicismo. Es una de tantas contradicciones e incoherencias como tiene la Constitución*». Unas semanas después, la misma revista (diciembre 1931) pondría en juego un nuevo argumento para explicar la radicalidad de los textos constitucionales finalmente aprobados: la eficaz influencia másónica en el seno de la Asamblea. Era suficiente, a su juicio, realizar un análisis comparativo de las sucesivas propuestas «*para ver la mano de las logias precisamente en aquellos títulos más escabrosos, como son los que se relacionan con la iglesia, la familia y la cultura*»"(p.153).

De esta forma, una vez más, se intenta mostrar qué tipo de enseñanza se pretende por quienes se apuntan a un proceso secularizador. Ilustran, al respecto, algunas citas traídas a colación en el trabajo. Así, de Rodolfo Llopis: "(...) *el ciclo revolucionario no termina hasta que la revolución no se haga en las conciencias. Y es esa la labor que tiene que hacer la escuela*" (p.147). De Celso Almuíña Fernández: "*la denominada escuela laica (no atea como desde ciertos sectores se quiso interpretar) —la que— venía a ser una escuela plural, no dogmática*" (p.145).

***JAVIER MARTÍNEZ-TORRÓN**, *Derecho de asociación y confesiones religiosas en la Constitución de 1931*, pp.165-190.

MARTÍNEZ-TORRÓN hace, en nuestro criterio, un estudio sobre el derecho de asociación y confesiones religiosas en la Constitución de 1931, donde deja patente, con la claridad que le permite la prudencia científica, una particular incidencia del contexto

en el que tuvieron lugar las distintas actitudes enfrentadas acerca de la cuestión religiosa. Ese contexto, por lo que al tema concierne, lo conforman, simplificando, dos elementos fundamentales: de una parte, la Iglesia católica en sus representaciones más "duras" y moderadas, que contaban con la tradición de la confesionalidad del Estado como tesis oficialista y no con la defendida, después, tesis de la libertad religiosa del Concilio Vaticano II; de otra parte, los anticlericalistas y laicos moderados, defendiendo la separación y la laicidad del Estado.

En clave jurídica la actitud de los representantes eclesiásticos tenía su fundamento en el Concordato de 1851, no denunciado ni derogado expresamente, legitimados pues para defender los derechos adquiridos de la Iglesia. La actitud de los republicanos tendría su fundamento en un nuevo orden cuya cúspide jurídica estaría en la nueva Constitución. Esas actitudes contrarias y beligerantes en un plano más político y social que jurídico, nos harán ver, siguiendo el discurso de MARTÍNEZ-TORRÓN, una República, permítasenos la expresión, *religiosamente intolerante con la Religión católica*, como se desprende de su conducta de "extremismo laicista" (p.190), y una Iglesia católica, *políticamente intolerante con la República*, como también se desprende de su "tenaz intransigencia hacia la secularización del Estado" (p.190). Esto, sobre todo, si se atiende a la actitud de la jerarquía católica, o a la de los políticos defensores de los intereses de la misma, en su beligerancia con la República.

La metodología para encarar el tema religioso no fue, digámoslo una vez más, la adecuada, ni siquiera desde un plano puramente sociológico. Tal vez, como indica MARTÍNEZ-TORRÓN: "Para consolidar la República hubiera sido preferible atraer al clero — alto y bajo— a la causa republicana, y haber procedido a la secularización del Estado con igual firmeza pero más paulatinamente" (p.188).

Expuesto el contexto e, incluso, la política religiosa del Gobierno provisional, cuyo núcleo de atención venía a ser "el estatuto jurídico de la Iglesia católica, dada la estructura socio-religiosa del país" (p.173), MARTÍNEZ-TORRÓN centra su atención, fundamentalmente, en los principales protagonistas del juego parlamentario en aquellos momentos (p.178), tomando como base de su análisis la *preparación y aprobación del art.26 de la Constitución*. Una vez más, recurriendo a nombres como Giménez de Asúa, Gil

Robles, Fernando de los Ríos, Zulueta, Ortega y Gasset, Alcalá Zamora, Gregorio Marañón, Miguel Maura, Manuel Azaña, se pone de manifiesto que : "Los debates de las Cortes sobre la cuestión religiosa revelaron el enfrentamiento entre las posiciones moderadas y extremistas" (p.178), produciéndose, al fin, "una notable esquizofrenia constitucional al regular la cuestión religiosa. Por un lado, se afirmaba genéricamente la libertad religiosa y de conciencia. Por otro lado, se establecían notables restricciones a su ejercicio concreto, en su vertiente colectiva e institucional" (p.181).

Así las cosas, la aprobación de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas de 2 de junio de 1933 vino a ser una consecuencia lógica del contenido de los arts.26 y 27 de la Constitución, cuya finalidad no era otra que la de "limitar la influencia social de la Iglesia católica" (p.184). El autor se refiere, sucintamente, a su contenido dispositivo, destacando aquellos aspectos que, en el fondo, pueden suponer una restricción del derecho fundamental de libertad religiosa en su dimensión colectiva.

En suma, los textos republicanos sobre la asociación religiosa producen la impresión de que el legislador operaba en clave de libertad de conciencia individual —no de conciencias—, para reconocerle las mayores garantías, y en clave de libertad religiosa colectiva, para restringir su ejercicio frente a un ámbito histórico tan amplio como el que había gozado hasta entonces.

***MANUEL DE PUELLES BENÍTEZ**, *Secularización y enseñanza en el primer tercio del siglo XX: la interpelación de Canalejas de 1908*, pp.191-214.

El trabajo de DE PUELLES BENÍTEZ pone de relieve cómo la secularización ha de ser entendida no sólo como la nacionalización de los bienes eclesiásticos, sino también como instrumento para delimitar dos poderes: el del Estado, que se extiende sobre determinadas materias, entre ellas la enseñanza, y el de la Iglesia, que se constriñe sobre esas mismas materias por la fuerza de la modernidad. Poderes que habían sido unificados y confundidos durante un período largo en la Historia. El resultado era que el poder venía a ser único con una doble dimensión, espiritual y temporal, y cuyo ejercicio venía atribuido a dos titulares, Iglesia y Estado, que lo ejercían sobre la base del mismo fundamento: el origen divino del poder, con la

consecuencia de que se produjo una confesionalización de las instituciones y de los ordenamientos. Razones éstas que avalan la tesis de que una secularización comporta la desconfesionalización del Estado y de sus instituciones, al mismo tiempo que una separación de la Iglesia.

Este autor sitúa a la Iglesia en su posición doctrinal histórica frente al liberalismo, frente a los "liberales españoles". Así habla de sendos enfrentamientos, como los que se produjeron en el decenio 1833-1843 y en el sexenio democrático de 1868-1874, por citar los más duros en el siglo XIX.

Resulta, empero, aleccionador el apunte que hace DE PUELLES BENÍTEZ acerca de la importancia de la educación durante la Restauración cuando señala, que los grandes debates sobre el tema "hay que buscarlos en la discusión de los presupuestos que es donde se plantea reiteradamente los grandes problemas de la educación española" (p.197). Digo aleccionador por el juego de los intereses económicos, subyacentes siempre en un tema que parece, en principio, debía operar como secundario al planteamiento general de la educación, en el sentido de que el discurso debía discurrir sobre el modelo educativo, después sobre los instrumentos económicos adecuados. Somos conscientes de que un modelo teórico sin soporte económico no es gran cosa, pero sin modelo, las técnicas pueden resultar caóticas e inadecuadas para una óptima distribución de los medios. La prueba de lo que decimos nos la ofrece el hecho de que, pasados los tiempos, nos encontramos aún sin una convención clara sobre un modelo educativo bien definido.

El acento histórico del elemento religioso sobre la enseñanza, como opuesto al elemento progresista o secularizador de la misma, lo desgrana DE PUELLES BENÍTEZ en su trabajo con la invocación de textos, contexto, interpelaciones en las Cortes, entre las que destaca la de Canalejas, dejando que aflore en el discurso la falta de claridad acerca de un modelo educativo, que parece confesional con ribetes de laicidad, que no llega a superarse hasta la Constitución de 1931, aunque se presente, a veces, como adalid de la libertad de enseñanza. Sólo que en este postrero momento "las cañas de ayer se habían tornado lanzas".

De Canalejas interesa subrayar algunas de sus expresiones transcritas por DE PUELLES BENÍTEZ: "(nosotros queremos) «reivindicar la libertad de conciencia y llevarla a la enseñanza»; «Quien hable de neutralidad religiosa, quien quiera que la libertad de conciencia quede respetada en el santuario de la escuela, no va contra la religión, ni ampara una enseñanza irreligiosa; lo que hace es trasladar a una función dirigida y presidida por el Gobierno, el criterio de respeto a la libertad de conciencia que está en el pacto constitucional establecido entre los dos partidos, está en el texto constitucional y se impone a todas las realidades y a todos los criterios de partido»" (p.202).

DE PUELLES BENÍTEZ recuerda el largo enfrentamiento histórico entre Iglesia y Estado, no sólo para indicarlo en el tema de la enseñanza, sino para poner de relieve que aquel enfrentamiento obedecía a una posición eclesiástica global formalizada, fundamentalmente, en el Concordato de 1851. En ese marco recordatorio se encuentra el hecho de que la aceptación de la tolerancia religiosa misma, por parte de la Iglesia, se debió, como lo muestra el art.11 de la Constitución de 1876, al "fruto inevitable de un compromiso entre el reconocimiento de la religión católica como propia del Estado" y aquella aceptación" (p.195). Así la idea global eclesiástica la podemos deducir del siguiente texto del autor: " En la medida en que consideraban a la Iglesia católica como la única fuente de la verdad absoluta en un mundo contaminado por el error —idea que les había sido inculcada machaconamente por una formación eclesiástica de carácter apologista—, carecían del marco conceptual necesario para la aceptación del pluralismo religioso, incluso del más limitado. El ideal seguía siendo la hegemonía católica, tal y como había sido acordada en el Concordato de 1851: cualquier limitación de esa hegemonía era interpretada como infidelidad religiosa y apostasía, y no como una transacción política" (p.195). Y la que mantuvo el sector eclesiástico sobre la enseñanza en particular la podemos deducir del siguiente texto: " La Iglesia jerárquica, la mayor parte del clero y las organizaciones nucleadas en torno suyo estaban dispuestas a admitir, con gran pesar, la escuela neutra o laica como una excepción minoritaria pero nunca, a ningún precio, la secularización de la enseñanza pública. Como veremos, la Iglesia española no aceptará en ningún momento la escuela laica como sinónimo de arreligiosa, ni la escuela neutra como aquélla en la que se instruye acerca de la religión pero desligada de toda confesión o credo positivo, sino que una y otra

serán consideradas como parte de una artera estrategia para la descristianización de la infancia y de la juventud" (p.196).

La fuerza que se le quiso dar al Concordato de 1851 y la interpretación de el confesionalismo cerrado que se pretendió deducir del art.11 de la Constitución de 1876, desde las filas del gobierno y conservadoras, e hicieron que, prácticamente, todos los problemas educativos suscitados en los debates parlamentarios se concentrasen en uno: el religioso. No podía ser menos si se permitía el rasante vuelo de una idea que en España podría tener un calado inigualable, en expresión del diputado que la defendía: "El maestro tiene la obligación de darla (la enseñanza) en católico" (p.210). Se trataba de una idea que expresaba un "integrismo" en la enseñanza. Pero no sólo eso. Tal idea sobrevolaba con fuerza en los aires políticos y sociales de aquel ambiente, tanta era su fuerza que provocó, en los contrarios a la misma, el temor de que no prosperase una interpretación de la Constitución respetuosa con la libertad de conciencia. Esto produjo, como no podía ser menos, un desánimo en los republicanos y liberales, defensores de la neutralidad como base en la enseñanza, un desánimo que les llevó a invocar una reforma constitucional, en el sentido de elaborar una Constitución en que se haga una afirmación absoluta, completa, de la libertad de conciencia y libertad de culto (pp.210-211).

Con todo, la clave del litigio enseñanza religiosa frente a enseñanza laica no se encuentra en la religión misma, sino en la proyección política de ésta a través de la educación. Sirva para iluminar lo que decimos, un párrafo del mismo Canalejas en su contestación, como miembro del Gobierno, a las intervenciones del Conde de Urquijo y del Obispo de Madrid-Alcalá respecto del mensaje de la Corona en el discurso de apertura de la Cortes de 15 de junio de 1910: "Yo hablo —dice Canalejas— de que a una conciencia juvenil ha de asomarse el sentimiento religioso sin ejercer presiones que la alteren y la perturben en sentido político [...], porque no se puede, a título de enseñar la religión, enseñar el desprecio al Estado, enseñar la rebeldía contra el Estado y el odio contra el partido liberal y contra los sentimientos liberales" (p.213).

***JOSÉ ANTONIO SOUTO PAZ**, *La Laicidad en la Constitución de 1978*, pp.215-228.

Situando los orígenes del término laicidad en la literatura político-jurídica francesa, SOUTO PAZ nos recuerda los distintos significados que la doctrina ha venido atribuyendo a dicho término, desde concebirlo en el marco de la oposición entre eclesiástico y laico, hasta su planteamiento en la neutralidad del Estado en relación con lo religioso, pasando por su equiparación con la separación y garantía de la "independencia política". Resulta sumamente interesante el apunte del autor cuando, al hablar del contenido de la laicidad, señala el proceso evolutivo que en la praxis jurisprudencial ha sufrido la acepción de la laicidad a partir de la interpretación de la Ley de 1905. En efecto, el autor pone de manifiesto cómo los principios que garantizaba esta Ley planteaban problemas, cuya resolución ha supuesto, en primer lugar, atender a una jerarquía entre los principios de libertad de conciencia, separación o laicidad y libre ejercicio de cultos; después, nos advierte de su alteración a partir de 1940, "pasando al último lugar el principio de separación", con una crítica doctrinal importante acerca de la posible confusión entre el concepto de laicidad y la libertad misma (p.219).

De forma delicada el autor selecciona el tema de la enseñanza, diciéndonos que: "Tal vez sea en el ámbito de la Escuela francesa donde el concepto laicidad ha encontrado un mayor arraigo y una expresión más significativa" (p.220). Y con bastante probabilidad que ha sido, y sigue siendo, uno de los mayores bancos de prueba, para la laicidad, por ser ese ámbito de profunda sensibilidad para la conformación de la conciencia ciudadana. Por esto, puede explicarse, no justificarse, la exclusión de los ministros de culto en la enseñanza pública, debido principalmente a la reacción provocada por un histórico confesionalismo religioso. Lo cual, a su vez, explica que esa reacción no se extendiese, en principio, a otras convicciones no religiosas. Aquella exclusión, como recoge el autor, ha dado lugar a un amplio debate en el ámbito jurisdiccional, del que, por cierto, no deducimos una delimitación diáfana de los conceptos de laicidad, libertad de conciencia, neutralidad y separación en las manifestaciones escolares más concretas.

En el apartado de la laicidad en el Derecho español y para responder al interrogante de si es aplicable en éste el concepto francés, con base en determinadas posiciones doctrinales, el autor nos adelanta "la confusión actual entorno a este concepto". Después, en sus reflexiones sobre la laicidad afirma: "Ante una noción como la laicidad, que se ha calificado de redundante, ambigua, equívoca, e, incluso, inútil, se me ocurre añadir uno nuevo: anacrónica" (p.226). Seguramente, con este calificativo se está prediciendo el desuso del término para referirse a una realidad. Pero aún, en ocasiones, surge la necesidad de invocar la laicidad del Estado frente a actitudes y manifestaciones, que poco se conforman con la propia naturaleza del Estado cuando regula determinadas materias, entre otras, la enseñanza. Otra cosa es, que el concepto de laicidad manejado en Francia no sea el mismo que puede utilizarse en España, y que, sobre la base de un criterio unificador de la cultura europea, se tienda a una unificación de criterios sobre conceptos fundamentales que a todos atañen. Al respecto, el propio autor hace un análisis comparativo de los conceptos de neutralidad religiosa, separación y laicidad, concluyendo que: "La laicidad es un concepto en crisis, que, antes de ser radicalmente desvirtuado, merecería una muerte digna, y unas honras fúnebres adecuadas" (p.228). Esa muerte, si se nos permite, acontecerá cuando precisamente la laicidad alcance su cenit o, si se quiere, su plenitud, lo que advendrá, en nuestro criterio, cuando el Estado sea sólo Estado y la Iglesia o Religión sea sólo Iglesia o Religión, conformadas de acuerdo con su ser mismo, estatal en un caso, religioso en el otro; cuando, en definitiva, ambas instituciones gocen de plena autonomía en cuanto a decisiones, controles, actividades, así como de su fundamentación y legitimación.

***DIONISIO LLAMAZARES FERNÁNDEZ,** *Proceso de secularización y relaciones concordatarias*, pp.229-261.

Una tesis explicativa del "proceso de secularización y laicidad" nos la encontramos formulada en el trabajo de LLAMAZARES FERNÁNDEZ, en los siguientes términos: "las relaciones concordatarias se han comportado de hecho (...) como un freno al proceso de secularización del Estado".

Se parte de una delimitación conceptual sobre los dos fenómenos comprendidos en el enunciado del trabajo y que van a ser objeto de examen: "relaciones concordatarias" y "secularización". El

primero se extiende a: "todo tipo de relaciones del Estado con la o las Iglesias que impliquen un pacto con obligaciones mutuas". El segundo exige una coordinación entre la idea, o significado, y los momentos en que esa idea se realiza o desarrolla: se fija como elemento cronológico puntual de inicio del proceso el fenómeno de la Ilustración —el mismo autor señala que, sin perjuicio de algunos atisbos anteriores, son las ideas de la Ilustración las que de verdad desencadenan el proceso de secularización—; y como punto de destino o terminal, el logro de la plena laicidad, integrada ésta por dos elementos: la neutralidad religiosa y ética del Estado y de su Derecho y su separación de la Iglesia o Iglesias.

Después, el autor, por "sucesivas aproximaciones", nos mostrará hasta qué punto la laicidad no es plena en tanto no integre aquellos dos elementos de neutralidad y separación, y no sólo eso, sino que además han de ser concebidos: "como condición *sine qua non* de la plena realización de la libertad de conciencia de los ciudadanos en condiciones de igualdad, con exclusión, por tanto, cualquiera que sea su título de legitimación, de la intervención de la Iglesia en asuntos temporales y del Estado en asuntos eclesiales, así como la adopción por el Estado de decisiones sobre bases religiosas" (pp.229-230 y pp.231-261). Lo cual no puede lograrse en tanto no quiebre una concepción de las "relaciones concordatarias" —que obstaculizan la culminación del proceso de secularización— y se sustituya por una concepción de tales relaciones cuya fundamentación se encuentre en la libertad de conciencia de los ciudadanos como derecho fundamental y básico de todos los demás derechos en el estado de las libertades dimanantes de la dignidad humana.

En la aproximación histórica nos muestra la razón del Concordato en unos casos, la sin razón en otros, dependiendo de la relación de fuerzas entre los sujetos del mismo y según nos encontremos ante un modelo de Estado, u otro. Abunda en su fundamentación la determinación de la naturaleza jurídica de unos y otros tratados, recogiendo, al respecto, una clasificación de los mismos en atención a momentos históricos distintos e incidiendo en la posición que en cada uno de estos ha mantenido la Iglesia o las Iglesias. Esta aproximación histórica no puede más que abundar en la impresión sobrecogedora de una historia cuyos protagonistas principales han sido las Instituciones frente a los individuos, donde la

cuestión formal ha sido el objeto fundamental de estudio, postergándose la protección y promoción de los derechos individuales.

En la aproximación al *Derecho comparado* contrasta la existencia de relaciones concordatarias actuales, y verifica que hay ordenamientos en que tal tipo de relaciones no se dan, como ocurre en Francia —salvo Alsacia y Lorena— y Estados Unidos, mientras que en otros no sólo existen, sino que además contemplan instrumentos formales a los que ambas partes —Iglesia y Estado— se someten, aún cuando puedan observarse graves diferencias entre unos y otros ordenamientos, como se desprende de la comparación de Italia, Alemania y España. El estudio del *Derecho comparado* permite al autor establecer conclusiones de gran alcance: 1) la laicidad, no el laicismo, excluye la relación concordataria; 2) el principio de cooperación se considera, en principio, como un principio de muy difícil o imposible armonización con la laicidad. Así parece resultar de la clasificación de países laicos, laicistas, *semilaicos* y *cuasilaicos*, refiriéndose a países pertenecientes a nuestra área cultural, como los indicados más arriba, y a los que alude el autor como fundamento de su argumentación. Resultando de esta comparación, que sólo en los Estados laicos no hay enajenación de competencias soberanas por parte del Estado, ni injerencias de éste en las competencias propias de las Iglesias y, consiguientemente, no habrá menoscabo de derecho individual alguno derivado de la posición que cada una de aquellas instancias —estatal y eclesiástica— tengan en el ordenamiento.

La tercera aproximación, dedicada al caso español, contiene el grueso del trabajo. Sobre la base de los hitos concordatarios, que reflejan los distintos modelos históricos y vigente de relaciones del Estado español con la Iglesia e Iglesias, distingue el autor cinco etapas: a) una anterior al período de la Ilustración, donde ubica un tipo de Concordato, *Concordato de Paz* —Constanza con el Reino de Castilla—; b) los tipificables como *Concordata amittiae* —los Concordatos del XVIII en España—; c) los llamadas *Concordata defensionis* —los Concordatos de 1851 y 1953—; d) los que mantienen una fórmula mixta de *transición* —los Acuerdos de 1979 con la Iglesia católica—; e) los que pueden suponer un modelo nuevo y superador de los anteriores, por ser armonizables con la laicidad —también cooperación— del Estado —los Acuerdos de 1992 con las Confesiones minoritarias con notorio arraigo en España (judíos, protestantes y musulmanes)—.

El autor nos pone de manifiesto cómo los Concordatos del XVIII en España responden a un contexto de confesionalidad que no necesita ser ni siquiera expresada, por lo absurdo de pensar en otra situación que no fuese una confesionalidad católica, aunque ésta se expresase a través de la fe del rey. Eso sí, en cuanto a relaciones Iglesia-Estado y su proyección en el contenido de los Concordatos, se trataba de una auténtica relación de utilidad mutua obedeciendo, en su caso, a la lógica del *do ut des*. Por consiguiente, el derivado, también lógico, es que: "en ningún caso se hace referencia a los derechos de los fieles de la Iglesia ni a los de los súbditos del Reino, sino sólo a los derechos de la Iglesia y del Reino" (p.239). En esta dinámica relación no podemos vislumbrar siquiera un planteamiento del proceso de secularización.

En cambio, por lo que se refiere a los Concordatos de 1851 y 1953, parten de un contexto diferente al anterior ya que se abren paso las ideas de la Ilustración que, progresivamente, adquieren cada vez más fuerza, provocando, así, un movimiento de reacción de autodefensa por parte de la Iglesia, a lo que responde el propio Concordato de 1851, además de otras disposiciones papales que tratan de atajar un proceso secularizador iniciado con la Ilustración y dinamizado en el entorno europeo. De ahí que se afirme: "Formalmente, el Concordato de 1851 acepta íntegramente las tesis de la Iglesia contradictorias con las ideas liberalizadoras de la Ilustración", y que: "el principio del *do ut des*, por tanto, sigue plenamente vigente" (p.243). No obstante, ese Concordato, como afirma el autor: "no consiguió nunca sus objetivos de bloquear completamente el proceso de secularización en España, pero sí tuvo importantes efectos retardatarios en él y en el triunfo de las tesis de los libre pensadores españoles" (p.244). Por lo demás, se trata de un Concordato que ha pasado por muy diversas vicisitudes, señaladas por el autor, entre éstas la de haber sido suspendida su vigencia por la Constitución de 1869 y reactivada después de ésta y, sobre todo, es un claro ejemplo histórico de que tanto el mismo Concordato como su incumplimiento fueron esgrimidos permanentemente por la Iglesia, sin denuncia formal, para exigir su cumplimiento íntegro (p.245).

Los temas conflictivos se despliegan a lo largo del escrito, indicándonos los distintos comportamientos de la Iglesia, sobre la base de una tendencia secularizadora que la obliga en determinado

momento a cambiar de estrategia, bien sobre los mismos temas, bien sobre otros que se presentan en un nuevo contexto; así ocurre, por ejemplo, a partir de la Restauración.

Primero, la Iglesia mantuvo su lucha centrada en temas como la enseñanza, sosteniendo la obligatoriedad de la enseñanza de la religión católica, no sólo en los niveles de primaria o secundaria, sino también en la universitaria; y en temas de carácter económico y tributario, además de aspectos asociativos, la Iglesia sostuvo en lo que pudo a las órdenes y congregaciones religiosas. Pero en el último tercio del siglo XIX, a partir de la Restauración —dice el autor— la Iglesia católica cambia de estrategia en la jerarquización de objetivos en su lucha contra la secularización, pasando su preferencia a la creación de escuelas, prensa y, desde León XIII, sindicatos y partidos confesionales (p.246). Lo cual nos hace pensar en una flexibilidad de actitudes y comportamientos por parte de la Iglesia, cuando la tendencia secularizadora arraiga en el contexto, que tendrá su plasmación en la remoción misma de sus presupuestos doctrinales, aunque para verlo con claridad haya de esperarse hasta el Concilio Vaticano II.

Otro hito concordatario lo fue el Concordato de 1953, aunque éste no fuera más que repetir la confesionalidad doctrinal excluyente que, de nuevo, supondría la legitimación religiosa del régimen. Una legislación sobre enseñanza acorde con esa confesionalidad garantizaría: "un pensamiento religioso único, tan único como el político" (p.247). El Estado, por supuesto, aprovecha la circunstancia para llevar al límite de lo posible su intervención en lo religioso, situando la relación Iglesia-Estado bajo el principio del *do ut des*, como se demuestra en el trabajo a partir del análisis del articulado concordatario. Destacarán: de una parte, la intervención concreta de la Iglesia en asuntos temporales, facilitada por la legislación estatal, a través de las técnicas de remisión a los cánones del Código de Derecho Canónico y del reconocimiento de efectos en el caso de materias como la eficacia del matrimonio canónico; de otra parte, la intervención del Estado en el nombramiento de cargos eclesiásticos. Una vez más, el autor demuestra que en este último Concordato tampoco aparecen los derechos individuales como protagonistas frente a los derechos de las instituciones, sino más bien todo lo contrario.

Los Acuerdos de 1979 con la Iglesia católica se celebran cuando ya la misma Iglesia, a partir del Concilio Vaticano II, ha dado un vuelco a su planteamiento sobre la relación Iglesia-Estado, mirando ahora hacia la libertad religiosa como prioritaria frente a cualquier tipo de confesionalidad. Pero son esos mismos Acuerdos los que sirven al autor para fundamentar, precisamente, su inutilidad en orden a la consecución de dicha libertad y, en cambio, pueden servir para poner en riesgo la igualdad. La idea clave en este sentido se expresa en los siguientes términos: "Por otra parte la vía de los acuerdos y del concordato, no sólo porque así lo corrobora la historia, arrastra consigo inexorablemente la tendencia a la desigualdad. No por la discriminación negativa de los demás, son por la discriminación positiva y el trato favorable y privilegiado correspondiente de la Iglesia que firma el acuerdo" (p.251).

Se apuntan, por lo demás, importantes aspectos positivos de los Acuerdos, sobre todo, aquellos que conciernen a la desaparición de la confesionalidad doctrinal, referencia a algunos derechos fundamentales, desaparición de la dialéctica del *do ut des*, entre otros. Sólo que la ambigüedad que, a veces, entrañan los mismos textos ha sido pretexto para que continúen las quejas históricas de su incumplimiento, sin que se ponderen debidamente los derechos fundamentales de los ciudadanos frente a los de las instituciones.

Con todo, la prueba de fuego del modelo de relaciones Iglesia-Estado y su influencia en el proceso de secularización nos la presenta el autor a partir del análisis de los Acuerdos con la Iglesia católica, de la Constitución (art.16.3) y de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa. De ese análisis resultará que podemos estar ante el riesgo de violar principios y derechos como el de igualdad, libertad religiosa, y no confesionalidad, lo que nos coloca ante un modelo pluriconfesional, verdadero freno del proceso de secularización.

Por último, en cambio, los Acuerdos de 1992 con las Confesiones minoritarias, con notorio arraigo en España (judíos, protestantes y musulmanes), nos presentan otro modelo de relaciones Estado-confesiones. En este caso, la vigencia del principio *pacta sunt servanda* tiene unas delimitaciones claras en cuanto a obligaciones y sujetos, en modo alguno se convierten las confesiones en colegisladoras. Y, lo que es más importante, se consagra como "principio informador fundamental el respeto, protección y promoción

del derecho individual de conciencia religiosa", sirviendo éste, como argumenta el autor, como fundamento de la cooperación del Estado con las confesiones religiosas, desapareciendo la dialéctica del *do ut des* de todos aquellos aspectos o materias que requieran, incluso, eficacia civil.

Resultando, así, que los Acuerdos con las Confesiones no necesariamente tienen que funcionar como "atadura y freno para la secularización progresiva del Estado y de su Derecho" (p.259), y cuando lo sean, como demuestra este trabajo, pondrán en riesgo principios y derechos fundamentales, hasta el punto de que su denuncia se convierta en un clamor popular, algo que, paulatinamente, vemos suceder con los Acuerdos celebrados con la Iglesia católica.

***JOSÉ MARÍA CONTRERAS MAZARÍO**, *Secularización y legislación estatal en materia de libertad religiosa*, pp.262-325.

El estudio de CONTRERAS MAZARÍO trata de mostrarnos la dependencia de un concepto de libertad de conciencia y religiosa a partir del modelo de Estado, habida cuenta de su actitud ante el fenómeno religioso —individual y colectivo— y su consagración en la normativa reguladora del mismo fenómeno religioso o/y las libertades de conciencia y religiosa, tanto a nivel constitucional como a nivel de legislación de desarrollo. Para tal demostración, se sirve de la correlación de los tres modelos diferentes que se han dado en España en los tres momentos que se corresponden con la Segunda República, Régimen franquista y sistema democrático vigente, sobre la base de sus respectivas normativas constitucionales y legislación de desarrollo.

El análisis normativo se centra en las siguientes normas: 1) a nivel constitucional, compara la Constitución de 1931, Leyes fundamentales del Reino y Constitución de 1978; 2) a nivel legislativo, compara la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, de 3 de junio de 1933; Ley Reguladora del Ejercicio del Derecho civil a la libertad en materia religiosa, de 28 de junio de 1967 y Ley Orgánica de Libertad Religiosa, de 5 de julio de 1980. Siendo el referente conceptual obligado la libertad de conciencia y/o religiosa en su doble dimensión, individual y colectiva, así como su alcance y límites.

El autor sitúa a nivel constitucional, o textos equiparables, la tipificación del modelo "político" de Estado, de forma que de la Constitución de 1931 resultó el modelo de un Estado "laicista", esto es, "un Estado que parte de una posición de indiferencia ante el hecho religioso que lo lleva al mundo del igualitarismo, pero que al mismo tiempo ve en el culto o en las manifestaciones públicas de los religioso un hecho incompatible con la paz y la convivencia sociales". Después, las Leyes fundamentales del Reino configuraron "un modelo de Estado nacional —católico—", donde el principio de confesionalidad católica integró en el concepto mismo de Estado una confesionalidad de carácter doctrinal, si bien, a partir de la Ley Orgánica del Estado evolucionó a un modelo de Estado confesional con cierta tolerancia a favor de determinados grupos religiosos. Y, por fin, la Constitución de 1978 presenta el hito normativo español más importante en cuanto a modelo de libertades se refiere, pudiendo hablar ya de proximidad a un "Estado laico", caracterizado por los principios de personalización, pluralismo y relaciones de cooperación con las confesiones, y si, en puridad, no llega a configurarse totalmente como "laico" es porque lo ensombrece la fórmula utilizada, en el primer inciso del art.16.3 de la CE, para referirse al modelo mismo, y la de su inciso segundo, para referirse a la cooperación del Estado con las confesiones, que "lo pueden aproximar a un modelo de Estado pluriconfesional" (p.273).

Esos textos constitucionales marcan tres pautas diferentes del Estado respecto del fenómeno religioso y, consiguientemente, respecto del concepto de libertad religiosa que acabará cuajando en las leyes de desarrollo: la indiferencia, cuando no valoración negativa, ante el hecho religioso en la Constitución de 1931; la intolerancia del primer modelo franquista; después tolerancia respecto de algunos grupos religiosos; y la libertad religiosa, la igualdad y la laicidad de la Constitución de 1978. Y tendrán su acogida en las respectivas Leyes de 1933, de 1967 y de 1980, en cuanto a la determinación de un concepto de libertad religiosa que el autor desgrena a partir de un sintético análisis comparativo de estas Leyes. En el primer caso, la libertad de conciencia —afirma el autor— es configurada como un derecho subjetivo de naturaleza pública, pero de trascendencia privada; en el segundo, desde una acepción negativa de la libertad religiosa "como un derecho subjetivo de naturaleza meramente civil" (p.275), sin que se llegue de verdad a su "establecimiento"; y en el tercero, es donde realmente se le reconoce "como un derecho fundamental de protección positiva" (pp.275-276).

La triple concepción diferenciada acerca del Derecho a la libertad religiosa tiene su operatividad en el análisis que hace el autor sobre el ámbito subjetivo de aplicación de la libertad religiosa y contenido esencial de este derecho, así como en el que hace acerca de los límites a las manifestaciones externas de la libertad religiosa.

En cuanto al ámbito subjetivo de aplicación de la libertad religiosa, la Ley de 1933 establece un ámbito de aplicación amplio en su dimensión individual —libertad de conciencia—, restrictivo en su dimensión colectiva —Iglesias y confesiones—, aún cuando se señalan restricciones de su ejercicio tanto en la dimensión individual cuanto agravadas en su dimensión colectiva. La Ley de 1967, en cambio, restringe su ámbito de aplicación, para alcanzar solamente a "las personas que no profesan la religión católica" y "a las confesiones distintas de la católica" (p.279). Además, en este caso, se matiza: "El derecho no es reconocido de manera originaria a las personas, sino en tanto que integrantes de un grupo religioso legalmente constituido, por lo que son las iglesias y confesiones, o mejor las asociaciones confesionales distintas de la católica los titulares originarios del presente derecho, y ello por el carácter institucional que inspira las relaciones Iglesia-Estado en las leyes fundamentales del régimen franquista" (p.280). Así se entenderá mejor el vuelco radical que se produce con la Ley Orgánica de 1980, en consonancia con la Constitución de 1978, que por presión del principio de personalización se establece "como sujeto originario del derecho fundamental de libertad religiosa al individuo", y sitúa "en un plano secundario y derivado a las confesiones religiosas" (p.280).

Sobre la base de que el contenido esencial del derecho a la libertad religiosa depende del concepto del que se parta acerca del derecho mismo, el autor hace una relación de los distintos aspectos —o facultades— que se protegen en cada una de esas leyes —1933, 1967 y 1980—, señalando la distinta perspectiva —negativa o/y positiva— que prevalece para el legislador, así como las restricciones —o ampliaciones— que, en su caso, haya sufrido o sufra el ejercicio de aquel derecho en sus proyecciones o concreciones. En efecto, nos señala la diferente regulación que en la primera de las Leyes tienen los ámbito individual y colectivo de la libertad religiosa, con escasos preceptos dedicados al primero, extendiéndose ampliamente respecto del segundo. En la segunda de las Leyes se subraya la perspectiva

teísta en el reconocimiento de los derechos individuales con un contenido estático de la libertad religiosa y, en cualquier caso, de "minimista". Y, por fin, la Ley Orgánica de 1980 en la que se regulan tanto desde una perspectiva negativa, como positiva, un elenco de derechos como integrantes del contenido esencial del derecho fundamental de libertad religiosa destacando, en el estudio de los mismos, los referidos a la asistencia religiosa, a la enseñanza y a la personalidad de las entidades religiosas; respondiendo, por lo demás, según la tesis del autor, a un concepto amplio de entender la libertad religiosa, próximo al realizado en el ámbito internacional. En esta línea, se busca la mayor amplitud posible en relación con el contenido del mencionado derecho, pero también con relación a los sujetos que pueden ejercer el mismo (p.291).

Se completa el estudio comparativo de las tres Leyes con el análisis de los límites impuestos en el ejercicio del derecho a la libertad religiosa, concretamente, con la concepción que en cada una de ellas se tiene acerca del "orden público" como límite a las manifestaciones externas de la libertad religiosa, poniendo de relieve, una vez más, la incidencia que en éste como en los demás aspectos tuvo y tiene el modelo de relaciones Estado-Iglesia o Iglesias.

Todo ello permite al autor concluir: "que la primera ley española de libertad religiosa no se produce hasta la promulgación de la Ley de 5 de julio de 1980" (p.298).

***MARÍA LUISA JORDÁN VILLACAMPA**, *Secularización y enseñanza religiosa*, pp.327-346.

Desde un punto de vista terminológico y conceptual JORDÁN VILLACAMPA afronta la secularización y enseñanza religiosa sobre la base de entender secularización como "desacralización de una sociedad religiosa", y distinguiendo enseñanza de la religión para designar la asignatura de religión y enseñanza religiosa cuando implique "que la religión informará el contenido generalizado de la enseñanza de un centro" (p.328). Y desde un punto de vista jurídico y sociológico, su estudio lo afronta sobre los parámetros constitucionales, de legislación ordinaria y situación socio-cultural de la población, consiguientemente, teniendo en cuenta tanto el dato normativo como el dato sociológico.

Tres afirmaciones pueden servirnos de hilo conductor en la comprensión del tratamiento del tema: que las relaciones de cooperación a que hace referencia el art.16.3 de la CE introduzcan "un factor corrector a la laicización de la sociedad española"; que, "tanto la enseñanza de la religión como la enseñanza religiosa ocupan un lugar destacado en el sistema educativo español"; y que los padres puedan optar por una educación de sus hijos sin proceder a su escolarización obligatoria.

La autora trata bajo el epígrafe de la enseñanza religiosa en España los graves problemas que se plantean en relación con la enseñanza de la religión como asignatura en el marco del sistema educativo español; no sin dejar constancia de la importancia de la enseñanza religiosa en la España actual con tal peso específico, que hasta podríamos intuir de sus expresiones, aunque referidas al "pluralismo educativo", que en el pensamiento de la autora está entender que, actualmente, la influencia religiosa a través de la educación provoca una ralentización del proceso de laicización de la enseñanza. La tesis que viene a sostener es que en España se ha optado por un sistema educativo pluralista compatible con el Estado aconfesional, donde la existencia de centros de enseñanza religiosa y la existencia de centros sin ideario es perfectamente constitucional. Lo que sería inconstitucional es que toda la enseñanza impartida en el país fuera religiosa porque, en este caso, estaríamos ante un sistema confesional (p.335).

En efecto, algunos graves problemas de la enseñanza religiosa se centran en los siguientes aspectos: la relación de los textos constitucionales contenidos en los arts.16 y 27.3 de la CE, en orden a discernir si la enseñanza de la religión procede del derecho de libertad religiosa e ideológico o del derecho a la educación. Del enfoque y respuesta que se dé a este problema dependerá el planteamiento que puede hacerse respecto de otros no menos graves: el concerniente al lugar de prestación de la enseñanza de la religión y el referente a los sujetos que han de impartir esta enseñanza, principalmente, por lo que atañe a su relación de trabajo.

Recoge el texto como idea latente la consideración de que el hecho religioso atañe, fundamentalmente, a la privacidad de la persona y, por esto, se plantea la duda acerca de la constitucionalidad de computar las calificaciones de la asignatura de religión en el expediente académico arguyendo que: "la pertenencia a una determinada religión y,

por consiguiente, su práctica y su estudio pertenecen a la esfera privada del ser humano y a su conciencia individual" (p.335). En esta misma línea propone: "La enseñanza de la religión en la escuela debería de dejar de ser el campo de batalla de los intereses político-religiosos, para pasar a centrarse a la esfera privada de las convicciones personales que deben adquirirse en el seno familiar y en el seno de la confesión religiosa correspondiente. Posiblemente, la aceptación de esta concepción privatista del hecho religioso, que va abriéndose paso en los países occidentales más avanzados evitaría polémicas inútiles y agravios comparativos, no sólo entre las propias confesiones religiosas, sino incluso a la hora de la equiparación del profesorado de religión con los restantes profesores" (pp.335-336).

A partir de ahí desgana la opción contraria por la que se ha orientado la legislación en el tratamiento de la asignatura de religión, con algunas de las más importantes referencias jurisprudenciales, para concluir afirmando: "el panorama resulta, ciertamente, desalentador porque el compromiso por parte del Estado de ofertar en las escuelas la asignatura de religión está resultando difícil de cumplir *de forma satisfactoria* para los sectores implicados" (p.340), proponiendo, en suma, que: "la temática religiosa debería informar la esfera privada de los individuos y debería dejar de manipularse a la escuela y a los estudiantes con materias que atañen directamente a su libertad de conciencia" (p.343).

***OSCAR CELADOR ANGÓN**, *Secularización y Modelo inglés de Enseñanza de la Religión*, pp.347-366.

Los problemas y soluciones que provoca la enseñanza de la religión vienen a ser similares en los sistemas educativos de nuestro entorno cultural, como intenta mostrarnos el estudio de CELADOR ANGÓN sobre el modelo inglés.

Las claves fundamentales para entender el modelo inglés se concentran, básicamente, en tres: 1) la evolución de la relación entre el Estado y las confesiones religiosas en orden a la competencia requerida por ambas instancias para regular, o controlar, la enseñanza; 2) el derecho de los padres a elegir la educación que quieren dar a sus hijos, sin que éste traiga su fundamento de un derecho de libertad religiosa; 3) el derecho de libertad de conciencia en la materia desplaza, siquiera como cuestionable, la existencia de enseñanzas

alternativas, o sustitutorias, respecto de una enseñanza de la religión que bien puede calificarse como una asignatura *sui generis* si se la compara con el resto de las asignaturas (pp.347 y 348).

Una breve referencia a los antecedentes nos pone de relieve la tensión entre dos modelos diferentes de educación defendidos por dos instituciones educativas religiosas: la sociedad británica disidente, defensora de un modelo de educación secular y controlada por el Estado, y la sociedad nacional anglicana, que pretendía que la educación fuese controlada por las confesiones religiosas cristianas y que sus alumnos recibiesen educación religiosa obligatoria. Y lo que es más importante, pone de manifiesto el factor determinante históricamente del control de la educación por parte del Estado: la financiación estatal de la escuela con el protagonismo de determinadas autoridades educativas locales (LEAS), de quienes se vale el Estado para el correspondiente control de las escuelas.

El Acta de 1870 destaca como hito sumamente importante en la configuración de un modelo educativo que evoluciona desde el plano religioso al estatal-laico, aún cuando las escuelas religiosas sigan operando como el eje principal del sistema educativo. Nos encontramos aquí con la novedad esencial de que las escuelas estatales se conforman como un sistema subsidiario que no impide, sino más bien favorece un giro copernicano en la educación inglesa. El legislador opta —entre las presiones de las confesiones, principalmente anglicana y católica, y las presiones estatistas laicas— por una solución que el autor califica, acertada e ingeniosamente, como "salomónica", traduciéndola en los siguientes términos: "ninguna escuela que recibiese financiación estatal podría obligar a sus alumnos a recibir educación religiosa, y aquellas LEAS que lo creyesen conveniente podrían incluir y financiar la educación religiosa en sus escuelas, toda vez que ésta debía ser *aconfesional pero cristiana*, y las clases se impartirían al principio o al final del día escolar sin catecismos o textos religiosos de una confesión específica, permitiendo a los alumnos que no quisiesen asistir que bien regresasen antes a sus casas, bien entrasen un poco más tarde que sus compañeros a la escuela" (p.353).

Retomando el factor de la financiación estatal, y situándonos en el marco normativo que se produce a partir de 1944, surge en el modelo inglés una clasificación de escuelas que responde a la

máxima, según el autor, de *a mayor financiación estatal de la educación, mayor control del Estado sobre las escuelas religiosas*. Se constituyen tres tipos de escuelas: las escuelas de condado, totalmente financiadas y controladas por el Estado; las escuelas *concertadas parcialmente*, financiadas en parte por el Estado, respecto de determinados costes, cuyo control lo comparten las confesiones y las LEAS; y las escuelas concertadas totalmente, respecto de las que las confesiones pierden el control o resulta muy limitado para éstas. Pero si importante es el hecho del control de la escuela, creemos que lo supera en importancia el hecho de que se atribuya esencial trascendencia al número de alumnos con que cuente el centro, para dar prioridad al ideario del centro o, en su caso, al derecho de los padres a elegir el centro, acorde con la propuesta de las LEAS. Invocando la jurisprudencia, el autor lo resume: "el derecho de la escuela a seleccionar sus alumnos en base a sus creencias religiosas sólo primará sobre el derecho de los padres a elegir la educación que quieren dar a sus hijos cuando ésta tenga más solicitudes que vacantes" (p.357).

El legislador inglés, a modo de pacificador de posturas encontradas, y dada la importancia de la religión en la sociedad inglesa, ha intentado a través de la normativa educativa —1870, 1944, 1996, entre otras— armonizar la aconfesionalidad de la educación, la libertad de conciencia —cláusula de conciencia— y la previsión de que los alumnos reciban educación religiosa a partir del momento en que el Estado se hace cargo de la financiación de la escuela. Ese intento legislativo ha supuesto que la enseñanza de la religión se pueda establecer, ante todo, según muestra el autor, como "hecho cultural" cuyo control más directo se lleva a cabo a través de un órgano de naturaleza estatal, el Consejo Asesor Permanente sobre Educación Religiosa —*Standing Advisory Councils on Religious Education* (SACRES)—, pero que depende orgánica y funcionalmente de las LEAS. La asignatura de religión, debido al derecho de libertad de conciencia, viene a configurarse en los planes de estudios no como una asignatura fundamental, sino como una asignatura curricular de oferta obligatoria para los centros y de asistencia voluntaria para los alumnos, no puede tener "un contenido adoctrinador" y tiene por objeto "la promoción de la tolerancia horizontal, de forma que los alumnos aprendan a respetar a los demás independientemente de sus creencias religiosas o ideológicas" (pp.362-362). Algo que tiene su correlación con el régimen jurídico del profesorado encargado de

impartir esta enseñanza: "los profesores de religión curricular de las escuelas de condado y concertadas parcialmente se someten al derecho común en lo referente a su contratación, despido y promoción, siendo las LEAS las responsables del mismo, que además pagan su salario, y que no podrán discriminar a este profesorado por sus creencias religiosas o por carecer de las mismas, debiendo tener en cuenta exclusivamente los currículos de los candidatos y su adecuación al puesto" (p.363).

Con todo, el autor nos explica cómo el modelo inglés contempla la posibilidad de la enseñanza de la religión como hecho confesional en los tres tipos de escuela: escuelas de condado o de titularidad estatal; escuelas *concertadas totalmente* y escuelas *concertadas parcialmente*. Dicha posibilidad se fundamenta en el derecho de los padres a decidir el tipo de educación de sus hijos y en la concepción de que este tipo de enseñanza contribuye a la formación integral de los alumnos. Ahora bien, la regla general es que en las escuelas de condado no se demande la impartición de la enseñanza confesional y que en las escuelas concertadas totalmente sólo con carácter excepcional, cuando los padres lo solicitan, se proceda a la impartición de educación religiosa acorde con el ideario del centro. De forma que la educación religiosa confesional se corresponderá, generalmente, con las escuelas concertadas parcialmente. De ahí que nos encontremos, así mismo, con que estén previstas tanto la *libertad de salida* de los alumnos como la *libertad de entrada* de los representantes de las confesiones religiosas, según los casos (p.365).

Así las cosas, parece incongruente que el salario del profesorado de enseñanza religiosa confesional sea satisfecho por el Estado, eso sí, sometiendo a dicho profesorado a un régimen especial debido al carácter confesional de dicha enseñanza (p.365).

***MARÍA CRUZ LLAMAZARES CALZADILLA, *Secularización y libertad de expresión en España*, pp.367-387.**

La síntesis histórica y el análisis crítico que hace LLAMAZARES CALZADILLA en su trabajo sobre la libertad de expresión en España, pone de manifiesto que los demonios y enemigos de la libertad de expresión son los mismos que los de la libertad de conciencia. Así se comprueba cuando se ha reconocido la libertad de expresión como manifestación o consecuencia de la libertad de conciencia y se mantiene su control a través de los diferentes mecanismos de censura. De forma que la censura tiene un objetivo indirecto claro: que la conciencia no se forme libremente,

sino bajo los cánones prescritos institucionalmente. Los sujetos concitados para detentar el poder de la censura han sido históricamente, en nuestro país, la Iglesia católica y el Estado. Todo esto se demuestra en el trabajo con alusiones precisas al Antiguo Régimen, pasando por el constitucionalismo del XIX, Regímenes del XX, hasta la vigente Constitución de 1978.

La censura, a modo de personaje histórico, cabalga sobre cualquier trazo de libertad de expresión e información, "cercenándolas, cuando no asfixiándolas, a fin de mantener vivo — dice la autora— el entramado institucional vigente en cada momento histórico" (p.367). El objetivo es claro en el Antiguo Régimen cuando, sobre la base de la unidad política y la unidad religiosa del Estado, se persigue cualquier manifestación de ideas heterodoxas, tratando así de lograr un pensamiento único defendido tanto por la Iglesia como por el Estado. En similares términos acontece durante los siglos XV y hasta mediados del XVI, cuando las competencias censorias están en manos del Tribunal de la Inquisición y sólo, desde un punto de vista formal, pueden observarse algunos atisbos de secularización a partir de la segunda mitad del siglo XVI, por trasladarse competencias censorias a órganos de carácter civil dependientes del gobierno (p.368). La irrupción en España de las ideas ilustradas dará un impulso progresivo a la libertad de imprenta que, aún, se verá fuertemente combatida, durante mucho tiempo, por la Iglesia y el mismo Estado tras el baluarte del confesionalismo doctrinal católico. Así aparece claramente en el trabajo cuando se establece la correlación entre el modelo de relaciones Iglesia-Estado y el reconocimiento, o no, del derecho de libertad religiosa en atención a la normativa constitucional y legislación de desarrollo, principalmente la promulgada en los siglos XIX y XX.

En estas circunstancias sobresalen las paradojas, contradicciones y vaivenes entre la libertad ideológica —o política— y la libertad religiosa. Será la confesionalidad católica la que suponga el mayor obstáculo para que la libertad de expresión despliegue en el proceso de secularización toda su virtualidad. Y ello por la incompatibilidad mantenida, durante el siglo XIX y gran parte del siglo XX, entre un determinado modelo de Estado confesional católico y la libertad religiosa. El reconocimiento legal de esta libertad no fue simultáneo al de la libertad ideológica, sino que se posterga, como se

sabe, hasta muy avanzado el siglo XX, salvo breves paréntesis históricos.

El apunte crítico-histórico de las diversas disposiciones sobre la libertad de imprenta refleja hasta qué punto la confesionalidad católica, acorde con el modelo de relaciones Iglesia-Estado adoptado a nivel constitucional, ha informado y limitado el ejercicio de dicha libertad. Destacan, en esta línea, la Ley de imprenta de 1844 que restableció la censura previa respecto de los escritos sobre dogmas de la religión católica, dejando su control en manos de la Iglesia; la Ley de 26 de julio de 1883, vigente hasta la Ley de 1966, sin censura previa mantiene restricciones, en particular, de los escritos de contenido religioso debido, también, a la confesionalidad católica del Estado. Pero hay algo más importante que destacar: que si tomamos por modelo inverso al confesional, el modelo de relaciones Estado-Iglesia o Iglesias calificable como laicista y como ejemplo de éste el de la Segunda República, no obtenemos una proyección inversa, en cuanto a protección de libertad de imprenta se refiere, aún cuando a nivel constitucional sea plenamente reconocida la libertad de expresión como derecho fundamental. Así deducimos de las aclaraciones de la autora: "El modelo constitucional descrito no es óbice, sin embargo, para que en el plano de los hechos la libertad de expresión se vea seriamente restringida. Es de destacar en este sentido que, pese a seguir vigente la Ley de Imprenta de 1883, compatible con la nueva Constitución dado que no establecía censura previa para ningún tipo de escritos, la libertad de expresión se vio seriamente afectada por la Ley de Defensa de la República de 1931, sustituida luego por la Ley de Orden Público de 1933, que otorgaba al Gobierno la facultad de recortar esta libertad mediante la declaración del estado de excepción" (pp.372-373).

El Régimen franquista supondrá un duro golpe para el proceso de secularización de una libertad, como la libertad de expresión, que vuelve a estar sometida, por Ley de 1938, a la censura previa y cuya vigencia se extiende hasta la Ley de Prensa e Imprenta de 1966, que sustituye esa censura por la llamada "consulta voluntaria" (p.373). Con este Régimen resurge la confesionalidad doctrinal católica que se mantiene incluso frente a las nuevas tesis del Concilio Vaticano II sobre la prioridad del derecho de la libertad religiosa lo que, a su vez, pondrá de manifiesto la contradicción interna del sistema. Un recorrido crítico por las leyes fundamentales, la misma Ley de Prensa

e Imprenta, el Concordato de 1953 y otros Acuerdos, las concesiones sobre actividades de radiodifusión sonora y televisiva, la Ley de libertad religiosa de 1967 y otras de menor alcance, ponen de manifiesto "el enorme grado de confesionalización que el ejercicio de las libertades de expresión e información alcanzaron durante la Dictadura franquista" (p.375).

Con estos precedentes no resulta, en modo alguno, extraña la afirmación tajante que encabeza el análisis del sistema vigente: "En 1978, la promulgación de la vigente Constitución española supone una ruptura radical con el sistema inmediatamente anterior" (p.375). Y como demostrará después la autora, asistimos a un verdadero giro copernicano en cuanto a la concepción misma de las libertades de expresión e información, ya que no se configuran sólo como un derecho subjetivo público, sino, lo que es más importante, además, como una garantía institucional. Siendo así que —escribe la autora— esas libertades tienen una doble vertiente: "sin dejar de ser derechos públicos subjetivos, a su dimensión individual, se añade cuando se ejercen en determinadas condiciones, otra colectiva, desde la que deben contemplarse como garantías institucionales. La institución garantizada es, en primer término, la opinión pública libre y plural, y finalmente, la dignidad de la persona y el libre desarrollo de la personalidad, según la siguiente relación secuencial: se busca la garantía de la existencia de una opinión pública libre porque sólo entonces será real el pluralismo político, base del sistema democrático que es, a su vez, contexto necesario para el efectivo ejercicio de la libertad de conciencia (ideológica y religiosa), sin la cual no se puede hablar de dignidad de la persona" (p.376). De ahí la atenta dedicación a la primacía del derecho del ciudadano a la información veraz.

Se deja constancia del "altísimo grado de secularización" que han alcanzado las libertades de expresión e información con la Constitución de 1978, con ejemplos claros que lo demuestran, entre ellos, el cambio conceptual de una moral pública teñida de elementos religiosos a una moral pública de carácter laico. Pero se denuncian algunos —no pocos— supuestos que se mantienen en nuestro ordenamiento en contradicción con los principios y valores constitucionales y que suponen, según la autora, "elementos distorsionadores de esa secularización" (p.379). El análisis de tales supuestos se hace sobre la base de los principios de laicidad, de imparcialidad, de separación Estado-confesiones religiosas, principio

del personalismo, libertad religiosa e igualdad y derechos, como el derecho de acceso de los grupos significativos a los medios de comunicación. Se analiza, así mismo, la procedencia o improcedencia de utilizar unas u otras técnicas —concesión y autorización administrativa— en orden al ejercicio de las actividades de radiodifusión y televisión, en concordancia, o no, con algunos de aquellos principios.

Este análisis no se limita a denunciar las contradicciones formales que se dan en el sistema, sino que señala, además, los problemas que surgen a raíz de las mismas, planteando las soluciones que la autora estima más coherentes con la nueva concepción y reconocimiento constitucional de las libertades de expresión e información. En unos casos, se apunta la vía del derecho de acceso para la participación de los grupos, en vez de la concesión administrativa, y esto, habida cuenta, por lo demás, de que este derecho, en palabras de la autora, facilita que el ciudadano pueda formar su conciencia del modo más libre y consciente posible, pudiendo conocer diferentes opiniones, doctrinas y orientaciones ideológicos, religiosas o no, y decidir por sí mismo en relación a las mismas, lo que, en último extremo, vendrá a garantizar la libertad de conciencia y la dignidad de la persona (p.381). En otros casos, y respondiendo al principio de laicidad, se propone la modificación de determinadas normas del ordenamiento en orden a evitar que unas confesiones religiosas controlen a otras en el ejercicio de determinados derechos, como sería el supuesto, indirectamente, de las confesiones que participan en la Comisión Asesora de Libertad Religiosa y que, en su caso, intervendrían en la legitimación de otras para el ejercicio de un derecho fundamental como el derecho de acceso a través de las calificaciones de "grupo significativo" cuando éste se equipara a aquél grupo que haya alcanzado "notorio arraigo" del que habla el art.7 de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa. Otros supuestos estudiados se refieren al ámbito penal, donde operan pautas que no se convienen con el principio del personalismo, el de laicidad e, incluso, afectan precisamente al ejercicio de la libertad de expresión.

Y, finalmente, se señala la inutilidad de uno de los preceptos concordatarios, en concreto, del art.XIV del Acuerdo sobre Enseñanza y Asuntos Culturales celebrado con la Iglesia católica en 1979 (AEAC): el que establece como obligación del Estado velar para que

sean respetados, en sus medios de comunicación social, los sentimientos de los católicos, comprometiéndose a llevar a cabo los correspondientes acuerdos con la Conferencia Episcopal Española. De nuevo, vuelven a integrarse en el argumento de la autora los principios de laicidad, libertad religiosa, igualdad, así como los indicados en el art.4 c) del ERTV, pluralismo político, religioso, social, cultural y lingüístico de la sociedad española.

***ADORACIÓN CASTRO JOVER**, *Secularización y asociacionismo religioso en la primera mitad del siglo XIX*, pp.389-419.

El trabajo de CASTRO JOVER nos presenta un análisis minucioso sobre el calado del fenómeno de la secularización en una célula de la Iglesia católica: el *clero regular*. El estudio se centra en la *reforma* de ese *clero* en los períodos puntuales en los que, seguramente, tuvo mayor fuerza la secularización como fenómeno general en el ámbito europeo aún cuando no lograrse los verdaderos objetivos pretendidos. Consiguientemente, dicha *reforma* participa de una fundamentación estatal común en el ámbito europeo en relación con las instituciones religiosas, cuyo principal enclave se encuentra en las ideas ilustradas, sin perjuicio, ciertamente, de todos los matices que la misma autora desgana en su trabajo al socaire de la proliferación de normas y proyectos que se dieron al respecto.

Se opta por una idea de secularización que ha sido una constante en la dinámica histórica de las relaciones Iglesia-Estado y que aquí se proyecta sobre el fenómeno asociativo religioso constreñido a una concreta sección del mismo, a la *Asociación Religiosa de Regulares*, contemplada por el Derecho canónico y con una clara proyección social, económica, jurídica, incluso política, aparte de la religiosa. Aquella idea se concreta: "Por secularización en un sentido jurídico se entiende la incautación de bienes eclesiásticos por la autoridad civil, así como el largo proceso jurídico de emancipación del Estado del poder de la Iglesia", para fijarse, sobre todo, en la "progresiva liberación del Estado del poder de la Iglesia en la toma de decisiones y asunción de tareas reservadas hasta ese momento a la Iglesia" (p.390).

Al amparo de las disposiciones normativas promulgadas en la etapa de la primera mitad del siglo XIX, la autora, para su estudio de

la *reforma de regulares*, distingue tres períodos: 1) 1808 a 1813; 2) 1820 a 1823; 3) de 1833 a 1837. Seguiremos este mismo esquema en nuestra exposición.

1) La *reforma de regulares* en el periodo de 1808 a 1813.

Desde la primera disposición dictada por Napoléon, Decreto de 4 de diciembre de 1808, hasta el Real Decreto de 4 de mayo de 1814 —Restauración del absolutismo—, se suceden proyectos y normas que, por una parte, oscurecen el fundamento primigenio de la secularización, por otra, ponen de manifiesto la complejidad de la misma cuando intervienen concordantes las dos instancias implicadas, el Estado y la Iglesia. Sin embargo, no podemos olvidar que estamos, situados en este periodo, en los comienzos de un fenómeno que trasciende los siglos XIX y XX y, aún, no concluido. De todas formas, la autora deja muy claro desde las primeras líneas cuál ha sido el motor de arranque de aquella secularización: "la razón que mueve esta reforma es la prosperidad del Estado" (p.392); como claros también fueron los instrumentos para llevarla a cabo: reducción del número de conventos, acompañada de medidas suaves como la de favorecer el paso del clero *regular* al clero *secular*, o de medidas radicales como la supresión de las órdenes existentes en los dominios de España —Decreto de 18 de agosto de 1809— cuando también, en este caso, podían pasar a *clérigos seculares*. Con todo, se trata de una secularización de la que surgen obligaciones para el Estado de las que difícilmente se va a liberar. Se trata de aquellas que se refieren al sostenimiento con cargo al Estado de todos los religiosos. Bien es cierto que el pago, por lo general, se hace con parte de los bienes, o rentas, incautados a los conventos y que sólo el resto, en principio, se aplica a la deuda pública.

Una idea clave en este período —que cronológicamente coincide con el fenómeno de la secularización fundada en las ideas ilustradas procedentes de Francia— es la de que, a diferencia de lo que ocurre en este país, las reformas eclesiásticas en España se hacen "con la colaboración de la Iglesia a quien siguen considerando —los liberales españoles— el refrendo moral de su política" (p.394). De ahí que, si ciertamente se pretende el reforzamiento del poder del Estado y la delimitación de competencias en los asuntos eclesiásticos, no es menos cierto que de parte de la Iglesia se insiste en su independencia, inmunidades y —como sostiene la autora— en aumentar el poder

episcopal, que con la colaboración del Estado su logro está, de una parte, en "reforzar la idea de la Iglesia nacional", de otra, mantener su colaboración como necesaria para cualquier reforma eclesiástica. Aunque así fuese —colaboración entre ambos poderes— la aplicación de determinados decretos "no estuvo —se dice— exenta de problemas" (p.397). Problemas que se reflejan, en este trabajo, conectados con sus causas e impedimentos que obstaculizan su solución.

2) La reforma de regulares en el período de 1820 a 1823.

En este período la Reforma del *clero regular* se concreta en el Decreto de 1 de octubre de 1820, *ampliamente debatido en las Cortes* y sancionado como Ley por el Rey, el 25 de octubre de 1820. En su análisis la autora distingue tres apartados: A) Comunidades suprimidas; B) Comunidades reformadas; C) Desamortización.

De las *Comunidades suprimidas* se dispone acerca de su patrimonio de una forma muy particularizada. De las *Comunidades reformadas* se hace una clasificación de las medidas adoptadas respecto de las mismas distinguiendo tres tipos: a) *reformas jurídicas*, puntualizando la autora su incidencia en la organización interna de las comunidades y destacando, al respecto, la ruptura que se lograba con la línea jerárquica que enlazaba con la autoridad del Papa, con la consecuencia de entrar en contradicción con los preceptos canónicos; b) *medidas dirigidas a limitar el número de religiosos*; c) *medidas para reducir los conventos*. En estos casos, se observa: "cabe destacar que el término secularización está utilizado en dos sentidos, cuando se refiere a los religiosos indica el paso al estado secular mientras que cuando hablamos de religiosas indica el paso al estado laical, pero con determinadas condiciones" (p.402), probablemente porque para las religiosas no había otro estado como ocurría para el caso de los religiosos, y tal es así que como la autora dice: "las condiciones —que se requerirán para su secularización— las convertían en la práctica en monjas fuera del claustro" (p.406). Y en cuanto a la *Desamortización*, fue uno de los temas que más problemas planteó y donde mayor fuerza adquirieron los argumentos que traían su fundamento en las *regalías*, instrumento éste muy utilizado en las reformas eclesiásticas llevadas a cabo por el Estado. Dicho abreviadamente, todo se reducía a establecer la competencia de la autoridad civil para hacer las

reformas eclesiásticas, con la cooperación de la Santa Sede que debía de conceder las secularizaciones sobre la base de su utilidad para la nación, al menos, desde una perspectiva económico-política.

3) *La reforma de regulares* en el período de 1833 a 1837

Durante la vigencia del Estatuto será la Regente quien se encarga de promover, también sobre la base de las antiguas *regalias*, la *reforma de los regulares* con una serie de normas, entre ellas destaca el Real Decreto de 22 de abril de 1834 que crea la llamada *Junta Eclesiástica*, órgano dependiente de la Corona, compuesto por eclesiásticos del clero secular y regular y, por consiguiente, contando también, pues, con la cooperación de la Iglesia. Se siguen adoptando medidas drásticas como la supresión de monasterios y conventos que no tengan dotes religiosos profesos, pero sobre la base de cumplir con lo establecido en las Constituciones apostólicas y procurando, eso sí, que los religiosos secularizados adquieran, en lo posible, a través del ordinario, el estado de presbítero secular y, en cualquier caso, procurando el sostenimiento de los regulares exclaustros.

Un texto que se destaca por su amplia regulación respecto de la Reforma es el Real Decreto de 18 de marzo de 1836, en el que pueden distinguirse, según expone la autora, los siguientes supuestos: A) *Comunidades suprimidas de los religiosos*; B) *Comunidades exentas de la supresión*; C) *Desamortización de sus bienes*. En cuanto a las primeras se regula detalladamente la posición y relación en la que quedan sus integrantes después de la supresión de la Comunidad, así como su situación económica, si bien, se observa que "no percibirán pensión los exclaustros no ordenados *in sacris* y los que no habiendo recibido las órdenes mayores pasen al estado seglar" (p.411). Respecto de las Comunidades no suprimidas, también se hace, entre otras, una regulación sobre las relaciones económicas de sus miembros y se establecen determinados requisitos en orden al mantenimiento de los conventos. Se apuntan aquí determinados preceptos que implican, frente a la que venía siendo regla general, una atribución de competencia a la autoridad civil para adoptar determinadas decisiones sin contar con la Santa Sede ni autoridad religiosa alguna, dándose así, en opinión de la autora, "la posición más radical hasta el momento en cuanto se prescinde de los órganos competentes de la Iglesia" (p.412). En cuanto a la Desamortización de

los bienes de las comunidades religiosas, si bien resulta importante la aplicación que de los mismos se da, según el anterior Decreto a la Real Caja de Amortización para la extinción de la deuda pública o según disposición posterior exceptuando los que pertenecen a las órdenes exceptuadas de la supresión, el interés se centra, sobre todo, en la Ley de Reforma de Regulación aprobada en Cortes el 29 de julio de 1837. La importancia de esta Ley nos la revela un resumen del análisis que se hace de la misma: "La Ley de 29 de julio de 1837 constituye el punto más alto en el proceso de secularización en esta primera mitad del siglo XIX. Por primera vez desaparecen las comunidades religiosas, ya que aquellas que se exceptúan de la supresión, subsisten como establecimientos civiles y, en consecuencia, sujetas a los reglamentos que se dicten en el futuro. Su existencia es provisional, mientras el Estado no sea capaz de asumir sus funciones. Finalmente se prescinde de la autoridad eclesiástica para conceder la excomunión, limitándose la autoridad civil a comunicarla. Todo ello hace entrever un cambio importante en los presupuestos ideológicos que hasta ese momento habían guiado la reforma de regulares" (p.417).

La conclusión final es que las medidas adoptadas para llevar a cabo la reforma de regulares acabaron "lesionando la libertad individual y el derecho de asociación religiosa".

***JOSÉ ANTONIO RODRÍGUEZ GARCÍA**, *El intento de plasmación de un Estado laico en el sexenio liberal (1868-1874)*, pp.421-443.

El estudio de RODRÍGUEZ GARCÍA sobre las relaciones Estado-Iglesia en el sexenio liberal del siglo XIX, muestra con claridad un modelo que califica como "contradictorio, confuso, inconexo y muchas veces incongruente" (p.443). Así resulta de una comparación de los principios informadores de aquellas relaciones que traen su fundamento normativo, principalmente, del Concordato de 1851. Esta norma concordataria concurrirá con la normativa estatal del citado bienio, provocando la cuestión de su propia vigencia. Decretos como el de 14 de octubre de 1868 y de 25 de octubre de 1868 sobre enseñanza y enseñanza de la religión católica e, incluso, la misma Constitución de 1869, servirán para poner de relieve la distancia, cuando no contradicción, con dicho Concordato. El autor en su certero análisis de los textos advierte que no se trataba, en el fondo, de

728

medidas anticlericales sino, más bien, de una consecuencia lógica de la libertad religiosa y de enseñanza que se proclamarían en la Constitución (p.426).

El Concordato de 1851 supone una cierta traba legal para la normativa estatal sobre aquellos temas que constituían su contenido, puesto que este tipo de norma era obligatoria para ambas partes ya que, como tratado internacional, se superponía a la competencia unilateral de cada una de ellas. Sobre esta base concordataria las normas, incluso a nivel constitucional, entran en contradicción con las disposiciones del Concordato en materias tan importantes como pueden ser la enseñanza, la libertad de expresión y otras que reflejan privilegios y derechos de la Iglesia reconocidos en el mismo Concordato.

Destacan en este estudio las referencias a los principios de libertad religiosa, igualdad y paridad de trato y laicidad del Estado. Del mismo reconocimiento del derecho de libertad religiosa en la Constitución de 1869 nos dice el autor que supondrá: "una clara vulneración del artículo primero del Concordato de 1851; considerándose que el Concordato había quedado derogado en todo aquello que se opusiera a la Constitución" (pp.430-431). En cuanto al principio de igualdad y paridad de trato, el autor nos muestra la imposibilidad de que se lograra el sometimiento del fenómeno religioso al Derecho común, tal y como se pretendía, debido a la existencia de un "Derecho especial para la Iglesia católica ya sea favorable (continuidad de los privilegios) o desfavorable (normas anticlericales)" (p.435).

Y cuando se afronta el análisis de la laicidad del Estado, laicidad que debería suponerse en la normativa del tipo de Estado de que se trata, acierta el autor cuando centra su atención en poner de relieve lo contradictorio que resulta el hecho de pretender que convivan un reconocimiento de la confesionalidad del Estado, a través de un Derecho especial favorable, con un laicismo contemplado en una serie de normas anticlericales que conforman un Derecho especial desfavorable. Y acierta cuando llama la atención sobre el hecho de que "no todas las normas a las que se ha atribuido el calificativo de anticlericales lo fueron, ya que el propio reconocimiento de cualquier libertad será considerada por parte de la Iglesia católica, como una norma anticlerical, y ello como consecuencia de los principios

consagrados en el *Syllabus* de 1864 elaborados por el Papa Pío IX" (p.436).

En la línea indicada el autor apoya su estudio en un elenco preciso de normas, como las Órdenes de 8 y 28 de enero de 1870 sobre los actos religiosos en el ejército, donde aparece el principio de confesionalidad doctrinal católica del Estado, así como una serie de normas referidas a enseñanza, registros, matrimonio, cementerios y documentos oficiales que confirman la actitud laica del Estado, actitud que se convertirá en laicismo a través de unas normas claramente anticlericales —como las apuntadas exhaustivamente en este trabajo— y entre las que destacan el Decreto de 12 de octubre de 1868 y Circular de 16 de noviembre de 1868, sobre la expulsión de los jesuitas, y Decreto de 18 de octubre de 1868 sobre extinción automática de todos los monasterios, conventos, colegios..., entre otras (p.438).

Así no se logrará ni la neutralidad, puesto que desde el mismo Estado se utilizó el "*regalismo*, como instrumento de control de la Iglesia católica" (p.438), ni la separación entre el Estado y la Iglesia católica. La razón podemos encontrarla en la misma vigencia de distintas *instituciones regalistas* y, desde luego, en la beligerante posición de la Iglesia católica respecto del establecimiento de un Estado neutral y laico.

Con todo, si bien, como concluye el autor, no se logra plasmar en el ordenamiento jurídico de este período histórico el principio de laicidad, son innegables los avances que se produjeron hacia dicho principio.

***FERNANDO AMÉRIGO CUERVO-ARANGO,** *La Secularización de la Objeción de Conciencia al Servicio Militar en el Derecho Español*, pp.445-458.

La secularización tiene un banco de pruebas concreto en la regulación específica de derechos y comportamientos, ya individuales ya colectivos, siendo uno de ellos la objeción de conciencia al servicio militar. Así nos lo muestra sintética y claramente AMERIGO CUERVO-ARANGO en su estudio sobre la objeción de conciencia al servicio militar en el Derecho español.

El autor, ante las dificultades que plantea la definición de un concepto de secularización aplicable a todos los fenómenos, opta por un concepto amplio que le permita precisar el avance que pudo suponer el reconocimiento del derecho de objeción de conciencia en su vinculación con el proceso secularizador en el Derecho español. Ese concepto amplio lo define en los siguientes términos: "(...) se produce una secularización en el instituto jurídico de la objeción de conciencia, cuando el Estado admite motivaciones ideológicas —de carácter ético, moral, filosófico, humanitario, político, etc.— además de las motivaciones religiosas como excepción al mandato impuesto por una norma jurídica. Siendo los límites a dicha excepción o al reconocimiento de la objeción los mismos con independencia del carácter religioso o no de la motivación alegada" (p.446).

Desde la perspectiva indicada podría parecer que la secularización se produce solamente cuando la objeción de conciencia se admite además de por las motivaciones de carácter religioso, por otras, como ideológicas o de análoga naturaleza, pero, como el mismo autor nos induce a pensar, no sólo por eso, sino porque la protección misma de la objeción de conciencia venga por su conexión con la libertad de conciencia, constituyéndose como una especificación de ésta.

¿Cuándo ocurre tal cosa en nuestro Ordenamiento?

AMERIGO CUERVO-ARANGO, tras un certero análisis de los precedentes, sitúa el principio de la secularización de la objeción de conciencia en el texto constitucional de 1978.

Con anterioridad al período franquista sólo puede encontrarse —señala el autor— algunos atisbos de objeción de conciencia, y no precisamente de secularización, en la Segunda República, comenzando por la planteada, con motivación religiosa, por los Testigos de Jehová, que serán los que mantengan su tesis de objeción de conciencia respecto del servicio militar obligatorio en el período franquista, provocando una normativa que no pasó de proyecto en cuanto a su reconocimiento.

Y hemos de acudir a normas pertenecientes al inicio de la transición política para hablar de los primeros reconocimientos de la objeción de conciencia, como el Real Decreto 10/1976, de 30 de julio,

que contenía una medida de gracia, y no un reconocimiento propiamente dicho, de la objeción de conciencia y Real Decreto 3011/1976, de 23 de diciembre, que admitía sólo las objeciones de carácter religioso.

AMERIGO CUERVO-ARANGO extiende su análisis a la primera jurisprudencia del Tribunal Constitucional, que recoge la tesis de aquella ampliación sobre los motivos y que viene a fundamentar la "conexión entre la objeción de conciencia y la libertad de conciencia", así como "la necesidad de la 'interpositio legislatoris' no para reconocer, sino, para 'regular' el derecho —se refiere a su reconocimiento constitucional en el art.30.2— en términos que permitan su plena aplicabilidad y eficacia" (p.457).

Sobre esa base constitucional y, principalmente, atendida la relación lógica que impone el art.16 de la CE, el autor concluye afirmando que: "(...) gracias a la labor desarrollada por el Tribunal Constitucional quedó claro que el reconocimiento de la objeción de conciencia en nuestro Derecho, iba más allá de las motivaciones de carácter religioso, provocando una secularización del instituto jurídico de la objeción de conciencia y respetando la igualdad de todos los españoles en razón de sus creencias (...)"(p.458).

***ALEJANDRO TORRES GUTIÉRREZ**, *La Decadencia de la Bula de Cruzada, como Reflejo de la Secularización de la España del Siglo XIX*, pp.459-477.

Desde una dimensión económica, TORRES GUTIÉRREZ pulsa el proceso de secularización por la incidencia de un fenómeno histórico específico como el de la Bula de Cruzada, siguiendo el proceso de decadencia de ésta desde su origen a su desaparición.

En el estudio podemos observar lo que el autor llama "intereses creados" y que se resuelven en los beneficios mutuos que Iglesia y Estado reciben de la recaudación que les aporta a ambos la citada Bula. Tales "intereses creados" pasan por el Reinado de los Reyes Católicos, los Austrias y los Borbones. El Estado facilita el aparato recaudatorio en un marco de presión psico-social, aún cuando, a veces, sean también ministros de la Iglesia quienes alleguen los fondos. La Iglesia aporta la fundamentación espiritual de la Bula. Así fue hasta los últimos momentos de su vigencia, en que la recaudación se destina

sólo al sostenimiento de la Iglesia. El autor precisa estos momentos: "El Concordato de 16 de marzo de 1851, señala que el destino del producto de la Santa Cruzada sería la dotación del culto y clero, en virtud del apartado 2º de su artículo 38, y el Estado dejó de percibir cantidad alguna por este concepto oficialmente desde entonces, que pasaría a ser administrado por los respectivos prelados diocesanos, por imperativo del artículo 40 del Concordato. Tal tesis se reiterará en el artículo XIV del Acuerdo de 25 de agosto de 1859. Pío XI adaptará los privilegios de la Bula al Código de Derecho Canónico" (p.471).

La decadencia económica de la Bula de Cruzada, que permite al autor establecer su correspondencia con un "cambio social que comienza a apuntarse en la sociedad española del XIX y que pone a las claras la progresiva secularización de la misma" (pp.474-475), tiene de fondo, como el mismo autor nos pone de manifiesto, un cambio en su fundamentación. Así dirá de la Bula: "(...) una institución, que ha nacido en el contexto de la lucha contra el infiel, pero que sabe adaptarse a los nuevos tiempos, en que la preocupación de la lucha contra el infiel ha pasado a un segundo lugar, buscándose nuevas fórmulas que justifique su *predicación* y, por supuesto, su *recaudación*" (p.472). Como prueba, el autor recuerda las diversas modalidades que la Bula de Cruzada adquiere en la Edad Moderna: bula común de vivos; bula de ilustres; bula de laticinios; bula de difuntos y bula de composición.

El mismo proceso de decadencia de la Bula de Cruzada sirve al autor para presentar la evolución —si se quiere concienciación— social producida desde el s.XII al XIX, desde un contexto de "confusión de intereses entre el poder temporal y el espiritual" a una delimitación de ambos poderes, Estado e Iglesia, respectivamente. Y esto, sobre la base de una institución como lo fue la Bula de Cruzada y respondiendo al "influjo secularizador operado en la sociedad española a raíz de la Ilustración", a lo que el autor añade una progresiva atenuación, en el correr de los tiempos, del "miedo a la salvación de las almas".

