

ARTICULANDO NACIÓN Y FE(S): LA REGULACIÓN CONSTITUCIONAL DEL HECHO RELIGIOSO EN ESPAÑA EN EL SEGUNDO ESTADO LIBERAL (1845-1869)

ARTICULATING NATION AND FAITH(S): CONSTITUTIONAL REGULATION FOR RELIGIOUS FACT IN SPAIN DURING THE SECOND LIBERAL STATE (1845-1869)

Alberto Cañas de Pablos
Universidad Complutense de Madrid

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN.- II. UN ACOMODAMIENTO DIFÍCIL (1845-1851).- III. LA PRIMERA SOLUCIÓN ATEMPERADA (1856).- IV. EL GRAN CAMBIO TRAS LA REVOLUCIÓN GLORIOSA: LA LIBERTAD DE CULTOS (1868-1870).- V. CONCLUSIONES.

Resumen: Este artículo pretende explicar y analizar lo sucedido en tres momentos muy diferentes del segundo tercio del XIX español en torno a la conexión entre lo religioso y lo constitucional-civil: 1) el dominio moderado de los años 40, plasmado en la Constitución de 1845 y el Concordato de 1851; 2) el frustrado proyecto constitucional progresista de 1855-1856; y 3) el cambio de paradigma nacido de la Constitución de 1869, también progresista y más radical en sus planteamientos. En todos ellos se afrontó la cuestión religiosa de formas diversas, en función del dominio político del momento e incluso de la actitud, expansiva o de repliegue, de la jerarquía católica, tanto en España como en Roma. En ese marco temporal de casi 30 años pueden contrastarse los cambios y permanencias que hubo en el campo de la política religiosa española a través de diversos textos legales, debates parlamentarios y publicaciones.

Abstract: This paper aims to explain and analyse the main events from three different moments of the second third of the nineteenth century Spain about the link between the religious and the constitutional-civil facts: 1) *Moderados'* control in the 1840s, expressed in 1845 Constitution and the Concordat of 1851; 2) the failed constitutional progressive project of 1855-1856; and 3) the paradigm change born with the 1869 Constitution, also progressive and more radical in its principles. All of them faced the religious issue in different ways, depending on each moment's political dominion and even clergy's attitude in Spain and in Rome, which could be expansive or retreating. In that temporal framework of almost 30 years

changes and continuities in Spanish religious politics can be contrasted through several legal texts, parliamentary debates, and publications.

Palabras clave: Libertad religiosa, constitucionalismo, liberalismo, relaciones España-Santa Sede, monarquía, nación

Key words: Religious freedom, constitutionalism, liberalism, Spain-Holy See relations, monarchy, nation

I. INTRODUCCIÓN

La cuestión religiosa fue uno de los ejes centrales de la dinámica política española del siglo XIX, cuya confesionalidad ya nació con el Estatuto de Bayona y la Constitución de Cádiz¹, siendo compatible con la supresión, que terminó siendo transitoria, de la Inquisición. La conexión católica-nacional existente en algunos sectores, que vinculaba la defensa de la fe y sus repercusiones con el ser de España, chocó con las voluntades laicistas más basadas en la libertad absoluta de cultos y la separación nítida entre la Iglesia y el Estado. En varios debates constitucionales, siempre momentos políticos de máximo calado, las disputas en torno al papel social y político que la religión y la Iglesia Católica debían tener ocuparon la mayor parte del tiempo, dado lo comprometido de la materia. Los constantes cambios políticos pendulares que sufrió la España del Ochocientos permiten analizar este fenómeno a la perfección, poniendo el foco en las posturas y argumentos de unos y de otros, que en realidad tenían el mismo fin: engranar adhesión liberal y actitud político-legal hacia el ejercicio de la fe, sin olvidar sus conexiones con la imagen de la monarquía².

La consecuencia fue una sucesión de regulaciones cambiantes en torno al hecho religioso en la legislación constitucional, que trataba de encajar en la construcción del liberalismo español al tiempo que profundizaba en el choque de programas políticos de moderados y progresistas³. El contexto político era el que puede denominarse como segundo estado liberal (1845-1869), que había empezado a consolidarse ya desde la Regencia de Baldomero Espartero, una vez superada la primera amenaza carlista y consolidado el estado liberal. Las consecuencias de la guerra

¹ Francisco José Zamora García, “Antecedentes constitucionales de la libertad religiosa”, *Anuario Jurídico y Económico Escorialense*, n° XLV, 2012, pp. 196-197.

² David Martínez Vilches, “La Corona y sus fervores. Las devociones religiosas de la familia real durante el reinado de Isabel II”, en Raquel Sánchez (edit.), *Un rey para la nación. Monarquía y nacionalización en el siglo XIX*, Sílex, Madrid, 2019, pp. 102-103.

³ Manuel Suárez Cortina, *Entre cirios y garrotos: política y religión en la España contemporánea. (1808-1936)*, Universidades de Castilla-La Mancha y de Cantabria, Cuenca y Santander, 2014, pp. 34 y 107.

contra los carlistas iban disipándose trabajosamente, lo que paradójicamente permitió que el precario y mínimo consenso bélico entre moderados y progresistas se rompiera definitivamente. Así, se adentraron, ya sin una amenaza carlista tan evidente, en la forma que debía tener el sistema político liberal-constitucional, percibido casi como la única vía posible.

En la década de 1830, las relaciones entre España y la Santa Sede no pasaban por su mejor momento. Durante la Primera Guerra Carlista de 1833-1840 el Papado optó oficialmente por una política oficial de neutralidad, lo cual causó no pocos temores entre los partidarios de Isabel II. En 1835, y tras varios años de medidas gubernamentales contrarias a los intereses de la Iglesia (supresión de algunas congregaciones, limitación del poder de los obispos, expulsión de los jesuitas...) Roma decidió llamar a consultas al Nuncio procarlista Luigi Amat, además de negarse a confirmar a los obispos preconizados por Madrid⁴. Durante los años posteriores, las relaciones bilaterales padecerían una tensión tal que la Santa Sede optó por la ruptura unilateral entre 1837 y 1847, que los gobernantes españoles buscaron revertir con mayor o menor fortuna.

Durante la Regencia de Espartero, el gobierno mantuvo la actitud opuesta a las preferencias de la Iglesia, llegando a tal punto que en 1841 y 1842 el Papa Gregorio XVI hizo públicas las alocuciones *Aflictas in Hispania res* y *Catholicae religionis*, donde denunciaba sus “atropellos”. Una vez huido el militar manchego a Londres en 1843 y con la mayoría de edad de Isabel recién declarada, el Gobierno cambió el talante previo y restableció algunas de las prerrogativas con que contaban los preladados de cara a rebajar la tensión y tratar de ganar el reconocimiento definitivo de la Santa Sede para la legitimación isabelina⁵. Así, con la llegada de Narváez a la presidencia apareció un conjunto de medidas favorables, entre ellas la persecución de “aquellos que impriman y publiquen folletos, obras y caricaturas de los dogmas de nuestra sagrada religión” (Real Orden de 30 de mayo de 1844), la suspensión de la venta de los bienes del clero y de los institutos de religiosas (Decreto de 26 de julio de 1844), la reapertura del Tribunal de La Rota o el reconocimiento confesional dentro de la Constitución de 1845, como se verá a continuación.

II. UN ACOMODAMIENTO DIFÍCIL (1845-1851)

El dominio de los moderados había ido creciendo desde la caída de Espartero en 1843 y alcanzó su culmen en mayo del año siguiente, cuando nació el nuevo gobierno de Narváez. La Constitución de 1845, el ejem-

⁴ Gérard Dufour, “Las relaciones Iglesia-Estado del Concordato de 1753 a la Revolución de 1868”, en Paul Aubert (comp.), *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2002, pp. 11-19.

⁵ Ángel José Ochoa Alfaro, “El Concordato de 1851 y sus consecuencias en la Diócesis de Calahorra y la Calzada”, *Kalakorikos*, nº3, 1998, pp. 169-170.

plo más claro de la visión política predominante en la Década Moderada, y el Concordato firmado seis años después, se relacionan doctrinaria y doctrinalmente entre sí.

La pujanza política moderada hizo que pronto surgieran voces que pedían una reforma de la Constitución de 1837, alegando por una parte su “origen bastardo”, por tener su origen primigenio en los sucesos de La Granja de San Ildefonso (1836), y por otra las necesidades de mejora y depuración del texto. Los progresistas, e incluso algunos moderados *puritanos*, además de reconocer el componente transaccional de la anterior constitución, advirtieron del peligroso antecedente exclusivista que se estaba sentando y alertaron del riesgo que suponía de cara al futuro si cada cambio de partido en el gobierno implicaba automáticamente la aprobación de una nueva constitución⁶. A pesar del riesgo que implicaría el inminente “retraimiento” de los progresistas, sus opiniones no fueron escuchadas. Temían que el gobierno se plegase a “los deseos del Papa”, sometiendo a España “al yugo del Vaticano”⁷. El tiempo y la dinámica de los años siguientes les dieron, de largo, la razón. Sin embargo, la nueva Constitución, del 23 de mayo de 1845, estuvo vigente durante más de dos décadas, la segunda más longeva del siglo XIX y la tercera de todo el constitucionalismo español, tras las de 1876 y 1978.

La voluntad depuradora de los moderados, que pretendía la estabilización general del país, tenía un cimiento principal: la consolidación del orden público y social, restringido por límites estrictos⁸. Al mismo tiempo, se concedía primacía a la Corona como centro del régimen político liberal, lo que facilitó la intervención de Isabel II en la dinámica política, designando gobiernos siempre a favor del liberalismo no revolucionario, lo que desembocó en un favor constante para la Iglesia por parte de la corona y el gobierno⁹. El modelo de las *dos confianzas* implicaba una serie de contradicciones entre los principios monárquico y representativo-parlamentario, pero reforzó las bases del sistema en España¹⁰. Las desapariciones

⁶ Nora María Martínez Yáñez, “Los derechos fundamentales en la Constitución de 1845 y en sus proyectos de reforma”, en Francisco Puy Muñoz (coord.), *Los derechos en el constitucionalismo histórico español*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2002, pp. 84-85.

⁷ Gregorio Alonso, *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España (1793-1874)*, Comares, Granada, 2014, p. 191.

⁸ Fidel Gómez Ochoa, “Conservadurismo político y catolicismo en España y México, 1830-1860”, en Manuel Suárez Cortina; Evelia Trejo Estrada y Aurora Cano (edits.), *Cuestión religiosa. España y México en la época liberal*, Santander, Ediciones Universidad de Cantabria, 2013, p. 332.

⁹ Antonio Morales Moya, “Isabel II en el régimen político liberal”, en Juan Sisinio Pérez Garzón (edit.), *Isabel II. Los espejos de la reina*, Marcial Pons, Madrid, 2004, pp. 68-69; y Emilio La Parra López, “La reina y la Iglesia”. en Juan Sisinio Pérez Garzón (edit.), *Isabel II. Los espejos de la reina*, Marcial Pons, Madrid, 2004, p. 205.

¹⁰ Juan Ignacio Marcuello Benedicto, “Resistencias a la “parlamentarización” de la monarquía constitucional en la época de Isabel II: de Balmes a Donoso Cortés”, *Alcores*, nº21, 2017, p. 75.

de la Milicia Nacional o de los poderes municipales populares, vinculadas ambas a los nexos con el juntismo, fueron elementos de un proceso mayor de reforzamiento del poder monárquico y gubernativo central en aras de sostener el orden público. En la eterna dicotomía decimonónica entre orden y libertad, se acentuaba la primacía del primero sobre la segunda.

Al igual que en el caso de su antecesora, lo que comenzó siendo una reforma de un texto anterior se convirtió en un proyecto constitucional de nuevo cuño. Estaba basada en los postulados políticos de una sola facción, la moderada: la soberanía nacional, potencial riesgo para la identidad nacional española al subordinar la religión católica al ejercicio político¹¹, desaparecía en beneficio de la compartida entre las Cortes y el Rey, no se distinguía entre poder constituyente y constituido, y nació un sistema político más elitista¹². El giro doctrinario era evidente.

Igual que en 1837, los derechos aparecen enumerados en el Título I, y bajo el mismo nombre: “De los españoles”. La lista es aproximadamente la misma, incluso en el orden, pero no añade ningún derecho que no fuese sancionado anteriormente. Por cuestiones de espacio no se analizan aquí todos los preceptos, sino que se presta atención a la cuestión religiosa.

Tal y como se había redactado, la neutralidad o tibieza religiosa con que contaba el artículo 11 de la Constitución de 1837 no era válida para los moderados. Con la reforma introducida (las doce primeras palabras), se introducía una variación muy importante: “La Religión de la Nación española es la Católica, Apostólica y Romana. El Estado se obliga a mantener el culto y sus ministros”. Desaparecía la confesionalidad sociológica de 1837¹³ y, con ella, la implícita libertad de cultos precedente. Así renacía la confesionalidad nacional. España volvía a tener religión oficial y el artículo 11, cuya posición se conservó, dejaba de ser meramente declarativo. De este modo, la tolerancia religiosa se convertía en una idea difícil de poner en práctica, pues “lo español” era “la defensa de la fe católica por parte del poder político”¹⁴. El establecimiento de la obligación del mantenimiento público del culto católico y el clero coincide palabra por palabra con el texto constitucional precedente, pero, aunque el compromiso económico continuase, deja de ser lo más importante del artículo, al quedar relegado a su parte final.

El artículo 22 también es relevante sobre la cuestión religiosa. Incidía en la obligación, ya impuesta por la Constitución de 1837, de perte-

¹¹ Isabel Burdiel, *Isabel II. Una biografía (1830-1904)*, Taurus, Madrid, 2010, 184.

¹² Nora María Martínez Yáñez, “Los derechos fundamentales en la Constitución de 1845 y en sus proyectos de reforma”, *op. cit.*, p. 92.

¹³ Alberto Cañas de Pablos, “Liberalismo sin libertad: unidad religiosa y orden público en las Constituciones españolas de 1812 y 1837”, *Revista de Historia Constitucional*, n°17, 2016, p. 93.

¹⁴ Abraham Barrero, “Sobre la libertad religiosa en la historia constitucional española”, *Revista Española de Derecho Constitucional*, n°21-61, 2001, p. 148.

necer al estado seglar para ser elegible al Congreso de los Diputados. No obstante, la Constitución de 1845 compensó a la jerarquía eclesiástica otorgándole un puesto preeminente en la Cámara Alta, ente clave del régimen moderado¹⁵.

En la disciplina historiográfica existen posturas diferentes sobre el grado de cambio que supuso la Carta de 1845 frente a la de 1837, desde Tomás Villaroya, que afirma que los aspectos modificados no tuvieron excesiva profundidad, hasta Comellas que la considera como una verdadera reforma constitucional¹⁶. La legislación religiosa, coincidente con la voluntad moderada de construir un Estado liberal en consonancia con la Iglesia Católica¹⁷, es una muestra de que el espíritu y los postulados aplicados son totalmente diferentes a los de 1837, por mucho que la estructura legislativa sobreviviera. En realidad, a la vista de lo expuesto, esta Constitución transponía directamente numerosas cuestiones del programa del Partido Moderado y eliminaba elementos procedentes de otras tendencias. Se buscaba encajar a la Iglesia en ese nuevo sujeto de legitimidad política que era la nación, y que tantos recelos había levantado¹⁸. El nacionalcatolicismo liberal conservador, construido sobre un componente historicista, confesional y partidario de cierta tolerancia que por otro lado rechazaban los neocatólicos¹⁹, salió notablemente reforzado en ese momento.

El giro político de reconciliación con la Iglesia Católica, claramente apoyado por la reina²⁰ e iniciado en 1844, buscaba acabar con las malas relaciones bilaterales entre España y el Papado, junto al cambio del artículo constitucional dedicado a la religión, que devolvía la confesionalidad doctrinal. Paradójicamente, tuvo lugar en un contexto en el que los “desaciertos” de su vida privada²¹ lastraron su proyección simbólica personal e institucional.

¹⁵ Abraham Barrero, *Modelos de relación entre el Estado y la Iglesia en la historia constitucional española*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 2007, p. 33.

¹⁶ José Agustín González-Ares, *Las Constituciones de la España contemporánea. Del Estatuto de Bayona a las Leyes Fundamentales del franquismo*, Andavira Editora, Santiago de Compostela, 2010, p. 67.

¹⁷ Fidel Gómez Ochoa, “Conservadurismo político y catolicismo en España y México, 1830-1860”, *op. cit.*, p. 333.

¹⁸ Daniele Menozzi, “Iglesia, modernidad y modernización en el siglo XIX”, en Pedro Rújula y Francisco Javier Ramón Solans (edits.), *El desafío de la revolución. Reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII-XIX)*, Comares, Granada, 2017, p. 311.

¹⁹ Manuel Suárez Cortina, *Entre cirios y garrotes: política y religión en la España contemporánea. (1808-1936)*, *op. cit.*, pp. 92 y 96.

²⁰ Guillermo María Muñoz, “Entre coronas, cruces y banderas. Monarquía, religión y nacionalismo español en la dictadura de Primo de Rivera”, *Hispania Sacra*, n°146, 2020, p. 582.

²¹ Rosa Ana Gutiérrez Lloret, “Isabel II, de símbolo de la libertad a deshonor de España”, en Emilio La Parra (coord.), *La imagen del poder. Reyes y regentes en la España del siglo XIX*, Síntesis, Madrid, 2011, p. 235.

En abril de 1845 se firmó un Convenio que restablecía parcialmente las relaciones mutuas España-Papado y reconocía de facto a Isabel II como reina²², seis años después del Abrazo de Vergara y tras muchas negociaciones de Hipólito de Hoyos y José del Castillo como sucesivos representantes en Roma, que incluyeron incluso consultas al veterano Metternich para obtener el beneplácito de Austria. La elección de Pío IX en sustitución de Gregorio XVI en junio de 1846 supuso un avance importante en el proceso²³: envió un delegado apostólico a España y se sucedieron varios intentos fallidos de negociación de un Concordato (1845 y 1848) articulador de los aspectos religiosos del texto de 1845, que no obstante se vieron compensados por las Leyes de Prebendas y Beneficios Eclesiásticos (1848) y con la de Dotación de Culto y Clero (1849), espoleados sin duda por el temor a las revoluciones europeas de 1848. No puede dejarse de lado tampoco la intervención de España contra la República Romana en 1850. Asimismo, los gobiernos moderados facilitaron la negociación a través de la creación de seminarios donde no los hubiera o ampliar las funciones de vigilancia de los obispos²⁴. Por su parte, el Código Penal de 1848, reformado en 1850, quedaba rigurosamente comprometido con la defensa penal de la religión católica, en los artículos 128-130, que perseguían a quienes pretendieran abolir la fe vigente en España, quienes celebrasen un culto público no católico y aquellos que apostatasen²⁵. Con todas estas medidas, los moderados trataban de recomponer y resituar la posición de la Iglesia católica en el sistema liberal, aunque el “resquemor hacia el liberalismo” por parte del clero era una postura muy difícil de deshacer²⁶.

Finalmente, el nuncio Brunelli y el ministro de Estado Bertrán de Lis, tras varias idas y venidas gubernamentales en España²⁷, firmaron el 16 de marzo de 1851 un Concordato entre España y el Papado que cerró casi dos décadas de relaciones tormentosas y cambiantes entre ambos sujetos políticos. Junto a la Constitución de 1845 y el Código Penal de 1848, este acuerdo formó el cuerpo jurídico católico-moderado. Aunque el siguiente no sería aprobado hasta cerca de un siglo después (1953), gran parte de su contenido fue vulnerado en numerosas ocasiones tanto en el

²² Franco Díaz de Cerio y María Núñez y Muñoz, *Instrucciones secretas a los nuncios de España en el siglo (1847-1907)*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1989, p. 3.

²³ Rafael García Pérez, “El Concordato de 1851”, en José Antonio Escudero (dir.), *La Iglesia en la historia de España*, Fundación Rafael del Pino/Marcial Pons, Madrid, 2014, p. 1.006.

²⁴ Rafael Sánchez Mantero, “La Iglesia en el Estado liberal (1833-1868)”, en José Antonio Escudero (dir.), *La Iglesia en la historia de España*, Fundación Rafael del Pino/Marcial Pons, Madrid, 2014, p. 873.

²⁵ Manuel Suárez Cortina, *Entre cirios y garrotes: política y religión en la España contemporánea. (1808-1936)*, *op. cit.*, pp. 49-50.

²⁶ Emilio La Parra López, “La reina y la Iglesia”, *op. cit.*, p. 208.

²⁷ Rafael García Pérez, “El Concordato de 1851”, *op. cit.*, p. 1.007.

Bienio Progresista y el Sexenio Democrático como en la Segunda República, si bien la propia Iglesia también lo vulneró al poner en funcionamiento más órdenes de las que decretó el Concordato. El texto firmado se alzó como un obstáculo serio para el asentamiento de la libertad religiosa en España. En su artículo primero, el Concordato establece que “La religión Católica Apostólica Romana, que, con exclusión de cualquier otro culto, continúa siendo la única de la nación española, se conservará siempre en los dominios de S. M. católica, con todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar, según la ley de Dios y lo dispuesto por los sagrados cánones.” Es decir, aparte del exclusivismo explícito, el texto añadía una proyección de futuro, puesto que obligaba a las autoridades a trabajar activamente para mantener el carácter único del catolicismo en España. Para escándalo de los sectores más a la izquierda del Partido Progresista y los miembros del naciente Partido Demócrata, la confesionalidad católica oficial de la nación era absoluta, y por tanto exclusiva y unitaria, reafirmando así el confesionalismo establecido en la Constitución de 1845. Al mismo tiempo, no satisfizo las expectativas de los católicos más celosos²⁸.

Afirmando la exclusividad del catolicismo en España, se blindaron los privilegios de la Iglesia y la pervivencia de dicha fe en todos los territorios españoles, respetando en cualquier caso lo establecido por el Derecho Canónico, al que quedaba supeditada toda legislación que se aprobase a posteriori: el Concordato quedaba por tanto por encima incluso de los textos constitucionales. Establecía la capacidad de Isabel II para hacer uso de las regalías como “monarca católica”²⁹. Se establecía una protección total en cuanto a las creencias y se aprobaban abundantes ajustes administrativos cuyo control se delegaba en el Nuncio (libertad de predicación, reorganización y homogeneización de las diócesis, los obispados y arzobispados, y las órdenes militares y su jurisdicción): Valladolid ascendió a silla metropolitana y otras como Ciudad Real, Madrid o Vitoria se erigieron como diócesis sufragáneas, al tiempo que se produjeron fusiones de diócesis y traslados de sedes episcopales, dando primacía a capitales provinciales como Logroño frente a localidades tradicionales como Calahorra.

Asimismo, este texto de 46 artículos produjo otras consecuencias materiales. En primer lugar, reforzaba el control de los clérigos sobre los ritos vitales de paso, incluyendo el matrimonio y los enterramientos, llegando a conceder la potestad de prohibir la sepultura de víctimas de duelos en cementerios católicos³⁰. Además, asentó el papel de la Iglesia como

²⁸ Gregorio Alonso, *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España (1793-1874)*, op. cit., pp. 207-208.

²⁹ Gregorio Alonso, *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España (1793-1874)*, op. cit., p. 201.

³⁰ Miguel Martorell Linares, ““The Cruellest of all Forms of Coercion”: the Catholic Church and Conflicts around Death and Burial in Spain during the Restoration (1874-1923)”, *European History Quarterly*, nº47-4, 2017, p. 659.

completa dominadora de la producción de ideas, al obtener el monopolio integral del control de los centros formativos españoles, ya fueran públicos o privados, cuyos programas docentes respetarían en todo momento la doctrina católica oficial y las decisiones que los miembros del clero pudieran tomar. Así se refleja en el artículo 2º: “(...) la instrucción en las universidades, colegios, seminarios y escuelas públicas o privadas de cualquiera clase será en todo conforme a la doctrina de la misma religión católica, y a este fin no se pondrá impedimento alguno a los obispos y demás prelados diocesanos, encargados por su ministerio de velar sobre la pureza de la doctrina, de la fe, de las costumbres, y sobre la educación religiosa de la juventud en el ejercicio de este cargo, aun en las escuelas públicas”, apartado este último plasmado en el Real Decreto de 23 de marzo de 1852 y en la Ley Moyano de 1857 a través de asignaturas como “Doctrina cristiana” y “Nociones de Historia Sagrada”³¹. Por último, el Concordato derogaba explícitamente cualquier norma previa que lo contradijera, conformando la “capitulación del Estado”³² que representaba el texto en su dialéctica con la Iglesia. Posteriormente, surgió un Derecho derivado del mismo que convirtió en leyes civiles sus preceptos, dando eficacia directa al derecho de la Iglesia Católica. Los pecados se convertían en delitos. Es la “vis expansiva de la confesionalidad” que resultó del acuerdo, “instrumento político muy útil para el partido en el poder y para la corona”³³. Derivó en la creación de un Consejo de negocios eclesiásticos, denominado *Cámara eclesiástica*, en mayo de 1851, dedicado al asesoramiento del Gobierno y la Reina en cuestiones relacionadas con la religión³⁴.

Por otro lado, en el artículo 41 se aseguraban las propiedades materiales de la Iglesia, que serían en cualquier caso respetadas, intentando protegerlas de ese modo de los efectos de futuras desamortizaciones, si bien la efectuada por Madoz en 1855 afectó también a bienes propiedad del clero. Asimismo, se reconocía el derecho de la institución religiosa a adquirir bienes inmuebles, además de serle devueltos aquellos desamortizados que permanecían en manos gubernamentales por no haber sido vendidos todavía. No hay que olvidar que muchos de sus antiguos bienes habían sido adquiridos por moderados poco o nada dispuestos a reintegrarlos, por lo que el proceso no fue especialmente fácil.

³¹ Gregorio Alonso, *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España (1793-1874)*, op. cit., p. 204.

³² Gérard Dufour, “Las relaciones Iglesia-Estado del Concordato de 1753 a la Revolución de 1868”, op. cit., p. 18.

³³ Abraham Barrero, *Modelos de relación entre el Estado y la Iglesia en la historia constitucional española*, op. cit., pp. 36-37; y Emilio La Parra López, “La reina y la Iglesia”, op. cit., p. 208.

³⁴ Gonzalo de Porras y Rodríguez de León, *De Mendizábal a Madoz. Un estudio cronológico y legislativo de las relaciones Iglesia-Estado desde 1831 a 1861*, SND, Buitrago de Lozoya, 2019, p. 559.

Es decir, la Iglesia Católica aceptó la desamortización efectuada por Mendizábal, ya irreversible, al tiempo que se acomodaba a un nuevo sistema de financiación³⁵. Por primera vez en la historia de España era necesaria la firma de un acuerdo económico con la máxima institución religiosa, pues con la desamortización había desaparecido parte del potencial económico de la Iglesia y ésta nunca antes había necesitado el sostén financiero público para el mantenimiento de sus actividades.

A pesar de lo espinosas que resultan siempre las cuestiones económicas, la Década Moderada, con los hitos de la Constitución de 1845 y el Concordato de 1851, supuso un afianzamiento duradero de la posición económica, política y social de la Iglesia Católica en España, también reflejado en la confesionalidad excluyente de Estado del primer artículo del Proyecto Constitucional de Bravo Murillo de 1852, que no vio la luz³⁶. De ese modo, se avanzaba en las dos guías básicas de comportamiento político de Isabel II: defensa de los intereses de la Iglesia Católica y de la Corona³⁷. Las constantes referencias a la piedad de la monarca y de su marido, así como el énfasis que se ponía en su generosidad hacia los desfavorecidos, los enfermos y las continuas limosnas ahondan en esa corriente, al igual que la imagen de Isabel II como madre y centro de una familia perfecta que se proyectaba durante los viajes reales, a pesar de sus relaciones adúlteras y favoritos³⁸.

El trato favorable a la Iglesia dispensado por el Partido Moderado, más rechazado desde 1848 y que entendía que la religión era el mejor antídoto contra la revolución³⁹, estaba en el origen de la mejora de su situación, en parte por convicciones político-morales y en parte por intereses puramente diplomáticos: se sellaba el reconocimiento papal del sistema liberal de Isabel II al tiempo que se daba por cerrado el proceso desamortizador. Con importantes altibajos, se renacionalizaba la religión católica en España, o “recatolizaba” oficialmente la nación española, según se mire, permitió una normalización de las relaciones Iglesia-Estado durante varios años. Tras el paréntesis del Bienio Progresista, se aprobaron convenios de colaboración entre España y la Santa Sede (1859 y 1860), además de recalcar la conexión entre la fe católica y las glorias

³⁵ Santiago Petschen Verdaguer, “España y el Vaticano del Concordato de 1851 al de 1953”, en Paul Aubert (comp.), *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, Casa de Velázquez, Madrid, pp. 22-23

³⁶ Francisco Astarloa Villena, “Los derechos y libertades en las constituciones históricas españolas”, *Revista de Estudios Políticos*, n°92, 1996, p. 228.

³⁷ Isabel Burdiel, *Isabel II. Una biografía (1830-1904)*, *op. cit.*, p. 255.

³⁸ David Martínez Vilches, “La Corona y sus fervores. Las devociones religiosas de la familia real durante el reinado de Isabel II”, *op. cit.*, pp. 82-84; y Rafael Fernández Sirvent y Rosa Ana Gutiérrez Lloret, “Discursos de legitimación de la monarquía española del siglo XIX: Isabel II y Alfonso XII, reyes constitucionales y católicos”, *Alcores*, 17, 2014, p. 101

³⁹ Fidel Gómez Ochoa, “Conservadurismo político y catolicismo en España y México, 1830-1860”, *op. cit.*, p. 336.

nacionales españolas en el extranjero en actos constantes durante las campañas de prestigio de O'Donnell entre 1858 y 1863 en Asia, pero especialmente en África contra el musulmán “infel”, gracias a la proyección nacional-religiosa que tuvo la guerra en Marruecos en 1860 en parte a través de sermones y textos religiosos en torno a la fuerza evangelizadora de la expedición.

III. LA PRIMERA SOLUCIÓN ATEMPERADA (1856)

En los debates parlamentarios en torno al proyecto constitucional fallido de 1856, tras la *Vicalvarada* de junio de 1854 que llevó de nuevo a Espartero al poder, también apareció la cuestión religiosa. La revolución truncó el acercamiento entre poder e Iglesia Católica de los años precedentes y reavivó el conflicto entre ambos. Desde el principio de la revuelta popular diversas juntas locales aprobaron medidas que desafiaban el statu quo religioso vigente, afectando a cuestiones como la desamortización o las órdenes religiosas, entre otras⁴⁰. Como la etapa que se abría era un período de dominio político progresista, las actitudes se encaminaban al posible establecimiento de una auténtica libertad religiosa. El giro en la postura oficial comenzó ya en 1854, cuando el ministro de Justicia Pedro Gómez de la Serna dio orden a los obispos de evitar la inclusión en sus pastorales de críticas al Gobierno. No debe olvidarse la amplia y profunda politización de los sermones desde las guerras carlistas hasta mitad de la década de 1870 debido a determinadas decisiones y posiciones gubernamentales contrarias a los intereses eclesiásticos⁴¹.

Asimismo, se ordenó no cubrir las parroquias vacantes mientras se reorganizaban las mismas, se suprimieron los conventos con menos de doce claustrados, se prohibió la difusión de la bula papal sobre la Inmaculada Concepción, se exigían listas de eclesiásticos adictos al régimen, los rebeldes y los opositores y el Estado pretendió intervenir en la situación económica del clero⁴². La posterior desamortización de Madoz, muy polémica y que puso mucha presión sobre el trono de Isabel II, fue la más importante del siglo por duración y volumen de ventas⁴³. La norma tensionó al límite el estado de cosas entre España y la Santa Sede y terminó provocando una nueva ruptura de relaciones oficiales con Roma en julio de 1855 entre acusaciones de infracciones al gobierno español

⁴⁰ Gregorio Alonso, *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España (1793-1874)*, *op. cit.*, pp. 216-217.

⁴¹ José Ramos Domingo, *Crónica e información en el sermonario español del siglo XIX*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2008, pp. 210-211.

⁴² Emilio La Parra López, “La reina y la Iglesia”, *op. cit.*, pp. 210-211.

⁴³ Francisco Martí Gilabert, *Iglesia y Estado en el reinado de Isabel II*, EUNATE, Pamplona, 1996, pp. 203-204.

y la salida de España del nuncio Franchi. La Nunciatura estuvo cerrada hasta 1857⁴⁴.

Los debates en torno al conjunto del texto constitucional, que ampliaba el listado de derechos reconocidos, duraron cerca de un año. La fórmula que recogió el artículo 2 decía: “La Nación se obliga a mantener y proteger el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles. Pero ningún español ni extranjero podrá ser perseguido civilmente por sus opiniones religiosas mientras no las manifieste por actos públicos contrarios a la religión” (Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes (DSCC, en adelante), 13 de enero de 1855. Apéndice 2º). Con tal redacción constitucional, se mantenía la vertiente económica de mantenimiento del personal religioso y regresaba la confesionalidad sociológica católica: se constataba la mayoría religiosa del país. Sin embargo, se abría de forma clara la posibilidad de la profesión de otros cultos siempre y cuando se ejerciera de forma “decorosa”. Es decir, se mantenía el lastre de esa limitación de expresión; el ejercicio demasiado ostentoso de cualquier credo no católico se elevaba como freno a la libertad de cultos.

Al igual que lo recogido en el articulado preliminar, la propia Comisión miraba a pasado y futuro a un tiempo, puesto que, por un lado, hacía referencia al “inmenso beneficio” que suponía la unidad religiosa, por otro reconocía que “ni esta unidad exige ni la civilización de nuestro país consiente que se pesquisen, ni mucho menos que se castiguen las opiniones de nadie, sea español o extranjero, que respete el culto y la religión de nuestros mayores” (DSCC, 13 de enero de 1855. Apéndice 2º). Es decir, se percibía el consenso religioso como algo positivo para España, básicamente en cuanto a orden público y evitar nuevas disensiones internas, pero al mismo tiempo se daba por sentada la capacidad de los españoles para admitir “opiniones” alternativas que respetasen el culto católico “tradicional”. Esta última cuestión en realidad restringía al ámbito privado el ejercicio de las religiones no católicas.

Los debates en torno a lo que recoge el dictamen de la comisión sobre la cuestión religiosa duraron tres semanas en febrero de 1855, mucho más tiempo que el dedicado al resto de temas. Durante ese período, hubo tres posiciones principales: los sectores más conservadores defendieron una profundización de la confesionalidad del texto; los progresistas apoyaban la redacción propuesta, esto es, unidad católica

⁴⁴ Brigitte Journeau, “De la seconde base de la Constitution de 1856 à la rupture des relations diplomatiques entre l’Espagne et le Saint-Siège”, *Hispania Sacra*, 102, 1998, p. 770; Gérard Dufour, “Las relaciones Iglesia-Estado del Concordato de 1753 a la Revolución de 1868”, *op. cit.*, pp. 18-19; Gonzalo de Porras y Rodríguez de León, *De Mendizábal a Madoz. Un estudio cronológico y legislativo de las relaciones Iglesia-Estado desde 1831 a 1861*, *op. cit.*, pp. 623 y 641; José Luis Molina Martínez, *Anticlericalismo y literatura en el siglo XIX*, Universidad de Murcia, Murcia, 1998, pp. 174-175.

y libertad de cultos; y los demócratas deseaban una expresión más potente de permisividad religiosa, entendiendo la libertad de religión como un derecho natural⁴⁵. En los debates destacan las enmiendas relativas a la población extranjera (la tercera y la cuarta básicamente), mientras que en la primera de ellas Cipriano Montesino hizo hincapié en el aspecto económico, puesto que una excesiva confesionalidad pondría trabas al establecimiento de extranjeros en España (como los protestantes presentes en Málaga, Huelva o Barcelona), por lo que apostaba por la libertad de cultos (DSCC, 9 de febrero de 1855). A punto estuvo de ser aprobada, puesto que se rechazó por 103 votos frente a 99. La cuarta enmienda, defendida por Fernando Corradi, añadía la cuestión de que aquellos extranjeros que tuvieran otra fe diferente a la católica sufragasen libremente sus cultos (DSCC, 10 de febrero de 1855). Por su parte, la última enmienda, argumentada por el moderado Tomás Jaén ponía el foco primero en la “verdad” religiosa como herramienta de unión nacional para luego centrarse en la sujeción legal que suponía el Concordato de 1851 como tratado internacional que limitaba las posibilidades de decisión de las Cortes (DSCC, 23 de febrero de 1855). Esta postura de visión legal “estrecha” se insertaba en una corriente mayor que acabó afectando a la construcción de una identidad nacional española⁴⁶.

Finalmente, el artículo 14 de la Constitución nonata decía: “La Nación se obliga a mantener y proteger el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles. Pero ningún español ni extranjero podrá ser perseguido por sus opiniones o creencias religiosas, mientras no las manifieste por actos públicos contrarios a la religión”⁴⁷. A través de esta posición atemperada entre la unicidad absoluta de fe y la libertad explícita, se consolidaban así la obligatoriedad autoimpuesta de sostenimiento del clero y la confesionalidad sociológica, al tiempo que se hacía más amplia la imposibilidad de persecución hacia la profesión de cualquier fe que no fuese la católica. Detalle importante, se incluía la palabra “creencias”, poniendo esas religiones alternativas al mismo nivel que la oficial, sacándolas del saco casi peyorativo de las “opiniones”.

Esta constitución, nunca en vigor, seguía la senda de tibia tolerancia planteada por sus antecesoras y que no debe confundirse con la auténtica libertad religiosa; provocó que la reina expresase su postura con-

⁴⁵ Abraham Barrero, *Modelos de relación entre el Estado y la Iglesia en la historia constitucional española*, op. cit., pp. 41-43.

⁴⁶ Jesús Millán y M^a Cruz Romeo, “Presentación. La religión en la trayectoria de los Estados-nacionales: retos y diálogos en perspectiva histórica”, en Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Langewische (edits.), *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Institución “Fernando el Católico”, Zaragoza, 2010, p. 18.

⁴⁷ Abraham Barrero, *Modelos de relación entre el Estado y la Iglesia en la historia constitucional española*, op. cit., p. 49.

traria⁴⁸. La fe católica continuaba siendo el referente en torno al cual se situaban social y políticamente las demás creencias.

IV. EL GRAN CAMBIO TRAS LA REVOLUCIÓN GLORIOSA: LA LIBERTAD DE CULTOS (1868-1870)

Durante la década de 1860 coincidieron un cierre doctrinal por parte de la Iglesia y la colaboración estatal estrecha con la denominada ortodoxia⁴⁹. El momento dulce entre Iglesia y Monarquía isabelina surgido tras la segunda caída de Espartero en 1856 llegó a su término con la Revolución de 1868. Habían sido años de perfecta sintonía entre ambas instituciones.

Si por algo apostaban los revolucionarios de 1868 era por la libertad en su máxima expresión, aparte del destronamiento de los Borbones. En conexión con ello, tras el pronunciamiento en Cádiz en septiembre, tuvieron lugar numerosas reacciones anticlericales y antieclesiásticas. En un movimiento netamente antiborbónico (aunque no mayoritariamente antimonárquico), estos ataques pueden explicarse como una ofensiva casi vengativa frente a una institución que había estado muy presente en la camarilla de Isabel II y que había sostenido por norma el sistema precedente de poder. Era símbolo de un tiempo.

Entre otras ideas, la declaración de derechos confeccionada el 8 de octubre de 1868 por la Junta Superior Revolucionaria incluía el sufragio universal, la libertad de cultos, la libertad de enseñanza (que afectaría al monopolio eclesiástico vigente), libertad de reunión y asociación pacíficas, libertad de imprenta sin legislación especial, o la descentralización administrativa que devolvía la autonomía a municipios y provincias⁵⁰. El 19 de octubre el ministro de Estado Juan Álvarez Lorenzana dirigió una circular sobre la cuestión religiosa a los diplomáticos españoles, mientras que el Decreto del 21 de octubre derogó la reciente Ley Orovio, terminando legalmente con la fuerte intervención de clérigos y de religiosos en la instrucción pública⁵¹.

Por su parte, el manifiesto emitido por el Gobierno Provisional el 25 de octubre la considera la libertad “más importante de todas”, y destacaba que la libertad religiosa constituía “una necesidad de nuestro estado político y una protesta contra el espíritu teocrático que, a la sombra del

⁴⁸ Emilio La Parra López, “La reina y la Iglesia”, *op. cit.*, p. 200; Abraham Barrero, *Modelos de relación entre el Estado y la Iglesia en la historia constitucional española*, *op. cit.*, p. 151.

⁴⁹ Gregorio Alonso, *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España (1793-1874)*, *op. cit.*, p. 230; y José Ramos Domingo, *Crónica e información en el sermonario español del siglo XIX*, *op. cit.*, pp. 222-223.

⁵⁰ María Isabel Barbeito Carneiro, *1868, y además de “La Gloriosa”*, Artes Gráficas Municipales/Ayuntamiento de Madrid, Madrid, 1995, p. 11.

⁵¹ Ana Isabel González Manso, “El concepto de libertad de cultos en el debate de las Cortes Constituyentes de 1869”, *Historia Constitucional*, nº18, 2017, p. 74.

poder recientemente derrocado, se había introducido con pertinaz insidia en la esencia de nuestras instituciones”. Se añadía que “no se vulnerará la fe hondamente arraigada porque autoricemos el libre y tranquilo ejercicio de otros cultos en presencia del católico”, enviando un mensaje de tranquilidad a quienes temiesen una decisión en ese sentido⁵², pero a la vez se aprobó la extinción de las comunidades religiosas y una nueva expulsión de los jesuitas⁵³. Todo ello se oponía a lo dispuesto en el Concordato de 1851 y se insertaba en una tendencia de “descristianización” que se había iniciado a mitad del siglo a pesar de los intentos del clero de incrementar su influencia⁵⁴. Lógicamente, ante la nueva situación nacida de la Revolución, los sectores clericales lanzaron diversas estrategias de condena, resistencia y subversión del programa de los revolucionarios recurriendo a las fuentes clásicas de legitimidad: Altar y Trono⁵⁵, aunque usasen herramientas de la política moderna, como el derecho de petición parlamentaria, para ello.

Frente a la desconexión que se había dado en la década de 1830 y 1840 entre el catolicismo liberal español e iniciativas más poderosas en Francia, Bélgica e Italia⁵⁶, esta postura se inserta en un proceso más amplio a escala europea que buscaba neutralizar la fuerza del catolicismo como sujeto político, limitando su capacidad de influjo en la esfera pública al tiempo que se articulaban respuestas similares en centros católicos de socialización de todo el continente: medios de comunicación, asociaciones de voluntarios, manifestaciones de masas...⁵⁷ para adaptarse a la nueva situación. Uno de los ejemplos más extremos de este antagonismo entre nación y religión fue la unificación italiana, llevada a cabo, sobre todo en su fase última, en una confrontación directa con los Estados Pontificios⁵⁸ que había llevado a la huida del Papa (vía embajada española) a Gaeta, en las Dos Sicilias, en 1848. El gobierno de Narváez, de acuerdo con otros países católicos, envió algo más de ocho mil hombres para restituir al pontífice en Roma, que desembarcaron en la ciudad

⁵² Abraham Barrero, *Modelos de relación entre el Estado y la Iglesia en la historia constitucional española*, op. cit., pp. 71-72.

⁵³ Francisco Martí Gilabert, *Iglesia y Estado en el reinado de Isabel II*, op. cit., pp. 33-34.

⁵⁴ Ana Isabel González Manso, “El concepto de libertad de cultos en el debate de las Cortes Constituyentes de 1869”, op. cit., p. 74.

⁵⁵ Gregorio Alonso, *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España (1793-1874)*, op. cit., p. 261.

⁵⁶ Manuel Suárez Cortina, *Entre cirios y garrotes: política y religión en la España contemporánea. (1808-1936)*, op. cit., p. 104.

⁵⁷ Francisco Javier Ramón Solans, “El catolicismo tiene masas». Nación, política y movilización en España, 1868-1931”, *Historia Contemporánea*, nº51, 2015, pp. 430-431 y 441.

⁵⁸ Oliver Janz, “Conflicto, coexistencia y simbiosis. Simbología nacional y religiosa en Italia desde el *Risorgimento* hasta el fascismo”, en Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Langewische (edits.), *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Institución “Fernando el Católico”, Zaragoza, 2010, pp. 266-267.

costera en mayo de 1849⁵⁹. En cuanto a las relaciones entre España y la Santa Sede, el reconocimiento español del Reino de Italia, “carcelero del Papa”, en 1865 produjo una gran reacción entre los católicos, que enviaron miles de escritos en protesta por tal decisión, aparte de la oposición absoluta de las autoridades papales⁶⁰.

De forma paralela a como había ocurrido con los turbulentos inicios del reinado de Isabel II, la Santa Sede dudaba seriamente sobre si debía reconocer el nuevo estado de cosas establecido en España, sólo que en ese momento eran los enviados de la antigua reina quienes presionaban para evitar el reconocimiento del Gobierno Provisional⁶¹, hecho que nunca tuvo lugar. De hecho, la embajada española ante el Vaticano quedó vacante cerca de siete años desde que el embajador *interruptus* Posada Herrera la abandonase en febrero de 1869, tras varios intentos infructuosos de entregar sus cartas credenciales a Pío IX⁶².

Durante los meses siguientes a la Revolución, y por primera vez en el constitucionalismo español, en el proceso constituyente que se abrió aparecieron expresiones como “libertades públicas” o “derechos fundamentales”⁶³, entendidas como base fundamental del sistema que se pretendía instaurar. Eran derechos que la Constitución no creaba, sino que reconocía porque existían *per se*. Por ello, no puede extrañar que, con el texto que nace de las Cortes de 1869 se consagrara la libertad de cultos (esto es, la que permitía tanto el culto público como privado de cualquier creencia) por primera vez en España, con rasgos equiparables a otros países europeos. Como se desarrolla a continuación, el artículo 21 calca el texto de 1837, pero añadió la garantía de que los no católicos, ya fueran extranjeros o españoles, pudieran ejercer sus cultos también de forma pública “si respetan la moral y el derecho”. Asimismo, se incorporó el fin de la discriminación por motivos religiosos para acceder a cargos en la administración pública (artículo 27). Como puede verse, a la libertad religiosa se le añadía la libertad de cultos por vez primera.

El camino para llegar hasta esa redacción final no fue fácil, empezando por el ataque y asesinato por linchamiento de Isidoro Gutiérrez de Castro, gobernador civil de Burgos, por parte de varios carlistas cuando iba a hacer inventario de los bienes eclesiásticos de la catedral el 25 de enero de 1869 siguiendo órdenes de Madrid, que llevó a una declaración

⁵⁹ Gonzalo de Porras y Rodríguez de León, *De Mendizábal a Madoz. Un estudio cronológico y legislativo de las relaciones Iglesia-Estado desde 1831 a 1861*, op. cit., p. 502.

⁶⁰ Francisco Martí Gilabert, *Iglesia y Estado en el reinado de Isabel II*, op. cit., pp. 260-261.

⁶¹ Vicente Cárcel Ortí, “Un siglo de relaciones diplomáticas entre España y la Santa Sede (1834-1931)”, *Anales de Historia Contemporánea*, n°25, 2009, p. 325.

⁶² Francisco Martí Gilabert, *La cuestión religiosa en la Revolución de 1868-1874*, *Mundial*, Madrid, 1989, pp. 28-29.

⁶³ José Antonio Souto Paz, “Las libertades públicas en la Constitución de 1869”, *Revista de Derecho Político*, n°55-56, 2002, p. 125.

del estado de sitio en la ciudad castellana (*La Discusión*, 26 de enero de 1869, portada y *La Iberia*, 26 de enero de 1869, portada). Cuando la noticia se conoció en una manifestación en Madrid al día siguiente por la libertad de cultos y en protesta por el rechazo vaticano al nuevo embajador enviado por el Gobierno Provisional, Posada Herrera, la turba acudió desde la Puerta del Sol a la Iglesia de los Italianos, donde arrancaron un escudo pontificio, para luego tratar de alcanzar la Nunciatura, que tuvo que ser protegida por la fuerza pública ante un posible asalto⁶⁴. El asunto eclesiástico estaba lejos, muy lejos, de generar consenso, puesto que las posturas dentro y fuera del parlamento estaban claramente establecidas.

La cuestión era muy candente: a raíz de los vaivenes que se habían producido durante décadas, a esas alturas del siglo se había consolidado un doble concepto de la Iglesia y su papel (Sociedad perfecta poderosa de la única verdad vs. Institución anquilosada y antiprogresista)⁶⁵. En la primera opción, se abogaba por la subordinación de los poderes civiles ante la autoridad de la Iglesia, puesto que la moralidad católica era la única capaz de gobernar la moralidad pública general. En la segunda, lo importante era la autonomía del estado, de la sociedad y del individuo respecto a los dictados de la Iglesia Católica. Evidentemente, estos bloques no eran monolíticos⁶⁶.

Fueron numerosísimas las peticiones al respecto, en un sentido u otro, que diversos organismos, pueblos y personas a título individual dirigieron a las Cortes. Mientras los católicos españoles reunieron cuatro millones de firmas contra la libertad de cultos⁶⁷, el anticlericalismo exacerbado en algunos sectores puede explicarse por el excesivo carácter eclesial público de la época inmediatamente anterior, que alcanzaba incluso a miembros de la camarilla de Isabel II, como Sor Patrocinio o el padre Claret, partidarios de la sacralización de la sociedad.

Igual que había ocurrido en 1855, este asunto fue el más debatido de las Cortes de 1869: se le dedicaron disputas parlamentarias desde el 26 de abril al 7 de mayo, una cuarta parte del tiempo total del tiempo empleado en redactar la Constitución⁶⁸ y generó algunas de las polémicas más importantes de la historia del parlamentarismo español. No hay

⁶⁴ Antonio Moliner Prada, "Algunos aspectos del anticlericalismo español en la Revolución de 1868", *Investigaciones Históricas: Época moderna y contemporánea*, n°14, 1994, pp. 148-150.

⁶⁵ Emilio La Parra López, "La reina y la Iglesia", *op. cit.*, p. 200; Abraham Barrero, *Modelos de relación entre el Estado y la Iglesia en la historia constitucional española*, *op. cit.*, p. 212.

⁶⁶ Miguel Martorell Linares, "'The Cruellest of all Forms of Coercion': the Catholic Church and Conflicts around Death and Burial in Spain during the Restoration (1874-1923)", *op. cit.*, p. 658.

⁶⁷ Francisco Javier Ramón Solans, "«El catolicismo tiene masas». Nación, política y movilización en España, 1868-1931", *op. cit.*, pp. 432-433.

⁶⁸ Antonio Carro Martínez, *La Constitución de 1869*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense, Madrid, 1950, p. 173.

que olvidar que, de entre los derechos individuales, la libertad religiosa fue la que produjo las mayores preocupaciones; se consideraba que dicha cuestión era “la más grave, la más alta, la más trascendental”. Cabe destacar tres posturas principales en los debates, similares a las del ciclo 1855-1856: la actitud contraria del clero y de los carlistas/neocatólicos, la favorable a la vía intermedia que definitivamente se aprobó, y finalmente los republicanos, partidarios del espíritu, pero no de la redacción, del texto presentado⁶⁹, timorata y poco ambiciosa en su opinión.

Las gestiones realizadas por el presidente de la Cámara, Nicolás María Rivero, con Antolín Monescillo, obispo de Jaén, y Miguel García Cuesta, cardenal de Santiago (diputados ambos), antes incluso de que comenzase la presentación de enmiendas, no resultaron especialmente útiles⁷⁰. La *Syllabus Errorum* papal (1864) había cargado de contenido político la distinción entre la iglesia militante-tangible y la triunfante-trascendente. Condenaba la libertad religiosa y la separación Iglesia-Estado. La encíclica era muy importante por la guía de acción que aportaba a clero y fieles⁷¹. Los argumentos frente a dicha libertad fueron defendidos con vehemencia. Díaz Caneja equiparaba dicha libertad con el derecho a “profesar el error”, y negó en todo momento que tal “absurdo” derecho existiese o se pudiese conceder (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados (DSCD, en adelante), 4 de mayo de 1869). Desde una posición similar, el carlista Ortiz de Zárate afirmaba que la libertad de cultos daría lugar a numerosos conflictos y el gobierno perdería la “inmensa fuerza” que le proporcionaba la unidad religiosa de España, en la medida que hacía “a los súbditos más respetuosos y más obedientes a los preceptos del que manda”. La unidad religiosa y el control del orden público estaban íntimamente relacionados para ellos. La importancia para los carlistas queda patente en el hecho de que desde que en junio de 1869 la Constitución fue aprobada por 163 votos frente a 40 en contra, no volverían a ocupar sus asientos en la Cámara en señal de protesta.

En todo caso, el gran duelo dialéctico en torno a la cuestión tuvo lugar entre Emilio Castelar y Vicente Manterola. Este último, magistral de Vitoria, defendía la unidad religioso-nacional en torno al catolicismo puesto que “la historia militar, la literaria, y la historia en todas sus fases del gran pueblo español, es una historia que está impregnada, saturada del espíritu católico”. Sin la “idea católica”, se prescindía de la “historia del noble

⁶⁹ Manuel Pérez Ledesma, *La Constitución de 1869*, Iustel, Madrid, 2010, pp. 35 y 68-69.

⁷⁰ Alberto Cañas de Pablos, “Citizenship rights in 1837 and 1869 Spanish Constitutions”, en Oriol Luján y Laura Canallas (edits.), *Los embates de la modernidad. Debates en torno a la ciudadanía, el liberalismo, el republicanismo, la democracia y los movimientos sociales*, UAB, Barcelona, 2017, p. 74.

⁷¹ Gregorio Alonso, *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España (1793-1874)*, op. cit., pp. 255-261.

y antiguo pueblo español”, para el cual sin catolicismo Manterola no veía “garantías de paz, garantías de orden, garantías de obediencia a las leyes, garantías de respeto a la propiedad, garantías de defender la sociedad” (DSCD, 12 de abril de 1869). Esa visión que conectaba directamente nación (española) y fe (católica) lo llevaba a abrirse a una cierta tolerancia a otros cultos, siempre que fuesen extranjeros aquellos que los profesasen⁷². La prensa afín a los sectores clericales (*El Pensamiento Español*, *La Cruz* o *La Esperanza*) inició una campaña que repetía los argumentos de los diputados más opuestos a la libertad de culto⁷³. Por su parte, los republicanos y los sectores más progresistas se opusieron a la redacción, demasiado tímida a su juicio, de la propuesta inicial. Algunos, como Pi y Margall, muy superior dialécticamente a Manterola⁷⁴, criticaban la inclusión del mantenimiento de la clase eclesial empleando recursos del erario público. Con un enfoque que veía la secularización como un fenómeno “natural”, Emilio Castelar, católico convencido, pero defendiendo la libertad religiosa, en su famoso discurso cuyo fin se iniciaba con “Grande es Dios en el Sinaí”, pedía, “en nombre del Evangelio”, escribir “al frente de nuestro código fundamental la libertad religiosa: es decir libertad, fraternidad e igualdad entre todos los hombres” (DSCD, 12 de abril de 1869). Se infiere de sus palabras que España ganaba en dignidad si su norma máxima recogía ese principio. Asimismo, creía que la propia religión no podía ser impuesta a través de la legislación, sino aceptada “por la razón y la conciencia” desde una “moral universal”⁷⁵. Se ofrecieron vías alternativas a esa propuesta como la competencia municipal a la hora de sufragar dicho gasto (Joaquín Bueno); la creación de un impuesto especial que pagasen únicamente los creyentes (Fernando Garrido); el mantenimiento de los ministros actuales, pero no de los que se incorporen en el futuro (Juan Pablo Soler); o que el Estado directamente no sostuviera el culto católico de ninguna manera (Merelo y García Ruiz)⁷⁶.

Desde otra perspectiva, Suñer y Capdevila apostaban por incluir lo que podría denominarse derecho al ateísmo. En la llamada “sesión de las blasfemias”, su enmienda para el que sería el artículo 11 decía así: “Todo español y todo extranjero residente en territorio español están en

⁷² Alfonso Carlos Sáiz Valdivielso, “Don Emilio Castelar en las Cortes Constituyentes de 1869”, *Estudios de Deusto*. Revista de la Universidad de Deusto, n°47-2, 1999, p. 181.

⁷³ Ana Isabel González Manso, “El concepto de libertad de cultos en el debate de las Cortes Constituyentes de 1869”, *op. cit.*, pp. 75 y 89.

⁷⁴ José Álvarez Junco, José, *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Taurus, Madrid, 2001, p. 434.

⁷⁵ Alicia Mira Abad, “A la revolución por la secularización. Rupturas y continuidades en los discursos republicanos del Sexenio Democrático”, *Bulletin d’Histoire Contemporaine de l’Espagne*, n°55, 2020, p. 8. Ver también Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados, 7 de abril de 1869.

⁷⁶ Antonio Carro Martínez, *La Constitución de 1869*, *op. cit.*, pp. 172 y 176.

el derecho y en la libertad de profesar cualquier religión o de no profesar ninguna” (DSCD, 15 de abril de 1869). Este añadido final que reconocía de la posibilidad de no creer en religión alguna produjo un escándalo mayúsculo y le granjeó numerosos enemigos. Otra crítica al proyecto llegó desde los sectores más progresistas: Figueras hacía hincapié en la separación de los no católicos en función de si eran extranjeros o españoles, pues parecía que se daba a entender que era un descarriado el español que afirmase no profesar la fe católica.

Algunas de las expresiones escuchadas en sede parlamentaria recibieron acalorados ataques desde diversos púlpitos, como el del santuario segoviano de la Fuencisla, por ejemplo: “El santo nombre de Dios, el honor de su augusta madre y los dogmas sagrados de nuestra adorable religión, han sido ultrajados de un modo público y horrendo (...) Para desagraviar al Señor de tamaños ultrajes, nos hemos congregado hoy en este santo templo, piadosos segovianos (...) ¿Hoy, que merced á la libertad religiosa aclamada, cada cual es libre para tener la religión que quiera y para no tener ninguna; hoy temeremos nosotros el ser y el parecer católicos?”⁷⁷. Por otro lado, surgieron diversos opúsculos publicados por eclesiásticos al calor de los debates. Francisco Pagés del Corro, Hermano Mayor de la Santa Caridad de Sevilla, rechazaba la libertad de culto porque contravenía el “deber de elegir el bien”. Y añadía: “si la libertad moral consiste en elegir el bien, el hombre no puede tenerla para escoger una religión falsa, porque entonces adopta el mal”. Desde un punto de vista social-sociológico, la libertad de cultos haría que “disminuyese cada dia mas [sic] la influencia de la religión en nuestro país, que de aquí viniese la peste del indiferentismo (...), la impiedad con todos sus horrores”. Para terminar de comprender la postura de Pagés del Corro, puede sorprender que prefiera la libertad de cultos a la tolerancia religiosa. Justifica esta actitud afirmando que si la primera se da “de buena fe” daría a la Iglesia Católica total libertad de acción como institución al igualarse todos los credos, mientras que si se produjera la tolerancia religiosa la “mentida protección del Gobierno (...) dejaría a merced del indiferentismo de aquel el culto y sus ministros”⁷⁸. Pero esta opinión no era unánime entre el clero, puesto que el canónigo Aniceto Terrón Menéndez-Valdés, progresista y partidario en su día de Espartero, defendía como “lógico al espíritu del cristianismo el que el clero se abstenga de toda participación en la lucha de los negocios temporales”. El diputado y religioso estaba convencido de que “No tenemos por qué oponernos, porque no tememos deterioro ó daño á la verdadera y única religión de Jesucristo (...); antes esperamos

⁷⁷ Ildelfonso Joaquín Infante, *Colección de Sermones Panegíricos, Dogmáticos, Morales y Pláticas para todos los domingos del año y para la Santa Cuaresma*, Imp. de Segundo Martínez, Madrid, 1871, pp. 236-240.

⁷⁸ Francisco Pagés del Corro, *La unidad católica. Única solución de la cuestión religiosa*, Imprenta de D. A. Izquierdo, Sevilla, 1869, pp. 8-9, 12 y 35.

que, siendo como es, *una, santa católica y apostólica*, ha de tener más brillo, más prestigio, y quizá muchos más sectarios con la tolerancia”. Por ese motivo, “honra, prez y gloria espera en el mundo filosófico la religión del Gólgota con la tolerancia religiosa”⁷⁹.

Paradójicamente, perder legalmente el rol de “primera institución” religiosa desgajándose de la tutela política permitiría a la Iglesia Católica seguir actuando libre de las ataduras del Gobierno, funcionando como un ente privado a efectos legales, si bien con una profundísima presencia e importancia públicas. Ante esas posiciones, la defensa del bloque progubernamental tenía como referencia un cambio en la percepción de la cuestión religiosa en España: retiraban el foco de la idea nacional-colectiva de la fe para poner el énfasis en la religión como una variable puramente de derechos individuales⁸⁰. Esta postura se asentaba en cuatro argumentos. El primero consistía en negar que cualquier creencia pudiera calificarse de “error”, ya que cada una de ellas era la “verdadera” para quienes la profesaban. En segundo lugar, hacían referencia a la conveniencia del criterio de reciprocidad, es decir, la libertad para rendir culto de la que gozaban los españoles que residían en países no católicos. Asimismo, se hizo mención en algunas ocasiones a los vínculos existentes entre libertad y catolicismo desde el inicio de los tiempos. Finalmente, los defensores de la propuesta del Gobierno se esforzaron en tranquilizar al clero negando que los derechos de éste pudieran verse afectados por la nueva libertad de conciencia⁸¹. De esta forma, se buscaba desactivar simultáneamente todas las posibles fuentes de crítica que habían aparecido a izquierda y derecha del arco parlamentario. Al mismo tiempo, se tomó en consideración la igualdad civil como objetivo prioritario; vinculándola de esa manera con la idea de una ciudadanía holística.

El artículo 21 quedó de la siguiente forma: “La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica. El ejercicio público o privado de cualquier otro culto quedaba garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho. Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior.” Se consagraba la libertad religiosa por primera vez en el constitucionalismo español, a un nivel equiparable a sus homólogos europeos, así como el culto público de cualquier religión, otra novedad en el ordenamiento jurídico de España, si bien una redacción

⁷⁹ Aniceto Terrón y Meléndez, *Conducta del clero en la política y una adición sobre la tolerancia religiosa en España*, Imprenta de La América, Madrid, 1869, pp. 31-33 y 48.

⁸⁰ Manuel Suárez Cortina, *Entre cirios y garrotes: política y religión en la España contemporánea. (1808-1936)*, *op. cit.*, pp. 54-55.

⁸¹ Manuel Pérez Ledesma, *La Constitución de 1869*, *op. cit.*, pp. 78-79.

alambicada⁸². Con anterioridad la tan manida cuestión religiosa se había limitado a la constatación de la confesionalidad católica en mayor o menor grado, como elemento político y social. Hasta ese momento no cabía pensar en esta cuestión como un derecho individual, en forma de libertad de ejercicio de cultos, pero la nueva concepción dominante de derechos hacía hincapié en la dimensión personal del factor religioso⁸³.

Por otro lado, esta redacción no respeta la igualdad de cultos y permite la paradoja de que una persona no católica sufrague con sus impuestos el desarrollo de una confesión que no es la suya. La libertad cedió ante la economía y el Estado devino en patrocinador del culto católico. El artículo reconoció la libertad de todos los cultos, pero conservando el trato de favor de la Iglesia Católica. Se trata de un reconocimiento en función de lo católico.

La redacción aprobada finalmente pretendía conjugar, al igual que en 1837, a través de una vía intermedia, una especie de catolicismo sociológico con la apuesta por una auténtica libertad religiosa. Ésta sólo puede comprenderse como reacción a los principios de confesionalidad católica del estado y relativa permisividad de los restantes cultos proclamados, de forma más o menos enérgica, en los textos constitucionales aprobados en 1812, 1837 y 1845⁸⁴, ya que las cuestiones religiosas siempre se muestran más proclives a verse afectadas cuando hay vuelcos dentro de las ideas políticas predominantes. La diferencia entre el caso español y otras situaciones europeas es que en España no se resolvió completamente la cuestión religiosa⁸⁵.

Durante la Interinidad esta nueva visión se ahondó mediante dos normas aprobadas con solo un día de diferencia, en junio de 1870. Por un lado, se estableció un Registro civil de nacimientos, matrimonios, filiaciones y muertes que hasta ese momento habían cubierto en monopolio los registros parroquiales (Ley de 17 de junio de 1870). La libertad de cultos implicaba la desaparición de los delitos contra la religión en el Código Penal aprobado ese mismo año⁸⁶ y obligó a extender la protección penal a otras creencias no católicas y, por lo tanto, a un nuevo tratamien-

⁸² M^a Carolina Rovira Flórez de Quiñones, “Los derechos humanos en la Constitución de 1869”, en Francisco Puy Muñoz (coord.), *Los derechos en el constitucionalismo histórico español*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2002, p. 124.

⁸³ Carmen Serván, *Laboratorio constitucional en España: el individuo y el ordenamiento, 1868-1873*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2005, p. 183.

⁸⁴ Ricardo García García, *Constitucionalismo español y legislación sobre el factor religioso durante la primera mitad del siglo XIX (1808-1845)*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2000, p. 19.

⁸⁵ Joseba Louzao, “Catholicism Versus Laicism: Culture Wars and the Making of Catholic National Identity in Spain”, *European History Quarterly*, pp43-3, 2013, p. 671.

⁸⁶ Dolores del Mar Sánchez, “Delitos y penas en los códigos penales españoles”, en Javier Alvarado Planas y Miguel Martorell Linares (coords.), *Historia del delito y del castigo en la Edad Contemporánea*, Dykinson, Madrid, 2017, p. 109.

to de los delitos religiosos. Por otro, la Ley de Matrimonio Civil de 18 de junio de 1870 estableció la obligatoriedad de esa forma legal matrimonial para todos los contrayentes; los católicos deberían celebrar aparte el matrimonio canónico⁸⁷. La oleada de secularización fue avanzando durante el resto del Sexenio, combinada con la creación de distintas iglesias evangélicas, protestantes y presbiterianos en las principales ciudades⁸⁸. De esa forma, fue creciendo desde diversos frentes una cuña que rompía la simbiosis casi monolítica entre Iglesia y Estado que había permanecido hasta ese momento, aunque la religión seguía considerándose como un elemento central de la vida de las personas, especialmente durante los ritos de paso vitales más importantes⁸⁹. La restauración borbónica devolvió a la clandestinidad a estos grupos, pues la Constitución de 1876 recortó la libertad de pensamiento.

En fin, destaca el tratamiento avanzado para el momento que recibieron los temas religiosos, que podría resumirse en la suma de libertad de culto público y privado y mantenimiento por el Estado del culto y del clero católico, sin ningún juicio sobre el valor religioso. Esta constitución suponía una brecha importante en la tradicional intolerancia religiosa que había dominado las instituciones españolas y abría la puerta a una cierta aconfesionalidad del Estado. No obstante, por puro pragmatismo político, no alcanzó los profundos objetivos laicistas expresados en el Manifiesto del 25 de octubre de 1868 y la reversión desde 1876 fue más que evidente.

V. CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas ha quedado expuesta la evolución de la situación de las libertades religiosa y de cultos a lo largo de tres décadas cruciales en la configuración del Estado liberal español, así como su conexión con el elemento de nación, identidad e incluso con la propia monarquía. El contraste de ideas al respecto dio lugar a debates apasionantes que han surgido con no muchas cuestiones políticas en España. Con independencia de la posición defendida en los mismos, la consciencia de lo nuclear del hecho religioso hacía que las intervenciones en sede parlamentaria y las numerosas publicaciones aparecidas tomasen un carácter visceral.

Así, cualquier medida propuesta a este respecto era defendida o atacada con una pasión extrema, ya fuera desde la tribuna de las Cortes o un

⁸⁷ José Agustín González-Ares, *Las Constituciones de la España contemporánea. Del Estatuto de Bayona a las Leyes Fundamentales del franquismo*, op. cit., pp. 89-90.

⁸⁸ Gregorio Alonso, *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España (1793-1874)*, op. cit., pp. 316-318.

⁸⁹ Ana Isabel González Manso, "El concepto de libertad de cultos en el debate de las Cortes Constituyentes de 1869", op. cit., p. 93.

artículo en la prensa. Así había sucedido ya en las Cortes de Cádiz, pero los cambios sociales que había atravesado el país influyeron en que los debates fuesen más profundos durante el reinado efectivo de Isabel II y tras la revolución que terminó con él en 1868. Las sucesivas alternancias políticas dieron lugar a cambios bruscos y de calado en el papel público y político de la religión en la segunda España liberal: la evolución estuvo lejos de ser lineal y ni siquiera llevó siempre la misma dirección, puesto que el ciclo legislativo 1845-1851 (Constitución-Código Penal-Concordato) fue un claro retroceso en cuanto a libertades reconocidas respecto al texto de 1837, mientras que algunos de los logros de la Constitución de 1869 se truncaron en 1876 en pos de un confesionalismo apoyado por el clero.

La monarquía isabelina fue capaz de encarnar “católicamente” la institución mientras le fue posible, en parte por el empuje que en tal dirección dio personalmente la reina con sus decisiones. Una vez caída la dinastía borbónica, desapareció uno de los límites institucionales más serios (si no el que más) para la consecución de avances que encaminasen hacia una ruptura más clara entre Estado e Iglesia católica. Por otra parte, algunos debates se centraron en la esencialidad o no del catolicismo para con la nación española, teniendo en cuenta que había algunos (pocos) no católicos instalados en el país, pero con conexiones con los católicos no españoles, como muestra el impacto político que tuvo la unidad italiana a costa de los Estados Pontificios. Si bien el apoyo a los privilegios hacia lo católico como elemento indispensable de la conciencia nacional siempre tuvo adeptos especialmente en las bancadas más conservadoras, en las Cortes de 1869 ya se observa un desgajamiento más real de ambas identidades, política y de fe, al incidirse en las mejoras “nacionales” que traería la libertad de cultos.

La libertad religiosa y las relaciones entre la Iglesia y el Estado continúan hoy en día generando importantes controversias a nivel político y social y en ocasiones vuelven a encontrarse trazas de “lo nacional” en los debates, que a veces incluyen referencias al pasado histórico español. Y es que la cuestión religiosa no ha perdido del todo su trascendencia a pesar del tiempo transcurrido.

Enviado el (Submission Date): 25/09/2022

Aceptado el (Acceptance Date): 22/11/2022