

RELACIONES IGLESIA-ESTADO EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XX: DE LA CONFESIONALIDAD LIMITADA A LA SEPARACIÓN TRAUMÁTICA

Feliciano MONTERO
Universidad de Alcalá

El estudio de la relación Iglesia-Estado en la España del siglo XX ha sido uno de los temas más tratados por la historiografía española, aunque desde una dimensión preferentemente política y jurídica, y a menudo con enfoques demasiado polémicos. Brevemente trataré aquí de presentar algunos elementos para el análisis, planteando el tema en un nivel más social y político que propiamente jurídico, en el marco cronológico anterior a la guerra civil de 1936; distinguiendo fundamentalmente dos etapas marcadamente diferentes: la larga etapa de la Restauración presidida por el régimen de tolerancia de 1876, y la etapa republicana de separación traumática y confrontación hostil.

Una comprensión adecuada de las vicisitudes por las que pasa la negociación diplomática de la relación jurídica, concordataria o no, entre la Iglesia y el Estado, requiere tener en cuenta los múltiples factores ideológicos, sociales, culturales que configuran dicha relación:

En primer lugar los principios doctrinales (ideológicos, políticos, jurídicos) que inspiran y defienden los respectivos agentes y protago-

nistas, individuales y colectivos, y que llenan los argumentos de sus discursos, informes y memorias. En el caso de la España de la Restauración esos principios de referencia, fuente de cualquier apelación, eran dobles y en cierto modo contradictorios: la unidad plena nacional-católica, tal como se había plasmado en la Constitución de 1845 y seguía vigente en el Concordato de 1851; y el principio de tolerancia limitada, que permitía el ejercicio privado y discreto de la libertad religiosa, según el artículo 11 de la Constitución de 1876.

La relación y la negociación diplomática entre la Santa Sede (secretario de Estado y nuncio) y el Gobierno español (ministro de Asuntos Exteriores y embajador) estaba siempre marcada por esos principios, y giraba en torno a la aplicación del régimen constitucional y concordatario vigentes. Comenzando por el previo nombramiento y reconocimiento recíproco del embajador y del nuncio.

Ahora bien, esa negociación diplomática al máximo nivel sobre la aplicación de los principios tiene que tener en cuenta los condicionantes sociales y políticos que configuran de hecho la relación en el plano concreto. Es decir, las tensiones y movilizaciones que se producen en el plano nacional, entre los gobiernos y la jerarquía eclesiástica nacional, y entre los liberales (secularizadores) y los católicos, dos bloques por otra parte no completamente homogéneos o monolíticos.

Así pues la relación Iglesia-Estado sería el resultado de la interrelación concreta y coyuntural de todos esos factores; y por tanto un análisis histórico tendría que tenerlos en cuenta separadamente y en su interrelación. Normalmente en la negociación diplomática pueden influir eficazmente otras presiones y movilizaciones políticas y sociales; e inversamente, su ausencia o debilidad puede explicar la escasa capacidad de maniobra de los respectivos negociadores. En el caso español, durante la Restauración el Movimiento Católico fue siempre relativamente débil, incapaz de crear un partido católico y un movimiento sindical unitario. En cambio, durante la República, en un tiempo en el que se va consolidando un Movimiento Católico fuerte, en el plano político, en el sindical y en el de la Acción Católica en sentido estricto, el Vaticano frenó o impulsó las presiones y las movilizaciones de los católicos según las vicisitudes de la negociación y la coyuntura política. Esta situación contrastada sugiere una relación directa entre la movilización y capacidad de negociación directa: a más presencia e

influencia institucional, más capacidad negociadora directa y menos movilización social.

Un breve balance historiográfico revela el predominio del tratamiento jurídico-político, y la escasa consideración de los factores sociales indicados en el estudio de las relaciones Iglesia-Estado, a pesar de que nuestro conocimiento de lo social ha crecido notablemente en los últimos años.

El estudio jurídico-político de los concordatos y de la relación diplomacia ha sido el campo primero y más estudiado. En él destacan los trabajos pioneros de Cuenca Toribio (1978) y el pormenorizado estudio de J. Andrés Gallego (1975) sobre "la política religiosa" de los gobiernos de la Restauración, incluido el análisis de la polémica regulación de las Congregaciones en la primera década del siglo XX. En este terreno el acceso a los archivos vaticanos marca una frontera clara. El acceso a la documentación de los pontificados de León XIII y Pío X ha permitido a los historiadores, especialmente Cárcel Orti (1988) y Cristobal Robles (1988)¹, hacer aportaciones documentales muy significativas al mejor conocimiento de las tensiones intra y extraeclesiales. Ahora bien, el límite de acceso a las fuentes vaticanas (pontificado de Pío XI, 1923), solo roto en parte por algunas publicaciones excepcionales como la del Arxiu Vidal y Barraquer y el acceso parcial al Archivo Gomá, ha imposibilitado hasta la actualidad un estudio completo de una etapa tan decisiva como la 2ª República.

Un ejemplo reciente de las posibilidades y límites de un análisis jurídico-doctrinal de la relación Iglesia-Estado lo constituye la tesis, recientemente publicada, de Frías sobre la posición de la Jerarquía eclesiástica española ante la política secularizadora de la 2ª República. Las limitaciones documentales y de objeto, a partir fundamentalmente de las declaraciones públicas de los obispos en sus respectivas diócesis, no impiden una aproximación concreta a la pluralidad de situaciones y casos dentro de un gran denominador común marcado por la reacción frontal en la aplicación concreta de la normativa republicana.

El análisis de las tensiones y movilizaciones que se producen especialmente en la primera década del siglo XX ha sido el marco de

¹ Los trabajos de Robles, Cárcel y Andrés Gallego se citan más adelante (notas 5, 7 y 9) ; el de Cuenca Toribio es, *Aproximación a la historia de la Iglesia contemporánea en España..* Rialp, 1978.

aproximaciones sectoriales y globales a la cuestión de las relaciones Iglesia-Estado, en el contexto de un objeto historiográfico mayor: el proceso secularizador. En esta línea estarían especialmente los estudios antiguos y sobre todo recientes sobre clericalismo-anticlericalismo (o movimiento católico-movimiento secularizador), de Connelly Ullman y Romero Maura, y especialmente de Julio de la Cueva. Pero también la abundante historiografía sobre la lucha por la escuela; desde los clásicos de Gómez Molleda y de Yvonne Turin, o los de Teodulo G^a Regidor, y Puelles en torno a la polémica sobre la secularización, y los diversos estudios sobre la política educativa de la II República². Los estudios clásicos sobre el catolicismo social y el sindicalismo cristiano y los más recientes sobre la Acción Católica forman también parte esencial de esta aproximación sociopolítica al estudio de la relación Iglesia-Estado.

De todos los factores configuradores de la relación Iglesia-Estado el sociológico es el más necesitado de estudios. La síntesis reciente de Andres Gallego y Pazos³ es más bien un punto de partida y un programa de propuestas que la síntesis de investigaciones monográficas en gran medida por hacer. Los retos principales siguen siendo cómo medir el grado de descristianización o "apostasía"; cómo utilizar las fuentes internas y externas; cómo valorar los juicios autocríticos y denuncias externas de los contemporáneos; en definitiva, cómo medir el impacto y la eficacia de la indudable restauración-movilización católica que se produce en las primeras décadas del siglo XX. Se trata de cuestiones y objetos de estudio sólo aparentemente alejados de la cuestión de la relación Iglesia-Estado, pues con frecuencia constituyen el primer argumento utilizado por unos y otros para justificar un determinado marco constitucional o una política concreta.

Una perspectiva global de análisis de las relaciones Iglesia-Estado en la España del siglo XX, que tenga en cuenta los diversos factores arriba mencionados, es la que ofrece el historiador francés René Rémond, en su Ensayo sobre la secularización de las sociedades europeas

² Una visión de conjunto actualizada en J. Vergara Ciordia (edit.) *Estudios sobre la secularización docente en España*, edic. UNED, 1997.

³ J. Andrés Gallego y A. Pazos, *La Iglesia en la España contemporánea*, 2 vols. edic. Encuentro, 1999.

en los siglos XIX y XX⁴. En una breve síntesis del proceso de secularización que de forma diversa y en tiempos diferentes implica a todos los países, distingue tres fases desde el Estado confesional a la separación pasando por el Estado neutral. La etapa liberal de la secularización en Europa abarcaría todo el siglo XIX, y muy especialmente el periodo 1848-1870; aunque la periodización y los procesos varían según los países. Pues aunque los problemas y los conflictos son semejantes, se pueden señalar algunas áreas: la Europa católica occidental y mediterránea, la Europa nórdica y central preferentemente protestante (con el caso específico de la Inglaterra anglicana), y la Europa oriental ortodoxa.

Siguiendo a Rémond, en el paso del Estado confesional al Estado neutral, se pueden considerar dos fases: una primera, que se corresponde con la derogación de las discriminaciones confesionales, comienza ya en algunos países antes de la Revolución liberal; es el régimen de tolerancia para el culto privado de las minorías, que acompaña al reconocimiento de sus derechos ciudadanos. Una segunda fase, propiamente la de la libertad religiosa, implica el fin del Estado confesional (una sólo confesión) y el reconocimiento de la pluralidad de cultos; lo que supone el “desestablecimiento” o pérdida por parte de la religión antes oficial o nacional, de los privilegios institucionales que definían su “establecimiento” oficial: la presencia de la jerarquía eclesiástica en los parlamentos, y el reconocimiento de competencia en la censura de la escuela y los textos.

En una tercera fase se pasa de la proclamación liberal de la libertad religiosa a la separación Iglesia-Estado, acompañada de la plena afirmación laicista (librepensadora) de la autonomía de la sociedad y la moral, y, por tanto de la legalidad. En esta nueva etapa secularizadora concurren dos agentes o movimientos distintos que sólo con el tiempo se han diferenciado bien: El liberalismo “neutral”, aconfesional, respetuoso con el hecho religioso, pero no confesional. Sería en España la posición de los krausistas, Giner, Azcárate, y Melquiades

⁴ R. Rémond, *Religion et société en Europe. Essai sur la secularisation des sociétés européennes aux XIX et XX siècles*, También G. Martina, *Historia de la Iglesia, de Lutero a nuestros días*, de 1975, vol III; y recientemente M. Álvarez Tardío, *Política y secularización en la Europa contemporánea*, Inst. Univ. Ortega y Gasset, Hª Contemporánea (0298)

Álvarez, cuando afirman que no quieren secularizar la sociedad sino el Estado. Y de otro lado, el positivismo científico agnóstico, que pone en cuestión la base religiosa de la moral y del orden social y político, y aboga por una plena laicidad o secularización de la sociedad, la moral, las costumbres, los símbolos. En su proyecto va implícita no sólo la separación y la independencia legal, sino una ofensiva política para combatir las nuevas formas de influencia de la Iglesia en la sociedad liberal.

En esta última fase es en la que se produce el enfrentamiento entre Movimiento Católico y Movimiento Secularizador, entre clericalismo-anticlericalismo, dos mundos culturales completamente antagónicos y recíprocamente excluyentes. (En Francia culmina con la separación de 1905; en España con la política de la II República). Dicho enfrentamiento se concreta, en la secularización de los símbolos y monumentos, y muy especialmente en lucha por la escuela, y aboca finalmente a una separación entre la legalidad y la moralidad de raíz religiosa, cuya proyección y debate sigue vivo en nuestros días en relación por ejemplo con la legislación sobre el aborto.

Con este marco conceptual previo podemos ya entrar en una presentación breve de la evolución de la relación Iglesia-Estado en las primeras décadas del siglo XX en el contexto del proceso de secularización.

Como ya se ha señalado, durante toda la Restauración, hasta 1931, el marco político-constitucional es el régimen de tolerancia definido en la Constitución de 1876, a medio camino entre la unidad católica de 1845 y la libertad religiosa de 1869.

Su implantación en el inicio de la transición canovista y su desarrollo y aplicación en la práctica están marcados por la ambigüedad de una doble fuente ideológica y jurídico-política, punto de partida de interpretaciones contradictorias: el Concordato de 1851, correspondiente a un estado confesional católico, y la constitución de 1876, tolerante, en un marco liberal-parlamentario y un régimen de libertades.

Durante todo ese tiempo, las tensiones en las relaciones Iglesia-Estado están marcadas y presididas desde el principio por ese doble marco jurídico-político. El conflicto permanente se plantea a la hora de concretar ese doble principio, en el terreno concreto de la política

educativa (libertad de enseñanza), el Código Civil y la legislación sobre el matrimonio civil, y las políticas de protección, neutralidad o censura respecto a las Congregaciones religiosas y, en general, respecto a las obras de iniciativa católica o protestante⁵.

La posición oficial de la Iglesia, basada en el doble pivote del Concordato y la Constitución, se aferra a una interpretación lo más restrictiva posible del principio de tolerancia constitucional, para hacerlo compatible con el reconocimiento de la unidad católica de la nación en el Concordato. Se trata de una posición unánimemente defendida siempre, durante toda la Restauración, frente a cualquier proyecto gubernamental de reforma directa o indirecta, por todas las instancias de la Iglesia: desde el nivel diplomático de la relación Vaticano-Gobiernos, hasta el nivel nacional de la relación Jerarquía, clero y laicos con los gobiernos nacionales y locales.

Sin embargo, dentro de esa unanimidad y continuidad se aprecian algunas diferencias según la coyuntura política y las instancias que en cada caso protagonicen la respectiva posición: entre la negociación y la movilización; entre la defensa a ultranza de los privilegios y competencias reconocidas en el Concordato (en relación por ejemplo con la inspección ideológica de la enseñanza y los textos), y la utilización de las "libertades" para la organización de una alternativa católica (el Movimiento Católico). Esa doble táctica, o utilización de viejos y nuevos métodos, fue propuesta por ejemplo en los Congresos Católicos⁶.

Un buen balance de la situación a finales del siglo XIX, desde la perspectiva de la Iglesia, es el que establece el nuncio Bavona en un largo informe redactado en 1895⁷.

A partir del principio fundamental de la Iglesia como sociedad perfecta, superior por sus fines a la sociedad civil (y al Estado), y ape-

⁵ El libro de C. Robles, *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*, ed. CSIC, Madrid, 1988, señala bien la negociación de las bases constitucionales de 1876 y los conflictos que genera su aplicación.

⁶ Sobre los trabajos y conclusiones de los Congresos Católicos de fin de siglo vid. F. Montero *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en España*, Madrid, CSIC, 1983.

⁷ Informe sobre "La legislación española en materia eclesiástica" publicado en V. Cárcel, *León XIII y los católicos españoles*, pp. 677-803.

lando al reconocimiento que el Concordato vigente de 1851 hacía de este principio, reconociendo también el punto de contradicción que el régimen constitucional de tolerancia de 1876 introducía, la Iglesia va repasando los distintos elementos más o menos conflictivos o consensuados de esa relación: la práctica más o menos regalista de los restos del “patronato real” (en relación con el *Regium Exequatur*, la Agencia de Preces, las Inmunidades eclesiásticas, el nombramiento de obispos, la dotación del culto y clero,); la situación jurídica de las Ordenes religiosas; la regulación del matrimonio civil en su relación con el canónico; la propiedad de los cementerios; la presencia de la Iglesia en la escuela en sus diversos estadios; la regulación jurídica de los bienes y propiedades de la Iglesia; la regulación penal de los delitos contra la religión...

En todo este balance el criterio recurrente y dominante es la defensa de la autonomía y libertad de la Iglesia frente a la política neoregalista que tratan de aplicar los nuevos gobiernos liberales. El otro criterio es la crítica al liberalismo secularizador. En ambos casos el argumento fuerte defensivo se apoya en el Concordato vigente: la mera aplicación de sus artículos pone en cuestión determinadas políticas liberales desarrolladas en el marco del principio de tolerancia del artículo 11.

La estrategia que plantea el informe, de acuerdo con las orientaciones dadas en otras instrucciones, es la defensa de la situación diplomática vigente en el Concordato, y la organización más eficaz en el terreno político y parlamentario, empezando por una utilización más sistemática de la representación episcopal en el Senado. Es decir la utilización de la doble táctica, posibilista e integrista. Pues en el informe de la nunciatura del 95 se aprecia el avance de las posiciones liberal-secularizadoras y la necesidad de contrarrestarlas, sobre todo en el terreno de la escuela y la propaganda en general. Pero el horizonte dominante sigue siendo la referencia a la situación concordataria; es decir un estatus de reconocimiento jurídico institucional desde el que era posible aun defender posiciones que en otros países tenían que ser defendidos en el terreno político-secular de la confrontación Movimiento católico-Movimiento secularizador. Esto explica la ambigüedad de la estrategia de la Iglesia española en los Congresos Católicos y en todo el primer tercio del siglo XX: entre el integrismo y el posibilismo; entre la acción directa institucional de la jerarquía eclesiástica,

en el marco concordatario, y la indirecta del Movimiento Católico en el marco de las instituciones políticas...

El momento en el que se elabora el citado informe, al final del siglo, era bastante favorable para la Iglesia, pues incluso había llegado a acuerdos con los gobiernos liberales de Sagasta para una regulación del matrimonio civil en el nuevo Código Civil de 1889 totalmente respetuosa con el matrimonio canónico. Se señalaban algunos riesgos y peligros (especialmente en relación con el estatuto no plenamente reconocido de las nuevas Congregaciones religiosas, la regulación de la enseñanza en los diversos proyectos fracasados de Instrucción Pública, etc.), pero la relación Iglesia-Estado era básicamente armónica y estable, lejos de las tensiones que pronto iban a desatarse, después de la crisis del 98, en torno a los intentos de regular las Congregaciones en una nueva ley de Asociaciones. Paradójicamente, en ese momento, la crítica a esta relación Iglesia-Estado, procedía sobre todo de sectores internos de la Iglesia y del catolicismo, críticos con las concesiones "mestizas" y los apoyos tácitos a la monarquía liberal reinante.

La posición de los Gobiernos de la Restauración, tanto canovistas como sagastinos, era percibida por la Iglesia como neorregalista, y excesivamente "tolerante" con las expresiones liberales. Pero en realidad era sustancialmente fiel al pacto inicial canovista del artículo 11 de la Constitución: reconocimiento de la religión católica como la de la nación, y consiguientemente plena vigencia del Concordato de 1851; y moderado desarrollo normativo de un régimen de tolerancia para el ejercicio privado de cultos no católicos, o de la libertad de expresión.

La postura de los gobiernos conservadores, desde Cánovas (con la inclusión de Pidal y Mon en Fomento en 1884), a Silvela y Maura, especialmente respetuosa y deferente con la posición de la Iglesia, no mereció sin embargo el reconocimiento público de la Iglesia y los católicos, que siempre fueron desdeñados como católicos liberales o "mestizos". Por ello, su situación fue especialmente incómoda, entre el desdén de los católicos "íntegros" y la desconfianza de los liberales.

La postura de los gobernantes liberales fue especialmente moderada durante el gobierno largo de Sagasta, facilitando la negociación con el nuncio Rampolla y el Vaticano. Sólo a partir de 1898 los libe-

rales cambiaron la posición en una dirección moderadamente secularizadora; que afectaba sobre todo a la legalización de las Congregaciones y a la presencia de la enseñanza de la religión en la escuela.

En suma durante la primera fase de la Restauración, hasta el 98, en la relación Iglesia-Estado apenas se plantean conflictos y tensiones; domina la negociación diplomática discreta sobre la movilización; paradójicamente son mayores las tensiones y movilizaciones intraclesiales de los integristas contra los "mestizos".

1. La polémica sobre la secularización, 1900-1913

Después del 98 la relación Iglesia-Estado se tensa notablemente en el marco de una ofensiva secularizadora en la que se confrontaron todas las instancias y posiciones de uno y otro lado, en dos bloques bien definidos aunque no totalmente monolíticos: el bloque católico-confesional (movimiento católico y clericalismo) y el bloque secularizador (movimiento laicista o anticlerical).

La falta de homogeneidad se aprecia especialmente en el bloque secularizador. Como se ha señalado bien por varios estudiosos⁸ hay que distinguir el anticlericalismo moderado de los liberales Canalejas y Romanones, que prácticamente comparten los republicanos institucionistas como Azcárate, del anticlericalismo radical del populismo republicano. La expresión de la época "secularizar el Estado no la sociedad", marca la separación entre ambos proyectos.

Por su parte el frente católico antiseularizador es mucho más monolítico. Pero en él también habría que distinguir entre el integrista a ultranza que apela a la unidad católica de 1845-51, y el accidentalismo o posibilismo del que, aceptando de hecho, el nuevo marco liberal, plantea el combate en el terreno de la "sociedad civil", utilizando los cauces de las libertades de prensa y asociación. Si bien ambas tácticas podían ser esgrimidas paralelamente por las mismas personas. En el terreno, por ejemplo, de la defensa de la escuela católica, la doble táctica se concreta en la defensa por un lado de la "libertad

⁸ Principalmente J. de la Cueva "La democracia frailófoba. Democracia liberal y anticlericalismo durante la Restauración" en M. Suárez Cortina, *La Restauración entre el liberalismo*. 1997. También el balance de M. Suárez Cortina en La Parra y Suárez Cortina (eds.) *El anticlericalismo español contemporáneo*, Biblioteca Nueva, 1998.

académica”, es decir de creación de centros frente al “monopolio estatal”, y la condena por otro de la “libertad de enseñanza”, es decir de los contenidos, que en aplicación del Concordato debía ser sometida a la censura correspondiente.

En esta primera década del siglo XX, las movilizaciones de uno y otro signo presionan sobre la negociación y las políticas de los Gobiernos. Las demandas de reforma del Concordato y los proyectos de regulación jurídica de las Congregaciones están fuertemente condicionadas por la lucha política (liberales-republicanos “versus” conservadores) y las movilizaciones sociales de los dos bloques (clericales “versus” anticlericales). La defensa de las Congregaciones se plantea en el Congreso de Santiago (1902) estrechamente ligada a la defensa de la escuela católica, y a la defensa de la presencia de la enseñanza de la religión en la escuela

Por otro lado, las iniciativas políticas y diplomáticas de Maura y Canalejas tropiezan con su propia debilidad parlamentaria (Canalejas no tiene en el Senado la mayoría suficiente para sacar adelante su proyecto de “ley del candado”), y con el “tempo” del Vaticano. La posición vaticana se apoya en esa “debilidad”. Los moderados proyectos secularizadores de los gobernantes liberales (Moret, Canalejas, Romanones) tropiezan con una total resistencia católica⁹.

Pero la polémica secularizadora de la primera década del siglo se expresa también en terrenos aparentemente alejados de la relación Iglesia-Estado y la reforma del Concordato, como el debate sobre el descanso dominical. Los sucesivos proyectos sociales (1891, 1899, 1904) de implantación del “descanso dominical” tropiezan siempre con la interferencia de la “cuestión religiosa”: la Iglesia (los obispos senadores) quieren preservar el carácter de descanso dominical como precepto religioso que el Estado católico debe garantizar. Sentar este principio, de acuerdo con una interpretación estricta del art. 11, era más importante que el objetivo y el contenido estrictamente social del

⁹ Paralelamente a las negociaciones diplomáticas directas Canalejas intenta una aproximación “personal” a través de intermediarios (del entorno catalán de Cambó). vid. J. Andrés Gallego) *La política religiosa en España*, Edit. Nacional, 1975, pp. 410 y nota 358, p. 502

proyecto¹⁰. Otro ejemplo de esta interferencia: la regulación jurídica de las asociaciones y sindicatos, a los efectos de garantizar la representación obrera en el IRS, llegó a cuestionar la naturaleza obrera y profesional de los sindicatos católicos (en tanto que asociaciones católicas antes que obreras)¹¹

Durante la crisis social y política de la Restauración, 1917-1923, la cuestión religiosa y la polémica secularizadora parecen quedar en segundo plano, frente a la hegemonía de la "cuestión social". Ahora el conflicto entre los dos bloques (clerical-anticlerical) se polariza también en torno al movimiento asociativo y sindical. El notable impulso del primado, con ayuda del Grupo de la Democracia Cristiana, a la constitución de dos Confederaciones sindicales católicas, agraria y obrera, provocó conflictos y enfrentamientos en el terreno social y sindical¹².

La Dictadura de Primo de Rivera desarrollo una política protectora de la Iglesia en general y de las "obras católicas" en particular. Precisamente el reconocimiento de los estudios católicos universitarios desató la movilización secularizadora (Estudiantes Católicos "versus" la FUE). La estrecha identificación entre los valores e instituciones del Régimen (Unión Patriótica, Organización Corporativa, Asamblea Nacional), y los valores católicos era la base sólida de esa relación que no empañan algunos conflictos relacionados con la enseñanza del catecismo en catalán (en el contexto de la represión del catalanismo); o el malestar de algunos propagandistas del catolicismo social por la presencia hegemónica de la UGT en la Organización Corporativa Nacional de Eduardo Aunós.

¹⁰ Un análisis de esa interferencia de la "cuestión religiosa" en la tramitación parlamentaria de los distintos proyectos de descanso dominical, en F. Montero, "La polémica sobre el intervencionismo y la primera legislación social en España. El debate académico y el debate parlamentario", *Revista de Trabajo* 59-60 (1980), y 61-62 (1981).

¹¹ Referencia a esta cuestión en J. Andrés Gallego, *Pensamiento y acción social de la Iglesia*, 1984, y en la publicística de los católicos de la época.

¹² Una breve síntesis en F. Montero, *El Movimiento Católico en España*. Madrid, 1993; más extensa en D. Benavides, *Democracia y Cristianismo en la España de la Restauración*, ed. Nacional, 1978 y *El fracaso social del catolicismo español*, ed. Nova Terra, 1973.

2. La brusca ruptura republicana : el régimen de separación hostil

Con notable retraso respecto a otros casos europeos, pero con caracteres semejantes, los republicanos españoles plantearon radicalmente y de forma urgente el programa secularizador siempre aplazado. La abundante información proporcionada por el Arxiu Vidal y Barraquer, permite reconstruir las vicisitudes de ese proceso en sus diversas etapas. En primer lugar, los intentos de negociación, impulsados desde el Vaticano y gestionados por el nuncio Tedeschini y el arzobispo de Tarragona Vidal y Barraquer, de un "modus vivendi", sustitutivo del Concordato, que fijara los términos de una "separación amistosa", sobre la base del reconocimiento de la libertad de cultos, y el correspondiente respeto a la libertad de la Iglesia y de sus instituciones. Las distintas posiciones mantenidas, dentro y fuera de la Iglesia, en torno a ese intento de pacto permiten verificar en la práctica esa inter-relación de los distintos factores y agentes que configuran la relación.

Dentro de la Iglesia hay que distinguir la posición del Vaticano, la de la Jerarquía eclesiástica, y la de los católicos organizados en asociaciones como la Acción Católica y en partidos políticos. En el conjunto de la Jerarquía española, destaca la posición diferente de Segura y la de Vidal y Barraquer, ésta última sostenida por el nuncio, Tedeschini, y por el Vaticano, Pacelli. La debilidad de la Iglesia (o su capacidad de cesión y adaptación a la nueva situación) llega hasta forzar la renuncia de Segura, a cambio de una reforma moderada del proyecto constitucional en los artículos referidos al estatus de la Iglesia. Paralelamente, el Movimiento Católico, y en especial la nueva Acción Católica presidida por Herrera Oria, fiel a las consignas jerárquicas, apoyan el accidentalismo y la moderación. Entre los políticos y diputados católicos (Minoría agraria y minoría vasco-navarra), se marca pronto la diferencia entre los accidentalistas o posibilistas y los monárquicos integristas. Esta divisoria política atraviesa todos los proyectos y las estrategias políticas de esos partidos hasta julio de 1936.

Desde fuera de la Iglesia, algunos políticos y gobernantes intentan la mediación y moderación. Unos, católicos y republicanos, representantes de una posición minoritaria, como Ossorio y Gallardo, Miguel Maura y Alcalá Zamora. Incluso dentro de la coalición gubernamental algunos republicanos, como Fernando de los Ríos y el propio Azaña,

participan en la mediación que propugna Vidal y Barraquer. Una posición excepcional, minoritaria pero significativa, es la que representan un pequeño grupo de curas republicanos (Gallegos Rocafull, Basilio Álvarez, López Doriga) que comparten básicamente el proyecto secularizador de la República¹³.

En los meses de verano de 1931, la negociación se hace inviable y el pacto imposible a pesar del "sacrificio" de Segura. La vía negociadora y posibilista se va poco a poco "quemando", especialmente a partir de la aprobación de la Constitución, y de su aplicación inmediata (disolución de los jesuitas, secularización de los cementerios) y sobre todo a raíz de la tramitación parlamentaria de la ley de congregaciones religiosas¹⁴.

El fracaso de la negociación sobre los artículos constitucionales, afectó también a los intentos de restablecimiento de las relaciones diplomáticas, impidiendo el nombramiento de embajador de Zulueta, y la negociación de un "modus vivendi", pero Vidal y Barraquer siguió apostando y aconsejando el accidentalismo y la vía posibilista. En diciembre de 1931 Vidal informaba a Pacelli de las posibilidades de conjugar la movilización de los católicos con la acción diplomática, aunque controlando "el peligro" del "extremismo integrista": "En cuanto al movimiento católico, he de declarar a Vuestra Eminencia que generalmente se ha desarrollado con acierto, intensidad y notables resultados. Los Prelados, no sólo han impulsado, por los medios propios de la Jerarquía, el movimiento revisionista, sino que cuando el Gobierno lo ha prohibido, han aconsejado e instado que se organizaran actos de afirmación católica y pro libertad de enseñanza, y que se fuera aumentando la actuación de la defensa de las Órdenes Religio-

¹³ Vid. el artículo de M^a Luisa Tezanos, sobre el canónigo de Granada Luis López Doriga en *Spagna Contemporanea*, 17 (2000); forma parte de su tesis en fase avanzada de elaboración sobre *El clero republicano durante el primer bienio, 1931-1933: diputados, juristas, y periodistas*. Un cuadro de las distintas posiciones católicas ante la II República en G. Redondo, *Historia de la Iglesia en España, 1931-39, t. 1^o La Segunda República*, Madrid, Rialp, 1993.

¹⁴ A través del análisis de la disolución de los Jesuitas, A. Verdoy, *Los bienes de los jesuitas. Disolución e incautación de la Compañía de Jesús durante la 2^a República*, Madrid, Trotta, 1995, hace un estudio muy documentado de la relación Iglesia-gobiernos republicanos en la aplicación concreta de la normativa secularizadora.

sas. Mientras no sobrevenga una ruptura radical entre la Santa Sede y el Gobierno, que sólo por responsabilidad de éste habría que sufrir, los Metropolitanos opinan que han de mover los dos brazos, usar los dos métodos, o sea, atenuar e impedir los males que nos afligen y que puedan sobrevenir, y alentar prudente y vigorosamente el movimiento general de afirmación católica que ha de preparar los tiempos mejores para la Iglesia"¹⁵.

Durante el segundo bienio cambia completamente el balance de fuerzas; pero no queda tiempo para el restablecimiento de la relación y la reforma constitucional. Los sucesivos proyectos, primero de concordato, y luego de "modus vivendi", tanto de iniciativa gubernamental (Pita Romero) como episcopal ("modus vivendi" elaborado por Vidal e Illundain en el invierno de 1934-35) no llegaron a firmarse. Ahora es el Vaticano quien no tiene prisa por negociar con el nuevo Gobierno radical-cedista el "modus vivendi" que aconseja Vidal como camino hacia una reanudación de las relaciones. La posición posibilista de Vidal es cada vez más precaria, entre el acoso integrista-monárquico y la diplomacia vaticana, consciente de la debilidad de los gobiernos republicanos.

La negociación de un "modus vivendi" entre la Iglesia y los gobiernos republicanos de centro-derecha en el segundo bienio, descrita y documentada en la publicación crítica del "Arxiu Vidal i Barraquer", ilustra bien los elementos y factores que configuran la relación Iglesia-Estado¹⁶. El nivel de las negociaciones estrictamente político-diplomáticas se materializa en diversos anteproyectos y proyectos jurídicos elaborados por los expertos jurídicos de cada una de las partes sobre las cuestiones concretas de la relación, como el estatuto del matrimonio canónico en la legislación civil. Pero la decisión política al más alto nivel sobre los contenidos de dichos acuerdos o "modus vivendi" está sometida a las circunstancias de la coyuntura política y a las concretas presiones políticas y sociales de una y otra parte. En los

¹⁵ Informe de Vidal a Pacelli, el 7-XII-1931, en *Arxiu Vidal i Barraquer*, (214) p. 176.

¹⁶ Una buena síntesis de los pormenores del proceso con referencias concretas a la documentación en *Arxiu Vidal i Barraquer*, IV, Introducción a la parte 2ª, pp. 381-398; y en la Introducción a la parte 3ª, pp. 765-779. En general la historiografía de la 2ª República apenas ha utilizado la documentación del Arxiu Vidal.

informes y en la correspondencia de Vidal y Barraquer, especialmente con el Secretario de Estado Pacelli, se describe el peso variable y cambiante de la coyuntura política; ahí también se expresan las quejas sobre el comportamiento de la derecha integrista, en desacuerdo desde el principio con el accidentalismo posibilista de Vidal y el nuncio Tesdeschini.

Del otro lado, en la decisión del Vaticano, especialmente a lo largo de 1935, de anteponer la reforma de la Constitución a la negociación del "modus vivendi", influye una determinada lectura de la situación política española, que se considera pueda evolucionar en un futuro próximo aún más favorablemente para los intereses de la Iglesia. Es ese análisis de los factores y las expectativas lo que va definiendo en la práctica las vicisitudes de los contactos diplomáticos y de los proyectos jurídicos.

Batllori analiza acertadamente esta conjunción de factores para explicar el bloqueo de la negociación diplomática en el verano de 1934: "...Parece que tanto como el estrecho margen que daba la Constitución y más que la actitud contraria de la extrema derecha, influía en los ambientes vaticanos la incidencia de la situación política y social de España durante el bienio 1934-1935. La solución era pues... ni acuerdo ni ruptura, sino una dilación indefinida hasta que el panorama político social se aclarase, dilación y dilaciones que serán el tormento constante de la misión de Pita Romero en el Vaticano"¹⁷

De la documentación del "Arxiu Vidal y Barraquer" se desprende de la dramática soledad de Vidal y su entorno, y en general de los partidarios de recomponer la relación rota en 1931. Atrapados entre la doble intransigencia, primero de los sectores más radicales de los Gobiernos del primer bienio, y luego de la resistencia de la extrema derecha a la vía posibilista, y de la prudencia vaticana a conceder demasiado a un Gobierno débil.

¹⁷ *Arxiu Vidal i Barraquer*, t. IV, 2ª parte, Introducción de los editores, p. 389. Pita Romero ministro de Estado en el Gobierno Lerroux y a la vez embajador en la Santa Sede, protagoniza directamente el intento de negociación de un "modus vivendi", en un doble momento, en el verano de 1934 antes de octubre, y a lo largo de 1935 hasta la víspera de las elecciones de febrero de 1936.

El estudio de las razones y las responsabilidades, de parte de la Iglesia y del Gobierno, en la ruptura de las negociaciones, y en el fracaso de la vía posibilista, sigue sujeto a interpretaciones polémicas. De un lado se subraya la heterogeneidad de la coalición gubernamental, y en especial la debilidad de los republicanos moderados. Del otro, se discute sobre la responsabilidad personal de los líderes políticos y muy especialmente de Azaña: entre los que critican su posición intransigente, anclada en sus propias raíces decimonónicas, incapaz de percibir la dimensión pública del catolicismo, y los que, siguiendo su propio discurso, tienden a justificar su radicalismo defensivo. Para unos, el radicalismo jacobino de los republicanos, contradictorio con el propio liberalismo, sigue literalmente, ya fuera del tiempo, el cercano modelo francés de separación. Para otros, está plenamente justificado por el grado y la profundidad de la resistencia católica. Los republicanos, según ellos mismos reivindicaron, tenían necesidad urgente de recuperar el “tiempo perdido”. A ello aludía Fernando de los Ríos cuando argumentaba en el debate parlamentario de los artículos constitucionales, “somos erasmistas”. Finalmente la doble intransigencia recíproca y excluyente pesó más que las mediaciones, siempre minoritarias, de unos y de otros¹⁸.

Pero más allá del análisis ideológico y político de los discursos y las movilizaciones, ¿cuál era la realidad social en relación con el supuesto proceso de secularización —descristianización— y “apostasía de las masas”? ¿Había dejado España de ser católica, de acuerdo con la famosa afirmación de Azaña? Algunas encuestas sociológicas (informes en la diócesis de Vitoria; las respuestas e informes parroquiales para la elaboración de las “visitas ad limina” de 1932; o una apresurada encuesta de Herrera Oria en la primavera de 1936, nos aproximan a una realidad, que no parece tan catastrófica como apuntan los discursos parlamentarios¹⁹. El reto mayor para los historiadores

¹⁸ Una valoración crítica de la política religiosa de Azaña en A. Botti, “El problema religioso en Manuel Azaña”, en A. Alted y otros (eds.) *Manuel Azaña: pensamiento y acción*. Alianza, 1996, y sobre todo en M. Álvarez Tardío, (2001). Una valoración más comprensiva en las biografías de S. Juliá, *Manuel Azaña. Una biografía política. Del Ateneo al Palacio Nacional*, Alianza, 1990 y en A. Egido, *Manuel Azaña, entre el mito y la leyenda*, Valladolid, 1998.

¹⁹ Sobre el proceso de descristianización y la real o supuesta “apostasía de las masas”, vid. F. Montero, “La apostasía de las masas y la recristianización de la socie-

sociales es el de medir bien ese proceso secularizador, y por tanto, el ajuste o no del marco jurídico-político con la realidad social.

Como se ve, en la definición y toma de posiciones de las partes implicadas, la Iglesia y los Gobiernos, tanto en el tiempo de la Resatauración como en el de la República, se solapa la postura de la "sociedad civil" más o menos organizada o movilizada. Se trata a menudo de una movilización inducida y utilizada por las partes interesadas, pero también de expresiones autónomas de opinión y conciencia, que pueden escapar más o menos al control de los gobernantes y de la Jerarquía.

En este terreno el análisis es todo un reto para el historiador social: se trataría de medir sobre todo hasta qué punto el marco jurídico-político, la aplicación normativa de la relación Iglesia-Estado en sus diversas manifestaciones, y los sucesivos de proyectos de reforma de esa relación, en un sentido secularizador, se ajustaban a la realidad y a las demandas de la sociedad. En definitiva, si el marco legal concordatario y los respectivos programas y políticas se ajustaban o no la realidad social española del momento.

dad: las estrategias pastorales de la Iglesia española en el siglo XX", en *El siglo XX: balance y perspectivas*. Actas del V Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea, Valencia, 2000, pp. 391-398; W. J. Callahan, *The Catholic Church in Spain, 1875-1998*, Washington, The Catholic Univ. of American Press, 2000; J. Andrés Gallego y A. Pazos (1999), J. De la Fuente y A. Rivera, *Modernidad y religión en la sociedad vasca de los años treinta*. U.P.Vasco, 2000.