

LA IGLESIA IMPOSIBLE DE LA SEGUNDA REPUBLICA (Comentario bibliográfico)

Por FERNANDO GARCIA DE CORTAZAR

EL POLITICISMO DE LA IGLESIA

Como una esperanza de primavera la República española llegaba en abril de 1931 y cinco años más tarde se despedía con la tragedia de la guerra civil. «Con las primeras hojas de los chopos y las últimas de los almendros, la primavera traía a nuestra República de la mano», había escrito Machado cantando con emoción la presencia de la República. Muchos fueron los que pusieron sus manos sobre aquella esperanza de primavera, pero nadie como la Iglesia consiguió herirla tanto.

Para los estudiosos de la II República el comportamiento de la Iglesia no es una incógnita. A ella apuntan los historiadores cuando describen las fuerzas sociales que, de una u otra forma, participaron en el gran ensayo democrático que vivieron los españoles tras la caída de la monarquía. Sin embargo, estamos todavía lejos de conocer a fondo la actuación de la Iglesia española en aquellos años de conflictividad y enfrentamientos con el régimen republicano. Conocemos aspectos destacados de las relaciones de la Iglesia con el Estado, pero se nos escapa el impacto que el cambio político, de seguro, tuvo en la organización, funciones y acción de la institución eclesiástica. Más allá de la pura política eclesiástica referida a los gobiernos republicanos nos preguntamos por la capacidad de adaptación o resistencia de la Iglesia al nuevo orden social.

Por muchas declaraciones que se hagan sobre el *apoliticismo* de la Iglesia, no debemos olvidar que todas las instituciones religiosas tienen relaciones funcionales directas con los regímenes establecidos, a través de la caución

ideológica que aquellas pueden darles o negarles. Más allá de esta función global de legitimación o de impugnación de un régimen, las Iglesias e instituciones religiosas llegan, incluso, a desempeñar, en determinadas circunstancias, un destacado papel en la elaboración de programas y en la definición de objetivos políticos, asumidos por los gobernantes, o, al contrario, formulados por la militancia confesional, como alternativa ideológica al proyecto de los que están en el poder. Sin embargo, el papel de las Iglesias es muy distinto, según sean los regímenes políticos con los que se relacionen. En los llamados regímenes liberales, la Iglesia no es sino uno más de los diversos protagonistas políticos que aparecen situados en el entorno del poder: sus críticas o sus orientaciones políticas generales que dimanen de su doctrina se insertan en un conjunto diversificado y jerarquizado de apoyos y peticiones, dirigido a los gobernantes.

La historia de España nos permite afirmar que hasta nuestros días la Iglesia española nunca ha vivido en un régimen de democracia y en una sociedad moderna, pluralista y secular. En los años de la Restauración, España continuó siendo, a pesar de la tolerante Constitución de 1876, una verdadera *cristiandad* y la sociedad pluralista y secular sólo hizo ocasionales y siempre conflictivas apariciones, las más de las veces aplastada o asfixiada por la amenaza sociopolítica de tal cristiandad. Con la II República no mejoró mucho el panorama, pues se estableció lo más parecido a un combate entre dos *confesionalismos*: el católico, que se debatía buscando continuar el régimen de cristiandad, y el laico, no menos belicoso y doctrinario. Se puede argumentar que el anticlericalismo de los devotos de la República no era más que una defensa contra el intrusismo eclesiástico, pero habrá que admitir, no obstante, que había mucho en él de fanatismo e irracionalidad.

LOS SECRETOS DE LA IGLESIA

Una mayor conciencia crítica de la Iglesia española frente a su pasado facilita en la actualidad la tarea investigadora de los historiadores, al hacer que se desplomen las cortapisas ideológicas y de prestigio que, hasta hace bien poco, obstaculizaban cualquier tentativa de entendimiento del universo religioso español. De todas formas, la Iglesia se sigue mostrando cauta y precavida a la hora de ofrecer y hacer públicos sus fondos documentales: el *Archivo Secreto Vaticano* guarda con exceso de celo —y me temo que por mucho tiempo— numerosos hilos de la gran trama de las relaciones de la Iglesia con el régimen republicano.

Decía Maquiavelo que todo Estado bien organizado debía guardar cui-

dadosamente sus *arcana imperii* o secretos de Estado, necesarios para la seguridad nacional. Para la burguesía liberal, sin embargo, la publicidad era un elemento básico de un régimen fundado en la soberanía nacional. Así, pues, el Estado moderno se caracteriza por dar paso a la opinión pública que se nutre de información y que pretende acabar con el maquiavelismo de las cláusulas ocultas y el secretismo del poder. La Iglesia, por el contrario, parece todavía estar lejos del régimen de publicidad inaugurado por la revolución burguesa.

Si bien la publicación de los fondos documentales del archivo del cardenal Vidal i Barraquer (1) ha ayudado a esclarecer aspectos importantes de la Iglesia de los años republicanos también ha servido para señalar las insuficiencias de las actuales fuentes archivísticas. El historiador Vicente Cárcel Ortí en una buena síntesis de la Iglesia española del período republicano (2) lamenta que la investigación en curso no pueda contar con los archivos de otros eclesiásticos de la época de parecida relevancia a la del cardenal de Tarragona. Escasísima documentación se ofrece, hoy por hoy, del nuncio Tedeschini, así como de los cardenales Segura e Ilundain y de la gran mayoría de los obispos. Ya no podemos decir lo mismo del cardenal Gomá cuyo archivo personal ha permitido recientemente completar el estudio de su gestión pública durante la guerra civil (3).

DEMOGRAFIA Y FINANZAS

Que todavía hay mucho camino por hacer en la investigación de la Iglesia de la España republicana nos lo hace ver, desde el primer momento, la poco fiable demografía eclesiástica de la época. Durante la monarquía alfonsina no se había hecho en España un censo oficial del personal eclesiástico ni de sus propiedades, de ahí que todas las cifras que se manejan sobre efectivos humanos y recursos de la Iglesia ofrezcan un no pequeño margen de error.

Si nos atenemos a las informaciones facilitadas por el *Anuario Ecle-*

(1) ARXIU VIDAL I BARRAQUER: *Església i Estat durant la Segona República Espanyola, 1931-1936*, edición a cargo de Miguel Batllori y Víctor Manuel Arbeloa, Monasterio de Montserrat, 1971, 1975 y 1977. Van publicados cinco volúmenes.

(2) V. CÁRCCEL ORTÍ: «La Iglesia en la II República y en la guerra civil (1931-1939)», en el tomo V de la *Historia de la Iglesia en España*, de la BAC, Madrid, 1979.

(3) M. I. RODRÍGUEZ AISA: *El cardenal Gomá y la guerra de España*, C. S. I. C., Madrid, 1981, 537 págs.

siástico (4), como lo hace Cárcel Ortí, habremos de describir una Iglesia que, con la llegada de la República, cuenta con 34.176 sacerdotes diocesanos, 14.035 seminaristas, 12.903 religiosos y 47.942 religiosas. El empeoramiento progresivo de la relación entre la masa de católicos y los sacerdotes diocesanos que se observa a partir de la segunda mitad del siglo XIX se ve compensado por la buena salud de las congregaciones religiosas cuyos miembros mostraban con su actividad la pujanza de la institución eclesiástica. Por otro lado, la desigual vitalidad religiosa de las regiones españolas seguía explicando, a la altura de aquellos años, las diferencias que en cuanto a contingente clerical presentaba la geografía española. Frente al numeroso clero de las diócesis del norte y centro de España, el sur ofrecía una demografía eclesiástica muy pobre que revelaba las deficientes estructuras de evangelización del país que no hacían fácil el trasvase de clero de una región a otra.

El patrimonio de la Iglesia española a la llegada de la República ha sido objeto de no pocas especulaciones de parte de los historiadores. Asunto arduo es el de precisar los recursos económicos de la Iglesia, cuya investigación tropieza siempre con el silencio de ésta respecto de sus ingresos y de la forma de financiación de sus obras. De ahí que las referencias que los historiadores de la II República hacen a la situación económica de la Iglesia sólo sirvan para calificar de propietaria a dicha institución, pero no para determinar con exactitud el valor real de sus propiedades. En 1933, la asignación estatal era el principal recurso con el que contaba la Iglesia para subvenir a sus necesidades (5). Las acentuadas diferencias presupuestarias que entre las diversas clases de clero se hacían, no beneficiaban precisamente, a la gran masa de sacerdotes dedicados a la «cura de almas». Así pues, el endeudamiento del alto clero español con el Estado de la Restauración fue mayor que el de los miles de componentes del bajo clero entre los que se encontrarán no pocos simpatizantes del régimen republicano.

La Iglesia tenía otros ingresos: los procedentes de los títulos de la deuda pública al 3 por 100 que había recibido del Estado como forma de pago de la propiedad desamortizada. No parece que las diócesis consiguieran con estos bonos allegar cada año cantidad importante alguna; al menos, pocos son los obispos que informan a la Santa Sede de dichos intereses con ocasión de la *visita ad limina*. Si bien la Iglesia diocesana gustó de comprar

(4) *Anuario Eclesiástico, 1931*, Eugenio Subirana, S. A., Barcelona, 1931.

(5) Resulta de imprescindible consulta la voz «Patrimonio eclesiástico» que firma QUINTÍN ALDEA, en el *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, III, C. S. I. C., páginas 1888-1940.

bonos de la deuda pública como forma de invertir sus pequeñas economías en algo que se estimaba seguro y sin riesgo, la Iglesia de las congregaciones religiosas se vio más tentada por las empresas comerciales e industriales. Se tiene la impresión de que las congregaciones religiosas no fueron muy escrupulosas a la hora de colocar su capital en una empresa u otra y que el criterio de rentabilidad económica se antepuso a cualquier otro. Las diferencias que hemos visto en la disponibilidad económica de los miembros de la Iglesia secular se repiten en los diferentes institutos religiosos. Sólo unas pocas congregaciones religiosas tuvieron la posibilidad de hacerse con un capital importante. Las más de ellas hubieron de resignarse con las ganancias que les producían sus diarias operaciones comerciales e industriales. Desde la confección de prendas de vestir hasta la elaboración de dulces, toda una gama de pequeñas actividades artesanales que dejaban algún dinero a las congregaciones religiosas, pero que no permitían pensar en la realización de grandes negocios. Estas actividades de los religiosos en el campo de la industria y del comercio al ser más visibles que las grandes realizaciones de los capitales clericales facilitaron una argumentación menuda al anticlericalismo de la clase media que veía cómo los religiosos sin impuestos ni aranceles aduaneros bajaban los precios de los productos por ellos vendidos en una competencia desleal (6).

La Iglesia española manteniendo firme la doctrina de que por la administración de los sacramentos y por los demás servicios espirituales de los sacerdotes a los fieles no podía —sin incurrir en simonía— recibir recompensa económica, seguía recurriendo a una epiqueya para obtener dinero de las prestaciones de párrocos y coadjutores. Así, los fieles deberían entregar un donativo perfectamente estipulado no por los sacramentos o atenciones espirituales, sino por el servicio que con la administración de los mismos les prestaban los sacerdotes. Distintos gobiernos de la Monarquía habían ido aprobando el *arancel de derechos parroquiales* de las diferentes diócesis obligando a su observancia. Dada la penuria de muchas de las feligresías españolas el arancel de derechos parroquiales no resolvió el problema económico del bajo clero en España. Sirvió, eso sí, para marcar más las diferencias entre los sacerdotes de las diversas parroquias y, sobre todo, para distinguir a los curas que tenían una clientela urbana, con dinero, de aquellos que atendían a una población rural con escasa liquidez. Por otra parte, el arancel parroquial nunca gozó de popularidad, pues siempre flotó sobre él la sombra de la simonía. El pueblo fue sensible a lo que podía haber de

(6) J. CONNELLY ULLMAN: *La Semana Trágica. Estudio sobre las causas socio-económicas del anticlericalismo en España (1898-1912)*, Barcelona, 1972.

comercialización de las funciones parroquiales y a las diferencias que éstas establecían en la feligresía, según el mayor o menor esplendor de ellas. El mismo lenguaje ha recogido la penosa impresión producida por las ceremonias litúrgicas poco costosas cuando declara «es más triste que un funeral de tercera», dándonos a entender lo sombrío, casi, de las exequias de los pobres.

Otra de las ayudas que recibía la Iglesia diocesana procedía de la predicación de la llamada *bula de cruzada* que dispensaba favores diversos, de los cuales el más atrayente era el indulto de algunas de las obligaciones que la cuaresma imponía. El dinero procedente de la bula sirvió en muchas diócesis para el sostenimiento del culto divino, pero, siempre, se reservó una parte de aquél al obispo, de cuyo empleo casi nunca se sintió obligado a dar cuentas.

Pues bien, toda la información que actualmente tenemos sobre las riquezas de la Iglesia a la llegada de la República nos la facilita una incompleta estadística del Ministerio de Gracia y Justicia. Según ella, la Iglesia poseía 11.921 fincas rurales, 7.828 urbanas y 4.192 censos. El valor total de estos bienes se calculaba en 129 millones (7). Por otra parte, la Iglesia española disponía en el presupuesto establecido para 1931 de 68 millones de pesetas. La retribución del clero era muy desigual: el sueldo de los obispos oscilaba entre 20 y 25.000 pesetas anuales, los canónigos percibían 4.250 mientras que los párrocos urbanos cobraban 2.600 y los párrocos rurales 1.500, es decir, menos que muchos peones agrícolas. Por el contrario, el cardenal primado tenía 40.000 pesetas de dotación anual, superando en un 33 por 100 los emolumentos de un ministro. Y no sabemos más de la hacienda de la Iglesia española en 1931. De todas formas rica o no, la Iglesia era considerada, a la llegada de la República, como una aliada de la burguesía y hasta el católico Gil-Robles reconocía que estaba «alejada cada vez más de las realidades vivas del país» (8).

LA IGLESIA ESPAÑOLA ANTE EL CAMBIO DE REGIMEN

Cuando los historiadores de la República española se preguntan por el comportamiento de la Iglesia ante el cambio de régimen casi siempre se suelen responder pintando a ésta con una beligerancia y una animosidad antirrepublicana que por de pronto es una generalización desmedida. Bien

(7) *Diario de Sesiones del Congreso*, 8 de octubre de 1931.

(8) J. M. GIL-ROBLES: *No fue posible la paz*, Barcelona, 1968.

es verdad que el antiliberalismo político se había adueñado del catolicismo español desde los viejos tiempos de Pío IX, pero no lo era menos que la monarquía se había desacreditado a los ojos de muchos católicos durante los últimos años de la Dictadura de Primo de Rivera. En aquel abril de 1931 muchos creyentes pensaron que no había que hacer ascos a un régimen que prometía acabar con los abusos y extravíos de la política monárquica. Asimismo, muchos católicos habían traído de la mano a la República votando en republicano en las elecciones del 12 de abril. Por otro lado, entre los fundadores del nuevo régimen no faltaban católicos distinguidos como Niceto Alcalá-Zamora y Miguel Maura cuya condición republicana se conciliaba con su actitud de creyentes. Cuando las Cortes Constituyentes, aprobando el artículo 26 de la Constitución, hicieron imposible tal matrimonio, Maura y Alcalá-Zamora prefirieron enfrentarse a la República dimitiendo de sus puestos en el Gobierno provisional. Nadie mejor que Niceto Alcalá-Zamora, Presidente de la República desde diciembre de 1931 hasta abril de 1936, personifica la doble fidelidad al ideal republicano y al catolicismo. Nada más tomar posesión de la suprema magistratura del Estado, Alcalá-Zamora hizo celebrar una misa por las víctimas del levantamiento republicano de Jaca. Esta actitud le valió una innegable popularidad entre ciertos católicos si bien con el tiempo y para desgracia de la República y de la Iglesia aquella simpatía fue desapareciendo (9).

Durante el primer mes de vida de la República proliferaron las declaraciones eclesíásticas que expresaban el respeto de la Iglesia para con el régimen. No fue ajena a ellas el nuncio Federico Tedeschini cuyos años de permanencia en Madrid le habían hecho un gran conocedor de la política española y ahora con la llegada de la República habría de convertirse en el mejor defensor de la «respetuosa sumisión a los poderes constituidos». Pero aunque la documentación que hoy se nos ofrece todavía no permite esclarecer del todo la fecunda gestión de Tedeschini, nos contentaríamos con alguna monografía que destacara como se merece la figura del nuncio que fue algo más que el diplomático mundano y seductor de la alta sociedad madrileña de algunos testimonios de la época. Sabemos que el obispo de Vitoria, el conservador Mateo Múgica, sintonizaba muy a regañadientes con la política colaboracionista del nuncio Tedeschini, pero está claro que no debía ser el único prelado que mirara con recelo la aproximación de la Iglesia a la República. Precisamente uno de los amigos de Múgica, el combativo José María de Urquijo —una de las más importantes figuras del

(9) G. HERMET: *Les catholiques dans l'Espagne franquiste*, tomo II, París, 1981, pág. 15.

catolicismo vasco del primer tercio del siglo XX— trataría de estorbar la gestión del nuncio presentándose en el Vaticano, donde, se decía, era recibido sin guardar antesala. Por el contrario, en apoyo de la política de Tedeschini se personaba en Roma el director de *El Debate*, Angel Herrera, «el jesuita de capa corta» como le llamó Manuel Azaña (10).

Durante el primer mes de vida de la República los nuevos gobernantes se esforzaron por mantener unas relaciones respetuosas y cordiales con la Iglesia. Al día siguiente de la proclamación de la República el ministro de Justicia, Fernando de los Ríos, revelaba la postura del Gobierno provisional ante la Iglesia: «Me he ocupado de sostener una comunicación con el nuncio, haciéndole saber que la conducta con el catolicismo de España no será distinta de la que se observa en otros países, donde hay establecida la libertad de cultos» (11). Una semana más tarde los obispos catalanes explicaban con claridad su actitud de colaboración con los nuevos poderes: «Nuestra misión no es política sino moral, religiosa y social y siempre puede el Gobierno de la República contar con nuestra colaboración y la del clero, aun a costa de sacrificios, para la labor de la armonía y pacificación de los espíritus en bien de la religión y de la patria.»

Todos los obispos españoles salvo el de Segovia (12) dirigieron a sus diocesanos cartas pastorales animándoles a acatar a las autoridades republicanas y a colaborar con ellas en la mejora de la sociedad. No hay más que acercarse a los *Boletines Eclesiásticos* de las distintas diócesis españolas para ver reflejados en ellos las buenas palabras de los obispos respecto de la República. Pero pronto los melindres y acatamientos degenerarían en griterío y rebeldía.

CLERICALES Y ANTICLERICALES

La República no inventó en España el anticlericalismo (13). Esta especie de dolencia crónica estaba íntimamente conectada con un hecho socio-

(10) MANUEL AZAÑA hace referencia a estos viajes romanos en sus *Obras completas*, tomo IV, *Memorias políticas y de guerra*, México, 1968.

(11) *El Debate*, 16 de abril de 1931, citado por J. E. SCHENK en el volumen XXVI (1) de la *Historia de la Iglesia*, de FLICHE-MARTIN, Valencia, 1979.

(12) Véase V. M. ARBELOA: *La semana trágica de la Iglesia en España (1931)*. Barcelona, 1976. En esta obra se analiza la «cuestión religiosa» en las Cortes Constituyentes de 1931 que aprobarían la Constitución republicana.

(13) Sigue siendo una buena síntesis de la actuación de la Iglesia durante la II República el capítulo «La política religiosa», en M. RAMÍREZ JIMÉNEZ: *Los grupos de presión en la II República española*, Madrid, 1969.

lógico y político de gran alcance: el clericalismo del poder, la secular alianza del poder civil y el eclesiástico. En 1931, la lista de «agravios» populares contra el clero estaba ya muy engrosada y el personaje anticlerical era frecuente en la literatura de la época. En general, el anticlericalismo se alimentaba de la denuncia de la convivencia del clero con los estamentos opresores del pueblo y de la imputación a la clerecía de oponerse al desarrollo científico y a cualquier ideal de progreso. Ya se ha dicho que está aún por hacer la historia del anticlericalismo español y a ella sin duda podrán contribuir los estudiosos de la II República, pues fue este período pródigo en manifestaciones anticlericales.

Una constante volvía a repetirse en la historia más moderna de España: los progresos en la revolución liberal traían de la mano una nueva riada anticlerical. Se volvían a quemar los conventos y las iglesias y las monjas y frailes eran de nuevo acusados de repartir caramelos envenenados. Pero el anticlericalismo no sólo prendía en las clases populares sino que amplios grupos de intelectuales también se dejaban arrastrar por la marejada de un grotesco y espontáneo movimiento anticlerical. Bien es verdad que, en el sentir de algunos, la Iglesia española proyectaba una imagen zafia y cerril, pero ésta no puede justificar la obsesión anticlerical de muchos intelectuales. Una persona tan poco sospechosa de simpatizar con la Iglesia como lo era Ortega y Gasset diría: «Yo, señores, no soy católico y desde mi mocedad he procurado que hasta los humildes detalles oficiales de mi vida privada queden formalizados acatólicamente; pero no estoy dispuesto a dejarme imponer por los mascarones de proa de un arcaico anticlericalismo» (14).

Sin embargo, un sensato y razonable anticlerical como Julio Caro Baroja apostillaría años más tarde a Ortega: «Mascarones de proa anticlericales los había y arcaicos en verdad. Pero también hubo mascarones de proa clericales y más arcaicos aún. Mascarón por mascarón no hay por qué elegir. El gran problema religioso es, precisamente, el de sustituir las viejas caretas por caras de verdad» (15). Pero no habría de ser la República de abril la que llevara a cabo esa sustitución, antes bien dejó escapar la ocasión de solucionar ese problema religioso que, en palabras del ministro de Justicia, Fernando de los Ríos, «es el problema más íntimo, más profundo que hay en la vida española». A los anticlericales españoles —ha escrito Arbeloa— les faltó sensatez, inteligencia y sentido de la realidad. A propósito de la

(14) *Obras de José Ortega y Gasset*, Madrid, 1932, pág. 1395.

(15) A la espera de una obra sistemática y extensa que recoja la historia del anticlericalismo en España se puede ir abriendo boca con el libro de J. CARO BAROJA: *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, Madrid, 1980.

discusión parlamentaria de los artículos de la Constitución referentes a la Iglesia, el mencionado historiador ha subrayado: «Socialistas, radical-socialistas y otros grupos afines fueron más fieles a sus programas y modelos de tiempos anteriores que a la realidad entonces vigente. Y aunque, al fin, y gracias entre otros a Miguel Maura y Manuel Azaña se llegó a una solución intermedia, ni ésta era la mejor —como muchos republicanos lo confesaban—, ni pudo impedirse que para entonces hubiera quedado maltratada y herida la conciencia de muchos católicos españoles» (16).

Lo que hoy está claro, después de muchos años de diatribas clericales, es que Azaña no tuvo tanta responsabilidad en el artículo 26 de la Constitución como aquéllas pretendían hacer ver. Otras cosas podrían imputársele al político republicano, mordacidad anticlerical, manía de hacer frases que salieran «redondas» (17), pero nunca cerrazón y fanatismo. Más responsables fueron otros políticos incapaces de sacudirse el viejo prejuicio liberal con respecto a la Iglesia. Como en ningún otro período de la historia española el anticlericalismo vino a ser un poderoso elemento identificador de afiliación política y social (18).

La moderación y el respeto que habían presidido las relaciones de la Iglesia con el Estado durante los primeros días de la República dieron paso en seguida a intemperantes batallas entre ambas potestades que nada bueno auguraban para la salud del nuevo régimen. Otra vez Arbeloa me presta sus palabras para recordar cómo «la reacción anticlerical no supo aprovechar el ya proverbial oportunismo diplomático vaticano y la tendencia posibilista y concordista de una parte de la Iglesia española representados, respectivamente, por el nuncio Tedeschini y por el cardenal Vidal y Barraquer. Ni aprovechar tampoco la capacidad negociadora que le brindaban los grupos políticos capitaneados por Alcalá-Zamora y Martínez de Velasco. Mucho menos ganar —o al menos templar— la aguerrida minoría vasconavarra, cuya templanza hubiera sido decisiva para la consolidación del régimen».

Para los católicos intransigentes y para los políticos ultraderechistas el texto constitucional con su anticlericalismo gratuito venía a confirmar los malos augurios del belicoso cardenal Segura. Sin embargo, Tedeschini y la mayor parte de los obispos españoles seguían pensando que con aquellas

(16) V. M. ARBELOA: *Op. cit.*, pág. 327.

(17) M. TUÑÓN DE LARA: «La política eclesiástica durante la II República española», en *Fomento Social*, junio-septiembre 1977. Del mismo autor, «Iglesia y Estado durante la II República», en *Estudios históricos sobre la Iglesia española contemporánea*, El Escorial, 1979.

(18) Véase J. M. DÍAZ MOZAZ: *Sociología del anticlericalismo*, Madrid, 1976.

Cortes la Iglesia no tenía otra salida que la de ir capeando el temporal político-religioso. Por muy incómodos que se sintieran con los republicanos no parecían dispuestos a lanzarse a una guerra santa de imprevisibles consecuencias. Pero, ¿cómo se enjuiciaban en el Vaticano los acontecimientos de España? En espera de nuevas investigaciones podemos adelantar que la prudencia diplomática del cardenal secretario de Estado, Eugenio Pacelli, no encontró reciprocidad en la actitud de Pío XI, mucho más intransigente (19). La disparidad de criterios respecto de la actuación de la Iglesia en España se puso de manifiesto en diversas ocasiones, pero nunca con tanta transparencia como en noviembre de 1931, cuando el Papa envió a los obispos —no por vía diplomática sino por medio del jesuita Carvajal— unas normas muy duras sobre cómo habían de responder a cada provocación del Gobierno.

A lo largo de los años de la República clericales y anticlericales llegaron a las manos en las Cortes, en la calle y también en la prensa. El periodismo católico dejó escritas páginas de descomunal acometividad, pero no le fue a la zaga la prensa anticlerical, prolífica y mordaz. ¡Cómo no recordar entre los periódicos clericales a *La Gaceta del Norte* y *El Debate* (20) y entre los de «la cáscara amarga» a *La Traca* y *Fray Lazo!*

LA DIFÍCIL UNIDAD DE LOS CATÓLICOS

Al mismo tiempo que la revolución liberal se ponía en marcha en España los católicos iniciaban su largo camino de pelea, buscando la legitimación de sus distintas opciones políticas en el credo religioso. Como un cáncer, la división se adueñó del cuerpo de la Iglesia e hizo ineficaces muchas de las acciones de ésta en su pulso con el poder civil. Desde que León XIII dio luz verde a la actuación política de los católicos, la Iglesia venía suspirando por una acción colectiva que sirviera de freno a toda corriente de laiciza-

(19) Véase M. BATLLORI: «La Iglesia española durante la II República», en *Dos mil años de cristianismo*, vol. 9, Madrid, 1979. También en V. CÁRCCEL ORTÍ: *Op. cit.*, pág. 353, y, sobre todo, en C. MARONGIU BUONAIUTI: *Spagna, 1931. La Seconda Repubblica e la Chiesa*, Roma, 1976.

(20) Véase P. GÓMEZ APARICIO: *Historia del periodismo español. De la Dictadura a la guerra civil*, tomo IV, Madrid, 1981. También F. GARCÍA DE CORTÁZAR y M. MONTERO: *Historia de Vizcaya*, tomo II, *Los siglos XIX y XX*, San Sebastián, 1980, y J. M. GARCÍA ESCUDERO: «Don Angel Herrera y 'El Debate' en la evolución de la Iglesia y el catolicismo español», en *Aproximación a la historia social de la Iglesia española contemporánea*, El Escorial, 1978.

ción. Sin embargo, en muy contadas ocasiones logró la Iglesia española movilizar a todos sus clientes en una empresa común que comportase la renuncia a la propia opinión política. No debemos ser ingenuos camuflando esa división con el nombre de pluralismo, puesto que la polémica más que el diálogo fue la práctica habitual de relación entre esos grupos de católicos-políticos. De nada sirvieron durante mucho tiempo las intermitentes llamadas de la jerarquía a la unión de los católicos: los enfrentamientos por motivos políticos la hicieron imposible.

Una mayor unanimidad en el campo católico respecto del orden político se dejó sentir cuando el gobierno azañista fue promulgando toda una serie de leyes, órdenes y decretos complementarios de la Constitución. La unión de los católicos comenzó a hacerse más fácil ante lo que era percibido como una agresión de un enemigo común. Así y todo, el hondo malestar producido entre los católicos por la política republicana no consiguió ser explotado por la jerarquía en pro de una acción contundente contra la República. No estaría de más que los estudiosos de la Iglesia de la II República, hasta ahora encandilados por el análisis de las tormentosas relaciones de las autoridades religiosas con las civiles se preocuparan también de estudiar las repercusiones que en la movilización del laicado católico tuvo la política republicana. Nos queda aún mucho por conocer de las asociaciones seculares controladas por la Iglesia y de su capacidad de resistencia ante la actuación del Gobierno. ¿Estaban tan unidos los católicos como hacían pensar las declaraciones episcopales? ¿Era tan unánime la fe como se pregonaba?

La tentación eclesiástica del partido confesional no había sido vencida en los años veinte con el fracaso del Partido Social Popular (21), cuyos primeros pasos significaron un momento de esperanza en el apagado horizonte de la actuación pública de los católicos españoles. Llegada la República, la Iglesia seguía pensando que necesitaba una organización política enérgica que le defendiera del poderío del Estado y que le asegurase el control de la moral pública. Porque la Iglesia acepta, ya que no tiene otro remedio, que se le separe de la política, pero reclama el terreno moral como cosa suya. Su argumento: la moral de Estado debe ser conforme a la ley natural y la celadora fiel del orden natural es la Iglesia. Pero como la clase dirigente de la República no estaba dispuesta, así por las buenas, a entregar esa parcela a la Iglesia, ésta pretendió arrancarla por la fuerza de sus movimientos religioso-políticos. Son éstos los que deben ser objeto de la atención de los historiadores.

(21) Véase O. ALZAGA: *La primera democracia cristiana en España*, Barcelona, 1974.

Después de los estudios de Raúl Morodo (22) sabemos que la primera y fundamental nota que caracterizó al grupo de Acción Española fue el catolicismo militante. «Dentro de las fascismos españoles, Acción Española es el que inequívocamente expresa con más radicalidad el supuesto católico: no hay aquí ni una actitud estratégica, como en ciertos dirigentes del jonsismo que veían, como en el caso de Ledesma Ramos, un soporte histórico-imperial, ni una displicente actitud católica, pero casi anticlerical, como en ciertos sectores falangistas.» A diferencia de su antecesora la Action Française, surgida también en un contexto de oposición radical a la III República francesa, Acción Española no sólo no planteará conflicto alguno con la jerarquía católica sino que tratará en todo momento de aparecer como su brazo político. Por su lado, la jerarquía aceptará de buen grado los galanteos del grupo de Acción Española y muy en especial el primado de Toledo, cardenal Gomá, que alardeaba de ser «suscriptor desde la primera hora» de la revista de Acción Española. Los hombres agrupados en torno a ella fueron los encargados de elaborar una teología de la antirrevolución española, por ello podrían contar con todas las bendiciones de la Iglesia que por boca del primado toledano se expresaba así: «Si el espíritu español y cristiano hubieran prevalecido la revolución materialista no hubiera llegado a clavarnos su zarpa hasta la entraña viva. Y si el espíritu español y cristiano no informa nuestro esfuerzo de restauración sería inútil todo esfuerzo. Dios y España. El espíritu de religión y de raza, fundidos en uno, que es la esencia de nuestra historia. He aquí el ideal único para labrar el futuro de la patria» (23).

Ya en los últimos años del siglo XIX se había manifestado en el interior de la Iglesia católica una nueva sensibilidad por el mundo obrero, que abocaría en la configuración del llamado *catolicismo social* (24). Sin embargo, la respuesta católica a la cuestión obrera vino sellada por su condición de movimiento contrarrevolucionario originado, en parte, por la escalada del socialismo. Desde el primer momento la reforma social se hizo contando con la benevolencia de la burguesía y esto sirvió para tranquilizar a aquellos eclesiásticos que habían temido enfrentarse a una clase con la que ya se habían familiarizado. *El catolicismo social* fue el instrumento empleado

(22) R. MORODO: *Acción Española. Orígenes ideológicos del franquismo*, Madrid, 1980, y también del mismo autor «Acción Española: Una introducción al pensamiento político de extrema derecha», en *Teoría y Sociedad*, homenaje al profesor Aranguren, Barcelona, 1970.

(23) *Acción Española*, Antología, 89 (1937), pág. 200.

(24) F. GARCÍA DE CORTÁZAR: «La Iglesia en la crisis del Estado español (1898-1923)», en *VIII Coloquio de Pau*, Madrid, 1978.

muchas veces por la Iglesia para intentar conseguir esa difícil unión de los católicos que venciera las barreras de las divergencias políticas.

Quizá ningún católico español puede presentar méritos más sobresalientes que los de Angel Herrera para figurar en la historia del asociacionismo católico de los años de la II República. Sus esfuerzos y gestiones cerca de las personalidades más relevantes de la derecha cristalizaron en un bloque compuesto por tradicionalistas, monárquicos alfonsinos, antiguos conservadores apolíticos, representantes ideológicos de la que se denominaba masa neutra y católicos de acción no afiliados a partido alguno. El nuevo grupo se denominó Acción Nacional hasta que en abril de 1932 un decreto prohibió el uso de la palabra «nacional» a las organizaciones no estatales. A partir de entonces se llamaría Acción Popular. Los líderes del movimiento, con Herrera al frente, tenían como meta la creación de «una gran nación, profundamente cristiana» y para ello juzgaban necesario establecer un programa social que encandilase a las clases trabajadoras. Como el catolicismo belga estaba de moda, los de la Acción Nacional se encariñaron con el modelo de la Union Catholique, amalgama de sindicatos, asociaciones agrarias burguesas y católicas que habían formado un grupo parlamentario. Acción Nacional no era un partido político, pero podría engendrarlo (25).

Durante el segundo Congreso de Acción Popular, celebrado en los primeros días de marzo de 1933, nacería la Confederación Española de Derechas Autónomas (CEDA) mientras que el grupo monárquico encabezado por Goicochea formaría Renovación Española (26). Nos podemos felicitar de que una organización política de tanta trascendencia en la vida de la II República como la CEDA haya encontrado un buen historiador en el profesor de Derecho Político José Ramón Montero (27). Su obra nos ha permitido dar un salto de gigante en el conocimiento del catolicismo social y político de la II República y nos ha señalado todo el abanico del asociacionismo católico de los años treinta. Los historiadores de la Iglesia harán muy bien en no descuidar la lectura de obras como la de Montero que, siendo magníficas aportaciones al conocimiento del pasado de dicha institución, poco tienen que ver con su historia tradicional.

(25) Para el estudio de los movimientos y partidos de la derecha española durante la II República véase R. ROBINSON: *Los orígenes de la España de Franco. Derecha, República y Revolución (1931-1936)*, Barcelona, 1974.

(26) G. JARLOT: «El anticlericalismo en España», en el volumen XXVI (2) de la *Historia de la Iglesia*, de FLICHE-MARTIN, Valencia, 1980.

(27) J. R. MONTERO: *La CEDA. El catolicismo social y político en la II República*, 2 vols., Madrid, 1977.

AL HILO DE LA PERIPECIA REPUBLICANA

Las organizaciones humanas tienden a adaptarse a las situaciones con objeto de asegurar su pervivencia: la Iglesia católica española no es una excepción. La Iglesia de la República, bien es verdad, sólo a medias pudo contemporizar con la clase política o, en expresión castiza, vino a serle imposible el nadar y guardar la ropa. Antes al contrario, la jerarquía católica y su clientela que era numerosa, mucho más de lo que el gobierno republicano pensaba, hubieron de habérselas con antagonistas poco complacientes. Desde luego, hoy no puede justificarse la política agresiva de los primeros gobiernos republicanos contra la Iglesia, a la que intentaron someter sin haber creado ni consolidado sólidos apoyos sociales (28). Pero también debemos preguntarnos por la reacción de la clerecía española frente a la política anticlerical de la República. No parece que fuera un ejemplo de ponderación y mesura, a pesar de que al clero se le dieron en muchas diócesis instrucciones semejantes a éstas:

«1.º Procuren los reverendos sacerdotes no mezclarse en contiendas políticas, a tenor de los sagrados cánones.

2.º Permanezca cada uno en su puesto, cumpliendo celosamente las funciones propias de su cargo; y en cuanto a la predicación eviten las alusiones directas o indirectas al estado actual de las cosas, desempeñando ese importante ministerio con la más exquisita prudencia.

3.º Guarden con las autoridades seculares todos los respetos debidos y colaboren con ellas por los medios que les son propios en la prosecución de sus nobles fines» (29).

Los obispos debían saber que estaban pidiendo un imposible ya que pocos cleros había en Europa tan politizados como el español. De ahí que la imposibilidad de recoger la predicación de la Iglesia en su totalidad no debe hacer olvidar la importancia que tuvo ésta como instrumento de configuración religiosa y de oposición a la actuación del gobierno republicano. Sabemos que muchos sermones de la Iglesia de la República fueron lo más parecido a soflamas mitineras, cuya malévola ingenuidad provoca risa. Así,

(28) M. A. GONZÁLEZ MUÑOZ: *Problemas de la II República*, Madrid, 1974.

(29) *Boletín Eclesiástico* de la diócesis de Gerona de 18 de abril de 1931, citado por A. MONTERO: *Historia de la persecución religiosa en España*, Madrid, 1961.

tuvo éxito entre los predicadores antirrepublicanos la idea de que la baja de la Bolsa era un «azote del cielo» por la libertad de cultos y el laicismo en la enseñanza. Las Misiones Pedagógicas, en la imaginación fanatizada de algún predicador, habían sido creadas para que los profesores y los estudiantes pudieran entregarse sin freno a unas orgías pagadas por el Estado. En alguna hoja parroquial se hacía creer a las mujeres que el divorcio permitiría a sus maridos abandonar el hogar a su antojo y que iban a ser «socializadas» como en Rusia (30).

Vinculada la religiosidad española a las manifestaciones externas de la piedad tradicional, la Iglesia supo explotar su condición de perseguida, mediante la organización de impresionantes procesiones y de multitudinarias peregrinaciones a los santuarios más venerados. Acontecimientos como la expulsión del cardenal Segura y la del obispo de Vitoria, Mateo Múgica (31), la disolución de la Compañía de Jesús, el asesinato de sacerdotes y religiosos durante la revolución de octubre o las distintas quemaduras de conventos sirvieron para que la religiosidad española se derramara en una ostentosa exteriorización de la fe en Dios.

Un grave problema pastoral hubo de resolver la Iglesia de la República: el de su acomodación al nuevo horizonte religioso dibujado por el cambio político. A través de las formulaciones doctrinales vertidas en las *cartas pastorales* podemos perseguir una de las líneas de la acción pastoral de la Iglesia de la época republicana. El análisis pormenorizado de las pastorales de los obispos españoles debe completar la imagen que hoy tenemos de la Iglesia de la República. Son conscientes los jerarcas españoles de la mudanza experimentada por la sociedad española que coloca a la Iglesia en una situación ya no de compartir el poder sino de presionarlo. Este desplazamiento de la Iglesia del centro del poder es interpretado por los prelados españoles como una calamidad para la sociedad española que sin el control eclesiástico se estaba arruinando. Tampoco la Iglesia de la República parece preocuparse mucho de construir un cristianismo arraigado en las nuevas formas del quehacer español. Antes al contrario, apoyada en unas estructuras de cristiandad, la pastoral de la Iglesia, ferozmente defensiva, no supo o no quiso ofrecer un cristianismo que subsistiera sin ellas sino que más

(30) M. A. GONZÁLEZ MUÑOZ: *Op. cit.*, pág. 276.

(31) Para analizar la singularidad de la Iglesia vasca durante la II República véase F. GARCÍA DE CORTÁZAR: «La Iglesia vasca: Del carlismo al nacionalismo (1870-1936)», en *Estudios de Historia Contemporánea del País Vasco*, edit. Harámburu, San Sebastián, 1982. Es de consulta obligada para una reflexión sobre la II República el artículo de SANTOS JULIÁ: «II República: Por otro objeto de investigación», en *Historiografía española contemporánea*, Madrid, 1980.

bien funcionó aguijoneada por la obsesión de proteger las instituciones religiosas.

Cuando llegue el 18 de julio de 1936 todo empezaría a cambiar para la Iglesia de España. La desbandada de los católicos hacia la extrema derecha autoritaria se había producido unos meses antes y la Falange había engordado con prófugos de la CEDA. ¿Participó la Iglesia en la conspiración militar que trajo la guerra civil? Aún nos quedan muchas cosas por conocer de la Iglesia imposible de la II República.

