

2/

Los católicos españoles ante la libertad religiosa durante la Segunda República

María Pilar SALOMÓN CHÉLIZ *

La Segunda República reconoció la libertad de cultos e implantó la separación Iglesia-Estado como base de un amplio programa laicizador. Tanto las reacciones de la jerarquía eclesiástica y la movilización católica frente a las disposiciones laicizadoras del gobierno provisional, como las ideas defendidas por los diputados católicos en los debates constitucionales, mostraban que gran parte de los católicos españoles de los años treinta no aceptaban la completa libertad religiosa y el Estado laico. Este artículo pretende analizar cómo entendían la libertad religiosa, en un contexto en que la Santa Sede seguía condenándola. Dado que el mundo católico español de la época no era homogéneo, se tratará de ver en qué medida se plasmaban las diferencias entre posibilistas e integristas – si las había – en torno a la libertad religiosa.

En España el reconocimiento constitucional de la libertad religiosa se ha realizado exclusivamente en periodos democráticos. Como derecho individual a la libertad de conciencia y al libre ejercicio privado y público de cualquier culto, la libertad religiosa fue reconocida por primera vez en la Constitución de 1869. Todas las anteriores habían declarado la confesionalidad de la nación y habían descartado la libertad religiosa, de forma más contundente desde 1812 y 1845, de manera mucho más laxa la de 1837¹. El Concordato de 1851 certificó la unidad católica de la nación española y lastro considerablemente la posibilidad de avanzar hacia la aceptación de la libertad religiosa. Su reconocimiento en 1869 no impidió que

¹ CABRERA BOSCH, María Isabel, «La libertad religiosa», in *Ayer*, 34, 1999, pp. 93-126; MARTÍNEZ DE PISÓN, José, *Constitución y libertad religiosa en España*, Madrid, Dykinson, 2000; BARRERO, Abraham, *La libertad religiosa en España*, Madrid, CEPC, 2006, pp. 27-83.

la Constitución mantuviera la confesionalidad católica del Estado y la obligación de este de mantener el culto y el clero. Sin embargo, generó una intensa movilización de protesta en amplios sectores católicos, la primera de alcance nacional en favor de la unidad católica de la nación².

Durante la I República el proyecto constitucional que se presentó en las Cortes en 1873 dio un paso más allá y, además de establecer explícitamente la libertad de cultos, reconoció la separación Iglesia-Estado por primera vez en España. La Restauración borbónica acabó con las posibilidades de que ambos principios fueran refrendados. La Constitución de 1876 proclamó la confesionalidad del Estado, no de la nación, y, en su artículo 11, admitió la tolerancia de cultos. Adoptaba así una posición intermedia entre las Constituciones de 1845 y de 1869, si bien dicha tolerancia quedaba limitada exclusivamente al ámbito privado.

A pesar del retroceso que ello supuso con respecto al Sexenio Democrático, las críticas reiteradas de la jerarquía eclesiástica propugnaron su revocación por contrariar el Concordato de 1851 y traicionar la unidad católica de la nación. Ambos argumentos se esgrimieron asimismo cada vez que la jerarquía eclesiástica o los católicos protestaron contra la legislación secularizadora de los gobiernos liberales de las primeras décadas del siglo XX. Cuando en 1922, el gobierno presidido por Manuel García Prieto propuso reformar el artículo 11 de la Constitución reconociendo la libertad de cultos como forma de avanzar hacia la democratización del sistema, las protestas del episcopado y la simple mención de una posible movilización católica, en caso de que se aprobara dicha reforma, dieron al traste con ella³. La posterior dictadura de Primo de Rivera no haría sino reforzar tanto el papel de la Iglesia en la esfera pública como la confesionalidad del Estado⁴.

El mismo día de la proclamación de la II República el gobierno provisional estableció la libertad religiosa. El nuevo régimen acabó así con décadas en que ese derecho estuvo ausente del ordenamiento legal del país. Posteriormente, la Constitución de 1931 reconocería la libertad de cultos e implantaría la separación

² DE LA FUENTE, Gregorio, «El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869», in *Ayer*, 44, 2001, pp. 127-150.

³ Para la Iglesia de la Restauración, véase CALLAHAN, William, *La Iglesia Católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 33-125. Sobre la movilización católica, CUEVA, Julio de la, «Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923», in *Historia y Política*, 3, 2000, pp. 58-75; RAMÓN SOLANS, Francisco Javier, «El catolicismo tiene masas. Nación, política y movilización en España, 1868-1931», in *Historia Contemporánea*, 51, 2015, pp. 427-454

⁴ ADAGIO, Carmelo, *Chiesa e nazione in Spagna: la dittadura di Primo de Rivera (1923-1930)*, Milano, Unicopli, 2004; QUIROGA, Alejandro, *Haciendo españoles. La nacionalización de las masas en la Dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)*, Madrid, CEPC, 2008.

Iglesia-Estado como base de un amplio programa laicizador. La minoría católica en las Cortes Constituyentes mostró su rechazo al laicismo republicano, y desde la aprobación del artículo 26 convirtió la revisión de la Constitución en uno de los ejes centrales de su acción política.

Este artículo pretende analizar cómo entendía la libertad religiosa el mundo católico español a principios de los años treinta. Para contextualizar su posición, abordaremos, en primer lugar, la doctrina establecida al respecto por la Santa Sede, dado que esta constituía el referente esencial de la postura católica en relación con la libertad religiosa. Atenderemos después a las reacciones católicas ante el establecimiento de las medidas laicizadoras de la República en los momentos en que ello generó una mayor controversia: en 1931, en especial con ocasión del debate constitucional, y en 1933 durante la tramitación parlamentaria de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas⁵. Dado que el mundo católico español de la época no era homogéneo, se tratará de ver en qué medida se plasmaban las diferencias entre posibilistas e integristas – si las había – en torno a la libertad religiosa.

1. El Papado ante la libertad religiosa: de la condena a la libertad de cultos (Gregorio XVI) al combate por la libertad de las conciencias (Pío XI)

Hasta el Concilio Vaticano II la Santa Sede defendió la intolerancia frente al error y, en consecuencia, negó la libertad religiosa como derecho individual. Como señala Gerardo del Pozo, la libertad religiosa se topaba «con el rechazo de los defensores de la doctrina de los derechos exclusivos de la verdad y de su aplicación a la institución legal de la única religión del Estado». La idea de que había que conceder los mismos derechos a los que vivían en el error que a los que vivían en la verdad católica era contraria a la doctrina eclesial de los deberes del Estado para con la Iglesia⁶.

Dicha ortodoxia doctrinal se sustentaba en encíclicas escritas por los sucesivos pontífices del siglo XIX ante el desafío que representó la consolidación del liberalismo, entre las que destacaron la *Mirari Vos* (1832) de Gregorio XVI y la *Quanta Cura* (1864) de Pío IX. Este remitía a la encíclica de su predecesor Gregorio XVI, que había

⁵ En los años treinta era más frecuente utilizar libertad de conciencia y libertad de cultos que libertad religiosa. Una simple búsqueda en las hemerotecas digitales así lo confirma. En cualquier caso, la evolución de su uso es bastante similar: 1931, especialmente los meses de junio, julio y octubre, y 1933, sobre todo febrero-marzo y en menor medida noviembre, concentran el mayor número de referencias.

⁶ DEL POZO ABEJÓN, Gerardo, *La Iglesia y la libertad religiosa*, Madrid, BAC, 2007, p. 5.

calificado de «delirio» la opinión, «errónea» y «sumamente funesta a la Iglesia católica y a la salud de las almas», según la cual la libertad de conciencia y cultos era un derecho propio de todo individuo que debía ser proclamado y garantizado por la ley. Para Pío IX, defenderse semejantes ideas significaba predicar «la libertad de la perdición». En el *Syllabus*, o índice de los principales errores del siglo, condenaba expresamente principios postulados por el racionalismo, el indiferentismo, el socialismo, el comunismo, las sociedades secretas, las bíblicas y las clérigo-liberales, etc. Entre los errores achacados al liberalismo, anatemizaba principalmente opiniones coetáneas relativas a la libertad religiosa: por ejemplo, que ya no convenía el confesionalismo católico del Estado, que era falso que la libertad de cultos corrompiera las costumbres y propagara el indiferentismo, o que el Papa podía y debía «reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la moderna civilización». En conjunto, el *Syllabus* condenaba que se redujera la experiencia religiosa a la mera conciencia individual y se negara la implicación de la religión en los distintos ámbitos de la vida social y política de cualquier país. Rechazaba igualmente la capacidad del Estado para erigirse en fuente de todo derecho, libre de vinculación alguna con la trascendencia⁷.

León XIII mantuvo las condenas de los papas precedentes. En su encíclica *Inmortale Dei* (1885) remitía a la de Gregorio XVI (*Mirari Vos*) sobre el indiferentismo religioso o la libertad absoluta de cultos y de conciencia. De Pío IX subrayó su condena de las falsas opiniones en boga, reuniéndolas «en un catálogo, a fin de que supiesen los católicos a qué atenerse, sin peligro de equivocarse» (ID, 16). En relación con la libertad religiosa, afirmaba que la Iglesia no podía «aprobar una libertad que lleva[ba] al desprecio de las leyes santísimas de Dios»⁸.

León XIII retomó el tema de la libertad de cultos y de expresión como conquistas del liberalismo en su encíclica *Libertas praestantissimum* (1888). Desde un punto de vista individual, consideraba que la primera, «fundada en la tesis de que cada uno puede, a su arbitrio, profesar la religión que prefiera o no profesar ninguna», era «contraria a la verdad» porque la mayor y más sagrada obligación del hombre era dar culto a Dios (LP, 15). Desde un punto de vista social y político, dado que la sociedad civil existía por obra de Dios, el Estado debía reconocerle como Padre y autor. En consecuencia, la justicia y la razón prohibían el ateísmo del Estado o sus equivalentes, a saber, «el indiferentismo

⁷ DEL POZO ABEJÓN, Gerardo, *La Iglesia y la libertad religiosa*, p. 138; Texto de la *Quanta Cura* y el *Syllabus*, URL: <<https://tradicioncatolica.es/wp-content/uploads/1864-PIO-IX-1-QUANTA-CURA-Y-SYLLABUS-TEMA-ERRORES-POLITIO-RELIGIOSAS-MODERNISMO.pdf>> [consultado el 7 de marzo de 2016].

⁸ Texto de la encíclica, URL: <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html> [consultado el 7 de marzo de 2016].

del Estado en materia religiosa, y la igualdad jurídica indiscriminada de todas las religiones». Era necesario, pues, que el Estado profesara públicamente una religión, la única religión verdadera, la católica, y que sus gobernantes la protegieran si querían atender a la comunidad política como era su obligación (LP, 16)⁹.

A pesar de mantener las mismas condenas sobre la libertad de cultos que sus predecesores, León XIII introdujo una novedad importante, relativa a la tolerancia del error. La unidad católica y el Estado confesional constituían el ideal del orden católico, la tesis. Pero la situación en la que se encontraba cada nación podía no coincidir con dicho ideal, como ocurría con la Francia de la III República. En ese caso, aunque la Iglesia juzgaba ilícito que los diversos cultos divinos gozaran del mismo derecho que la religión católica, no por ello condenaba a los gobernantes que toleraban en la práctica la existencia de dichos cultos para conseguir un bien importante o para evitar un grave mal (ID, 18). Ahora bien, esta hipótesis, o teoría del mal menor, debía ajustarse al criterio de la verdad católica, que lo informaba todo. En caso de permitirse la libertad religiosa, no podía ser más que la de la Iglesia católica; con el error, como mucho, solo se podía ser tolerante¹⁰.

La ortodoxia católica sobre la libertad religiosa se completó con las condenas de Pío X a las leyes laicistas de Francia y Portugal a comienzos del siglo XX. Confesionalidad del Estado, cooperación del Estado para favorecer la misión espiritual de la Iglesia, aprobación de leyes ajustadas a la doctrina eclesiástica y relaciones concordatarias entre la Santa Sede y el gobierno eran los principios firmemente asentados por el magisterio eclesiástico en la materia y se mantuvieron incólumes en el periodo de entreguerras¹¹.

Pío XI (1922-1939) las reiteraría en las encíclicas con que hizo frente a los desafíos bien laicizadores bien totalitarios de su época, abogando por la reinstauración del reinado de Cristo¹². Encíclicas como *Maximam gravissimamque* (1924) en defensa de las asociaciones católicas en Francia, *Quas Primas* (1925) sobre la fiesta de Cristo Rey, *Iniquis afflictisque* (1926) sobre la «durísima» situación del catolicismo en México derivada de la constitución laicista de 1917, *Acerba animi* (1932) sobre la «persecución

⁹ Texto de la encíclica, URL: <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html> [consultado el 7 de marzo de 2016].

¹⁰ DEL POZO ABEJÓN, Gerardo, *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., p. 136.

¹¹ DE MEER, Fernando, *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República española*, Pamplona, EUNSA, 1975, p. 15.

¹² MENOZZI, Daniele, MORO, Renato (a cura di), *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, Brescia, Morcelliana, 2004; POLLARD, John F., *The Papacy in the Age of Totalitarianism, 1914-1958*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

de los católicos en México», y *Dilectissima nobis* (1933) sobre la «injusta» situación creada a la Iglesia en España por la política laicista de la República, reclamaban libertad para la Iglesia, para el ejercicio de la religión y para que las asociaciones católicas llevaran a cabo su labor. Fue, sin embargo, la encíclica que publicó en junio de 1931, *Non abbiamo bisogno*, en defensa de la libertad de la Iglesia frente al desafío que el régimen fascista italiano representaba para Acción Católica, la que explicitó más claramente cómo entendía la libertad religiosa a comienzos de los años treinta. Con ella Pío XI decía librar «el buen combate por la libertad de las conciencias», introduciendo en el magisterio eclesiástico la distinción entre libertad de conciencia y libertad de las conciencias. Mientras condenaba la primera, por abogar por «la absoluta independencia de la conciencia» de todo vínculo con el orden moral, aprobaba la segunda, entendida como un «doble derecho de las almas»: derecho a «procurarse el mayor bien espiritual bajo el magisterio y la obra formadora de la Iglesia» y «derecho de las almas así formadas a comunicar los tesoros de la redención a otras almas y a participar bajo este respecto en la actividad del apostolado jerárquico» (NAB, 23). En definitiva, derecho de la Iglesia a cumplir con el mandato divino de llevar a las conciencias la verdad de la religión¹³.

Como veremos, a esta larga tradición de magisterio pontificio remitirían los argumentos utilizados por los católicos españoles para cuestionar la política laicista, incluida la libertad de cultos establecida por la II República.

2. Intransigencia antiliberal, tolerancia posibilista y aceptación de la libertad de cultos: heterogeneidad del catolicismo español ante la libertad religiosa en los años treinta

El mismo 14 de abril el gobierno provisional aprobó un decreto, cuyo artículo 3 establecía la libertad de creencias y de cultos. Se ponía fin a décadas en que no había sido plenamente reconocida la libertad religiosa. Es más, la anterior dictadura de Primo de Rivera había reforzado la confesionalidad de la nación como reflejo de la unidad católica de la nación. La Iglesia había contribuido a la difusión de un discurso nacional-católico y, junto con el asociacionismo católico, había coadyuvado a la institucionalización del régimen. Como señala Alejandro Quiroga, a pesar de la

¹³ DEL POZO ABEJÓN, Gerardo, *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., pp. 156-160; Texto de la encíclica, URL: <https://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310629_non-abbiamo-bisogno.html> [consultado el 7 de marzo de 2016].

sintonía, surgieron desavenencias entre la dictadura y la Iglesia derivadas de la distinta concepción del Estado que tenían ambos y de la posición que correspondía a la Iglesia, partidaria esta de la cooperación, aunque manteniendo su autonomía, pero no de la subordinación a aquel como aspiraba la dictadura. Fue precisamente la educación, donde el régimen buscó reforzar la presencia del Estado, el ámbito en el que los católicos manifestaron su oposición apelando a la defensa de «la libertad y de los derechos de la Iglesia católica frente a las invasiones de la potestad civil»¹⁴. A similares apelaciones a la libertad de la Iglesia recurrirían los medios católicos para rechazar la política laicista que implementaría la República durante el primer bienio.

Esta se concretó inicialmente en una serie de circulares y decretos que aplicaron de forma efectiva la libertad religiosa recién aprobada. El 17 de abril el católico Miguel Maura, ministro de gobernación, dio instrucciones a los gobernadores civiles para que se abstuvieran de acudir oficialmente a las ceremonias religiosas. Entendía el Gobierno que, «dada su especial constitución y la naturaleza del régimen implantado, las autoridades gubernativas ha[bía]n de ser totalmente neutrales en la esfera religiosa»¹⁵. Sederogó también la asistencia obligatoria a los actos de culto para los reclusos en las prisiones, y para los soldados en los cuarteles. En adelante ya no habría comisiones militares que ostentaran la representación del ejército en las procesiones.

Algunos sectores católicos y conservadores mostraron su oposición a esas medidas, argumentando que parecían dar por supuesta la aconfesionalidad del Estado y consideraban que no se podía prejuzgar la Constitución¹⁶. Los obispos, que en general mostraron su acatamiento al nuevo régimen, recibieron del nuncio Tedeschini una carta enviada el 24 de abril para que recomendaran a sacerdotes, religiosos y fieles de sus diócesis el deseo de la Santa Sede de respeto y obediencia a los poderes constituidos en aras del orden y el bien común. La Santa Sede confiaba en que el gobierno respetaría los derechos de la Iglesia, dado que el país era mayoritariamente católico, y ante las anunciadas elecciones a Cortes Constituyentes, animaba a la unión política de los

¹⁴ QUIROGA, Alejandro, *La trampa católica. La Iglesia y la Dictadura de Primo de Rivera*, in BOTTI, Alfonso, MONTERO, Feliciano, QUIROGA, Alejandro (eds.), *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, Madrid, Silex, 2013, pp. 161-191 (p. 185 para la cita de *El Debate*, 27 noviembre 1928).

¹⁵ «Instrucciones a los gobernadores», in *ABC*, 18 abril 1931, p. 44. Una buena síntesis de las complejas relaciones entre la Iglesia y la República, así como de su política laicista, en DE LA CUEVA, Julio, *El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil*, in LA PARRA, Emilio, SUÁREZ CORTINA, Manuel (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 211-301. Más reciente, DE LA CUEVA, Julio, «El laicismo republicano: tolerancia e intolerancia religiosa en la Segunda República», in *Melanges de la Casa de Velázquez*, 44, 1/2014, pp. 89-109.

¹⁶ DE MEER, Fernando, *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República española*, cit., p. 28.

católicos. Con el apoyo decidido de la jerarquía española, nacería a finales de aquel mes Acción Nacional, bajo el impulso de quien fue su primer presidente, Ángel Herrera Oria, a la sazón director del principal periódico católico, «El Debate»¹⁷.

Por esas fechas, comenzaban a perfilarse las dos posiciones que adoptaría la jerarquía eclesiástica ante el régimen republicano: una más intransigente, la otra más posibilista. El cardenal Segura, representante de la primera, publicó el 7 de mayo una polémica pastoral que elogiaba a la monarquía, mientras achacaba la gravedad del momento a la implantación de la República y calificaba sus recientes disposiciones como un daño a «los derechos de la Iglesia», un argumento que la jerarquía y los católicos utilizarían reiteradamente. Para Segura, el Estado debía cooperar con la Iglesia en el cumplimiento de los fines de esta, cosa que el nuevo régimen no iba a hacer por ser desfavorable a la acción pastoral de la Iglesia. Por su parte, el cardenal Vidal i Barraquer mostró una posición mucho más conciliadora hacia la República, lo que no implicaba una renuncia a la doctrina católica. Condenaba la libertad de cultos y dejó claro que contraponía «el principio religioso como fundamento de la sociedad» a la «secularización del Estado» que proponía el gobierno provisional¹⁸. Junto al Nuncio, que defendía posiciones similares, y un sector destacado de la jerarquía eclesiástica adoptaron una actitud posibilista que enlazaba con el magisterio pontificio sobre el mal menor, una política que mantuvo Pío XI en su pontificado interesado en alcanzar acuerdos satisfactorios para la Iglesia con cualquier régimen político, fuera democrático, autoritario o fascista¹⁹.

«El Debate», que, como diario posibilista, declaró su acatamiento al poder constituido al día siguiente de proclamarse la República, criticó duramente los sucesivos decretos laicizadores. En el ámbito educativo, por ejemplo, la instrucción religiosa en las escuelas dejó de ser obligatoria y se ordenó la retirada de los crucifijos en las aulas donde hubiera estudiantes que no la recibieran. La respuesta de «El Debate» no se hizo esperar: calificó de «desahogo del sectarismo» todas las medidas

¹⁷ ÁLVAREZ TARDÍO, Manuel, *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República española*, Madrid, CEPC, 2002, pp. 90-96, pp. 129-132.

¹⁸ DE MEER, Fernando, *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República española*, cit., pp. 35-38 (de donde proceden las expresiones entrecomilladas); ROBLES MUÑOZ, Cristóbal, *El Vaticano, el nuncio y los obispos españoles ante la República de abril de 1931*, in DE LA CUEVA, Julio, MONTERO, Feliciano (eds.), *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, UAH, 2009, pp. 129-158.

¹⁹ DE LA CUEVA, Julio, *El laicismo republicano: tolerancia e intolerancia religiosa en la Segunda República*, cit., p. 101. Sobre el nuncio, véase TRULLÉN, Ramiro, *Religión y política en la España de los años treinta. El nuncio Federico Tedeschini y la Segunda República*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2012.

gubernamentales en la materia, incluida la libertad de cultos²⁰. Señaló igualmente la imposibilidad moral de retirar los crucifijos porque constituía el «despojo violento» de una cuestión de conciencia individual, uno de los derechos naturales más inviolables para el ser humano. Con todo, las críticas se combinaron con alusiones posibilistas sobre el acatamiento de los católicos al nuevo régimen y la esperanza en un cambio de conducta del gobierno que atendiera al catolicismo de la mayoría de la población. Una actitud muy diferente a la que manifestaba *El Siglo Futuro*, que, al rechazo radical a la libertad de cultos, sumaba la burla de los católicos que en su opinión parecían defenderla, en velada alusión a Acción Nacional²¹.

Frente al decreto que estableció la libertad de cultos y acabó con la confesionalidad del Estado (22 de mayo), «El Debate» aseguró que era la primera muestra de una política laicista «dispuesta a perturbar la vida nacional» y una clara violación del Concordato. Dicho decreto prejuzgaba una situación aconfesional que sólo correspondía establecer a las Cortes, y estas ni siquiera habían sido elegidas. Demostraba asimismo que el gobierno ignoraba los derechos de los católicos, cosa que no podía hacer porque eran la gran mayoría de la población española. Desde esa perspectiva, la libertad religiosa no tenía por qué ser incompatible con la confesionalidad del Estado²².

Argumentos muy similares adujeron los prelados, como hizo Vidal y Barraquer en un telegrama privado al presidente del gobierno provisional en protesta por el decreto, en el que reiteraba su respeto al poder recién establecido. En su respuesta, el presidente Alcalá Zamora, católico declarado, justificó el decreto de libertad de cultos como una norma de derecho público a que estaban sometidos todos los estados católicos, incluso los monárquicos, y a la que no podía sustraerse un gobierno republicano. En relación con la enseñanza del catecismo, aseguró que el decreto le

²⁰«Un desahogo del sectarismo», in *El Debate*, 10 mayo 1931. Críticas también en «Los ministros legisladores» y «Menos pasión y más consecuencia», in *ABC*, 7 mayo 1931 y 10 mayo 1931 respectivamente; DE MEER, Fernando, *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República española*, cit., p. 42.

²¹ «Simplezas que corren», in *El Siglo Futuro*, 2 junio 1931. «La verdadera libertad de conciencia», in *El Debate*, 29 mayo 1931, y «Las órdenes religiosas y el Concordato», in *El Debate*, 2 junio 1931, citados por BARREIRO GORDILLO, Cristina, «El Debate: Un diario católico en la II República», in *Revista Arbil*, 71-72 (de donde procede la expresión entrecomillada), URL: <[http://www.arbil.org/\(71\)deba.htm](http://www.arbil.org/(71)deba.htm)> [consultado el 1 de marzo de 2016]. Véase también «Lo del día. La España católica», in *El Debate*, 12 junio 1931, in GARCÍA ESCUDERO, José María, *El pensamiento de El Debate*, Madrid, BAC, 1983, p. 923.

²² *El Debate*, 23 mayo 1931. De la actitud de los católicos ante el decreto de libertad de cultos se ocupan DE MEER, Fernando, *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República española*, cit., pp. 46-49; ÁLVAREZ TARDÍO, Manuel, *Anticlericalismo y libertad de conciencia*, cit., pp. 111-116.

parecía un modelo «de deferencia al sentimiento religioso comparado con otros países de predominio católico»²³.

La Declaración Colectiva de los Metropolitanos españoles, hecha pública en junio, denunció la política religiosa del gobierno por lesionar los derechos de la Iglesia y los católicos. Acordada en una reunión el 9 de mayo en Toledo, Vidal i Barraquer consiguió que su redacción final fuera mucho más mesurada de lo que el cardenal Segura pretendía. Abrigaban todavía la confianza en que las autoridades respetaran los derechos de la Iglesia, dado que la casi totalidad de los españoles profesaba la religión católica, y llegaron a un acuerdo con la Santa Sede. Segura, por su parte, hizo pública una exposición dirigida a Alcalá Zamora mucho más dura, fechada el 3 de junio en Roma. Se centraba en la «penosísima impresión» que causaban ciertas disposiciones gubernativas «que viola[ba]n de modo manifiesto derechos sacratísimos» de la Iglesia en España desde tiempo inmemorial. Después de enumerar a modo de agravios los decretos del gobierno provisional en materia religiosa, reclamaba que quedaran sin efecto y se actuara de acuerdo con la Santa Sede en todo lo relativo a los derechos de la Iglesia²⁴.

El Anteproyecto de la Constitución de la República, presentado en julio, no encontró mejor acogida entre la jerarquía eclesiástica. Su artículo 8 establecía que no existía religión de Estado y el 12 garantizaba la «libertad de conciencia y el derecho a profesar y practicar libremente cualquier religión» tanto privada como públicamente, sin más limitaciones que las impuestas por el orden público. Resulta significativa la introducción al anteproyecto, en la que el católico Ángel Ossorio y Gayardo, presidente de la Comisión Jurídica Asesora que lo elaboró, afirmaba que el tema religioso había sido abordado como en otros pueblos, incluidos los de tradición católica, separando la Iglesia del Estado y respetando la libertad de conciencia y de cultos. Nadie podía ver en ello «un espíritu persecutorio, ni un sectarismo destructor». Al considerar a la Iglesia católica como institución de derecho público y garantizar la enseñanza religiosa,

²³ ARBELOA, Víctor M., *La semana trágica de la Iglesia en España (8-14 octubre de 1931)*, Madrid, Encuentro, 2006, pp. 25-26 [ed. or., Barcelona, Galba, 1976]; ROBLES MUÑOZ, Cristóbal, «Alcalá Zamora: un republicano demócrata y un cristiano», in *Hispania Sacra*, 64, 1/2012, pp. 69-148.

²⁴ MEER, Fernando de, *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República española*, cit., pp. 51-55. A raíz de dicha exposición el gobierno solicitó la remoción del cardenal de la sede primada de Toledo. De las tensiones que rodearon la redacción de ambos documentos, escribe ÁLVAREZ TARDÍO, Manuel, *Anticlericalismo y libertad de conciencia*, cit., pp. 116-117.

«ampara[ba] la espiritualidad del ciudadano y reconoc[ía] la fuerza social y la significación histórica de la Iglesia»²⁵.

Estas consideraciones estaban en línea con la respuesta que Alcalá Zamora dio al telegrama de Vidal i Barraquer anteriormente mencionado. Representaban la posición de aquellos sectores católicos comprometidos con la República desde posiciones moderadas, que apoyaban la separación de la Iglesia y el Estado, la libertad de cultos y el reconocimiento de la libertad de conciencia como derecho individual. Con todo, Ossorio y Gallardo hubiera querido una declaración expresa sobre la orientación cristiana de las actividades morales del Estado, por lo que formuló un voto particular al artículo 8: mantenía la aconfesionalidad del Estado, pero proponía que este inspirara su legislación en las normas de la moral cristiana. Argumentaba que, aunque el Estado estuviera obligado a no sumarse a los actos de culto, a la hora de enseñar, legislar sobre la familia y velar por las costumbres, era conveniente que lo hiciera sobre unos sólidos cimientos espirituales que sólo se podían encontrar en las creencias religiosas²⁶.

A pesar de su moderación el anteproyecto no fue bien recibido por los católicos. Según «El Debate», aparte de no incluir el derecho de asociación para fines religiosos, la declaración del derecho a la enseñanza de la religión (art 31) resultaba demasiado laxa, e inconveniente el carácter aconfesional del Estado²⁷. Especialmente dura fue la pastoral «colectiva» de Segura, publicada a mediados de agosto, que lo calificó de «ateísmo de Estado» y condenó las libertades modernas, en especial la de cultos, la separación Iglesia-Estado y la subordinación de aquella a este. Exhortó además a los católicos a evitar en lo posible «el trato con los enemigos de la Iglesia» y a «huir de la mala prensa»²⁸.

El posterior proyecto constitucional elaborado por una comisión parlamentaria presidida por el socialista Jiménez de Asúa abordó la cuestión religiosa de una forma más radical, acorde con el laicismo y el anticlericalismo característicos de la cultura política republicana cultivada durante décadas. El artículo tercero implantaba la

²⁵ Texto del Anteproyecto (de donde proceden las citas del párrafo anterior), y voto particular, URL: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/anteproyecto-de-constitucion-de-la-republica-espanola-de-1931/html/490eae19-ba06-405a-9428-b6cbef5c2f12_2.html> [consultado el 9 de marzo de 2016].

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ «La religión en el proyecto constitucional» y «El anteproyecto de Constitución», in *El Debate*, 9 agosto 1931 y 14 agosto 1931; cit. in DE MEER, Fernando, *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República española*, cit., p. 65.

²⁸ *El Debate* consideró dicha pastoral inoportuna, no por la doctrina sino por el tono y la ocasión. Sobre las circunstancias en que se escribió y la mala impresión que causó en la nunciatura y algunos círculos católicos, véase ARBELOA, Víctor M., *La semana trágica de la Iglesia en España*, cit., pp. 28-34; ÁLVAREZ TARDÍO, Manuel, *Anticlericalismo y libertad de conciencia*, cit., pp. 149-151.

aconfesionalidad del Estado, mientras el 24 establecía que todas las confesiones religiosas serían consideradas asociaciones sometidas a las leyes generales del país y el Estado no podría favorecerlas ni auxiliarlas económicamente; además las órdenes religiosas serían disueltas y sus bienes nacionalizados. La libertad religiosa fue el objeto principal del artículo 25. Los medios católicos recibieron el proyecto con honda preocupación y rechazo, como atestiguan la cantidad de manifiestos y firmas enviados a las Cortes entre agosto y septiembre, entre ellas cerca de un millón y medio de firmas de españolas protestando por la orientación del proyecto constitucional²⁹.

Aunque las Constituyentes abordaron la libertad religiosa por primera vez en el debate a la totalidad del proyecto constitucional, el grueso de la cuestión religiosa se trataría en el debate de los artículos 3, 24 y 25 a comienzos de octubre. El devenir de los acontecimientos quedó marcado por las discusiones sobre el 24 (el 26 en la redacción final de la Constitución). Hasta el punto que en protesta por su aprobación, los diputados de la minoría agraria y vasco-navarra resolvieron apartarse de las tareas constituyentes de la Cámara por considerarlo «netamente persecutorio», «una medida violenta y odiosa» que les llevó a afirmar: «La Constitución que va a aprobarse no puede ser nuestra»³⁰. Debido a su ausencia, el debate del artículo 25 fue breve y se celebró íntegramente el 15 de octubre. Merece la pena detenerse en él porque pasa habitualmente desapercibido, relegado por la trascendencia que adquirió el del artículo precedente.

Al poco de conocerse el proyecto constitucional, «El Debate» ya había señalado que el laicismo y los ataques a las órdenes religiosas, a la familia y a la escuela cristiana que a él consignaba, habían desviado la atención de un «precepto sectario no menos grave» que aparecía «como escondido» al final del artículo 25: que las confesiones religiosas solo podrían ejercer sus cultos en sus respectivos templos. Para el diario católico, al igual que para muchos medios afines, aquel párrafo solo cabía interpretarlo como una muestra del deseo de suprimir las manifestaciones y procesiones religiosas³¹.

²⁹ DE MEER, Fernando, *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República española*, cit., pp. 122-123; ARBELOA, Víctor M., *La semana trágica de la Iglesia en España*, cit., pp. 50-52; ÁLVAREZ TARDÍO, Manuel, *Anticlericalismo y libertad de conciencia*, cit., pp. 149-151.

³⁰ «Los diputados católicos a la opinión», in *Informaciones*, 17 octubre 1931 (firmado el 15 de octubre), reproducido en ARBELOA, Víctor M., *La semana trágica de la Iglesia en España*, cit., pp. 372-375, libro que aborda con detalle el debate; véase también DE MEER, Fernando, *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República española*, cit., pp. 87-195; ÁLVAREZ TARDÍO, Manuel, *Anticlericalismo y libertad de conciencia*, cit., pp. 153-159, 173-195.

³¹ «Impopular y antipatriótico» y «El camino de Méjico», in *El Debate*, 30 agosto 1931 y 19 agosto 1931 respectivamente; ambos en GARCÍA ESCUDERO, José Mara, *El pensamiento de El Debate*, cit., pp. 937-939.

A causa de los numerosos votos particulares que generó aquella redacción inicial, Jiménez de Asúa comunicó la modificación del párrafo nada más empezar la sesión parlamentaria. De limitar el culto religioso al interior de los templos se pasó a reconocer la posibilidad del culto público siempre que contara con autorización gubernativa³². Como era de prever, tanto la redacción modificada como la limitación inicial a las manifestaciones públicas del culto fueron el foco de las enmiendas que presentaron todos los grupos de sensibilidad católica, desde la minoría vasco-navarra y agraria al Partido Republicano Progresista, la antigua Derecha Liberal Republicana. Todas ellas se desecharon, bien por incomparecencia de los diputados – en el caso de la minoría vasco-navarra y agraria –, bien por no haber lugar a discusión al considerar la Cámara incluido lo propuesto en otros apartados de la Constitución.

Dos de las enmiendas solicitaban suprimir el párrafo, ya eliminado, que impedía el ejercicio del culto público fuera del templo. Así lo hicieron José María Gil Robles y Jesús María de Leizaola, de la minoría vasco-navarra, apelando al «espíritu de igualdad y libertad» y al derecho de reunión. Además de recordar que vulneraba las tradiciones locales del pueblo español, remitían en sus argumentaciones al magisterio eclesiástico. Apoyándose en la verdad de la doctrina católica, condenaban una forma de entender la libertad de conciencia limitada a lo psicológico, que no tenía en cuenta la moral ni los actos externos en que se traducía la religión³³. Ya en el debate del artículo 3 de la Constitución, Gil Robles había señalado los motivos por los que los católicos no podían admitir doctrinalmente el laicismo del Estado que proponía el artículo, aunque defendió que lo aceptarían con matices «en bien de la paz espiritual». Igualmente asumirían la separación Iglesia-Estado, siempre que se reconociera la personalidad jurídica de la Iglesia, su independencia sin intromisiones mutuas, así como los derechos de esta³⁴. Coincidió pues con Vidal i Barraquer y el Nuncio, que habían aceptado de facto la libertad de cultos y la separación Iglesia-Estado a modo de conciliación con el gobierno, a cambio del compromiso de este para moderar sensiblemente los puntos más radicales del proyecto³⁵.

³² *Diario de Sesiones*, 57, 15 octubre 1931. Se presentó un voto particular a favor de la redacción original, que fue desechado por 93 votos a 89.

³³ *Diario de Sesiones*, 25 (Apéndice 8). Voto particular presentado el 19 de agosto de 1931.

³⁴ ARBELOA, Víctor M., *La semana trágica de la Iglesia en España*, cit. pp. 122-125. En ese mismo sentido se expresaba una enmienda al artículo 24 firmada entre otros por Gil Robles, calificada como «fórmula de máxima cesión» de la derecha ante la cuestión religiosa según DE MEER, Fernando, *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República española*, cit., pp. 184-185. Véase *Diario de Sesiones*, 55 (Apéndice 3).

³⁵ DE LA CUEVA, Julio, *El laicismo republicano: tolerancia e intolerancia religiosa en la Segunda República*, cit., p. 103.

También solicitaba la supresión de aquel párrafo original del artículo 25 la enmienda de Antonio Royo Villanova y otros diputados agrarios, si bien sus razonamientos se limitaban al ámbito estrictamente temporal. Consideraban que los preceptos constitucionales no debían contradecir las realidades sociales ni chocar con las costumbres arraigadas como las procesiones, «cuya celebración en nada contraría a los grandes principios de derecho y de libertad que la República proclama y está obligada a defender». Para aquellos diputados, la libertad religiosa debía «consistir en suprimir la situación privilegiada de la religión católica y someterla, como todos los cultos, al derecho común y al principio de la libertad»³⁶.

Marcelino Oreja Elósegui y otros diputados, entre ellos Gil Robles y dos de Acción Nacional, Santiago Guallar y Dimas de Madariaga, presentaron otra enmienda con una redacción alternativa al artículo, que, recogiendo la terminología de la recién publicada encíclica de Pío XI *Non Abbiamo Bisogno*, comenzaba así:

La libertad de las conciencias es inviolable.

El Estado garantiza en todo el territorio español la libertad de confesión religiosa y el ejercicio privado y público del respectivo culto sin más limitaciones que las impuestas por la moral y el orden público.

Los tres párrafos siguientes precisaban con más detalle los aspectos contemplados en el proyecto constitucional³⁷. El resto de la enmienda mostraba cómo entendían los diputados firmantes la libertad religiosa. Para que esa fuera efectiva desde su punto de vista, el Estado debía garantizar, además del ejercicio público del culto, la asistencia religiosa en el ejército, la armada, asilos, hospitales, cárceles y establecimientos públicos análogos. Debía reconocer también a la Iglesia y demás confesiones religiosas el derecho a establecer, poseer y administrar cementerios destinados a sus propios fieles, de acuerdo con el derecho común del Estado, así como el libre ejercicio del culto respectivo en los cementerios públicos municipales.

A diferencia de la anterior, las enmiendas presentadas por el canónigo tradicionalista Ricardo Gómez Rojí eran mucho más restrictivas e intransigentes. Para empezar, proponían eliminar el primer párrafo, el que garantizaba la libertad de

³⁶ *Diario de Sesiones*, 47 (Apéndice 3); enmienda presentada el 30 de septiembre.

³⁷ *Diario de Sesiones*, 55 (Apéndice 3). La enmienda, presentada el 13 de octubre, fue firmada por varios agrarios, el catalanista Manuel Carrasco y el diputado del Partido Republicano Progresista, José Ayats. Los primeros cinco párrafos se parecían mucho a la propuesta de Luis Carreras, enviado de Vidal i Barraquer para las negociaciones en Madrid, que presentó a Lerroux un borrador de enmiendas al proyecto constitucional esperando que los radicales las defendieran como fórmula de transacción; véase ÁLVAREZ TARDÍO, Manuel, *Anticlericalismo y libertad de conciencia*, cit., pp. 148, 392-393.

conciencia y el derecho a ejercer el culto de cualquier religión, «por innecesario y ofensivo a la Historia y sentimientos del pueblo español». De hecho a comienzos de septiembre el canónigo había defendido que solo se podría considerar la libertad de conciencia un derecho del hombre cuando se entendía como derecho de adorar a Dios, según los dictados de la conciencia de cada uno, sin molestia por parte de otros ciudadanos; por contra, la libertad para formar una opinión cualquiera, sin importar si fuera falsa o verdadera, no era un derecho del hombre porque este debía apartarse de todo lo falso. Para terminar, la enmienda proponía que, aunque nadie sería obligado a declarar oficialmente sus creencias religiosas, no podrían ejercer oficios ni cargos públicos aquellos cuyas filiaciones implicaran «hostilidad a la Patria» o relajaran «el amor, adhesión y defensa de ella y de los intereses nacionales», señalando expresamente a la masonería³⁸.

Una última enmienda correspondió a la redacción alternativa que propusieron varios diputados encabezados por Luis Recasens, del Partido Republicano Progresista, y firmada entre otros por Claudio Sánchez Albornoz, de Acción Republicana. Introducía dos cambios importantes en el artículo: que todas las confesiones religiosas pudieran ejercer públicamente los actos de sus respectivos cultos dentro de lo que dispusieran las leyes de orden público y la policía; y que las confesiones fueran «autorizadas para el ejercicio de su ministerio en los cuarteles, barcos de guerra, hospitales y prisiones» para atender a quienes lo desearan y en la forma que determinaran las leyes³⁹.

Al defenderla en la Cámara, Luis Recasens recurrió a la absoluta neutralidad religiosa que debía mostrar el Estado para solicitar que no se tratara las manifestaciones públicas del culto de forma excepcional, exigiéndoles en cada caso autorización expresa del poder público, sino que se las sometiera al régimen ordinario de orden público aplicable a cualquier manifestación pública. La neutralidad del Estado debía evitar tanto «cualquier matiz de confesionalidad positiva» como cualquier sombra de «hostilidad a determinada postura religiosa»⁴⁰. A la neutralidad religiosa del Estado y a la libertad de cultos apelaba también para justificar que se

³⁸ *Diario de Sesiones*, Apéndice 1º al nº 55; enmiendas presentadas el 13 de octubre. Firmadas, además de por varios agrarios, por el tradicionalista vasco Marcelino Oreja Elósegui y por José Ayats, diputado por Gerona de la Derecha Liberal Republicana. Sobre la intervención de Gómez Rojí en septiembre, «Las Cortes Constituyentes», in *El Siglo Futuro*, 5 septiembre 1931.

³⁹ *Diario de Sesiones*, Apéndice 1º al nº 50; presentada el 6 de octubre, iba firmada por Luis Recasens, Julián Ayesta, Manuel Ossorio (los tres procedentes de la Derecha Liberal Republicana), Alfonso Castela (galleguista independiente), Luis García Lozano (del Partido Radical), Antonio Sacristán (independiente) y Claudio Sánchez Albornoz. Sobre la posición del Partido Republicano Progresista ante la cuestión religiosa, véase ÁLVAREZ TARDÍO, Manuel, *Anticlericalismo y libertad de conciencia*, cit., p. 141.

⁴⁰ *Diario de Sesiones*, 57, 15 octubre 1931, p. 1734.

autorizara a todas las confesiones religiosas a ejercer su ministerio en cuarteles, barcos de guerra, hospitales y prisiones: un Estado neutro desde el punto de vista religioso no era solo el que no se inmiscuía en el ámbito íntimo de la conciencia; era el que además no ponía obstáculos para que aquellos ciudadanos sometidos a un régimen especial (servicio militar, enfermos en hospitales y condenados en prisión) pudieran satisfacer sus necesidades religiosas si así lo requerían.

La encargada de darle réplica en nombre de la Comisión fue Clara Campoamor. En su opinión, la primera propuesta ya había sido atendida con la nueva redacción del tercer apartado del artículo, pues declaraba la laicidad del Estado y establecía una perfecta igualdad para la manifestación pública de todas las creencias y necesidades, ya fueran de orden religioso, artístico, político o deportivo. Todas requerían de la autorización gubernativa correspondiente. En cuanto al segundo punto, no había lugar a incluir nada al respecto en la Constitución, entre otras cosas porque la declaración de laicidad del Estado, de neutralidad, le impedía totalmente permitir esas prácticas religiosas en sus propias instituciones; no tenía tampoco sentido incluir nada al respecto porque a nadie impedía la Constitución el ejercicio ni la satisfacción de sus creencias. En consecuencia, la enmienda fue desechada, sin que Luis Recasens contrarreplicara al respecto, si bien quedó claro que la suya y la de Clara Campoamor representaban dos concepciones distintas de cómo podía traducirse legalmente la neutralidad del Estado en materia religiosa. Campoamor abundó en razonamientos similares en su contestación a Royo Villanova, cuya enmienda quedó igualmente desechada.

El artículo 25 se aprobó finalmente por asentimiento, con casi todos los diputados presentes puestos en pie, según el *Diario de Sesiones*, que explicitaba el voto contrario de Royo Villanova y del catalanista Manuel Carrasco Formiguera. Previamente el diputado de la Lliga Raimundo de Abadal y Basilio Álvarez, sacerdote gallego parlamentario por el Partido Radical, dejaron constancia de su voto negativo, en especial por la secularización absoluta de los cementerios que incluía el artículo⁴¹.

Para conocer la negativa opinión de la jerarquía sobre la Constitución habría que esperar a la Declaración Colectiva del Episcopado de 20 de diciembre, una vez aprobada aquella. Semanas antes, nada más votarse el artículo 26, ya se escucharon voces en favor de la revisión de la Constitución. Una de ellas fue la de Alcalá Zamora, que promovería un proyecto de reforma fallido en 1935; otras utilizaron la cuestión

⁴¹ *Diario de Sesiones*, 57, 15 octubre 1931, pp. 1740-1742. Sobre Basilio Álvarez y los diputados sacerdotes, escribe, remarcando su pluralismo religioso, TEZANOS, Marisa, «El clero ante la República: los clérigos candidatos en las elecciones constituyentes de 1931», in DE LA CUEVA, Julio, MONTERO, Feliciano (eds.), *Laicismo y catolicismo*, cit., pp. 275-291.

para fomentar una intensa campaña de movilización política que favoreció la formación del primer partido católico de masas en la historia contemporánea española, la CEDA⁴².

El partido nació en pleno debate de la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas y debió su rápido auge en gran medida a la activa movilización de los católicos contra dicha ley durante el primer semestre de 1933. Nunca como entonces habían utilizado de forma tan reiterada en sus escritos conceptos como libertad de conciencia y de enseñanza. No sólo aseguraban que la ley atentaba contra los derechos de la Iglesia, constituyendo un atropello a la conciencia católica del país, como habían hecho en 1931. Los escritos de protesta presentados en 1933 por las distintas asociaciones de seglares apelaban también a la libertad de conciencia reconocida en la Constitución para mostrar las restricciones que en su opinión provocaba dicha ley a la libertad de creencias de los ciudadanos. La Asociación Católica de Padres de Familia de Sta. Cruz de Mudela, por ejemplo, citó expresamente el artículo 27 de la Constitución para reclamar libertad de conciencia como católicos y poder enviar a sus hijos a escuelas católicas, mientras el manifiesto de la Confederación de Padres de Familia presentado a fines de mayo remitió a la Carta Magna para demandar el derecho a elegir escuela en armonía con las libertades de conciencia y de opinión⁴³.

La jerarquía eclesiástica, por su parte, manifestó su rechazo a la ley con una declaración colectiva de los metropolitanos españoles, el 25 de mayo. Difundida a través de diversos medios de prensa, mencionaba expresamente la libertad de enseñanza, la libertad docente de la Iglesia y el ejercicio de la educación religiosa y moral como un elemento esencial de la libertad de las conciencias. Paralelamente apelaba al derecho de los padres y de la Iglesia a reclamar y asegurarse de que las escuelas privadas y públicas no impartieran enseñanzas contrarias a las creencias católicas. Y señalaban una serie de obligaciones derivadas del magisterio pontificio que debían atender los católicos para asegurar la educación católica de sus hijos⁴⁴. La postura del episcopado español se vio reforzada por la encíclica *Dilectissima Nobis* de Pío XI, que calificaba de «deplorable» la ley, «daño irreparable de la conciencia cristiana del país» y «grave ofensa, no solo a la religión y a la Iglesia, sino también a los principios de libertad civil» en los que decía basarse el régimen republicano.

En general, habría que calificar de instrumental el recurso al concepto de libertad religiosa que hicieron los católicos para protestar frente a la Ley de Confesiones y

⁴² CONTRERAS, Manuel, MONTERO, José Ramón, «Una constitución frágil: revisionismo y reforma constitucional en la II República española», in *Revista de Derecho Político*, 12, 1981-1982, pp. 23-63.

⁴³ *ABC*, 2 febrero 1933, p. 21; *ABC*, 27 mayo 1933, pp. 23-24.

⁴⁴ *ABC*, 3 junio 1933.

Congregaciones religiosa. Orientado principalmente a salvaguardar la actividad educativa de las órdenes religiosas, su uso no implicaba una aceptación del derecho a la libertad de conciencia y cultos. No cabía ninguna duda al respecto entre los tradicionalistas, cuyo representante el Conde de Rodezno llamó a proclamar la libertad religiosa «frente al ateísmo y al laicismo de las leyes» en un mitin previo a las elecciones de noviembre de aquel año⁴⁵. Y con respecto al posibilismo, la aprobación de la ley minaría aún más, si cabe, sus posiciones, como reflejó el ascenso de Isidro Gomá a la sede primada de Toledo.

3. A modo de conclusión

Tanto las reacciones de la jerarquía eclesiástica y la movilización católica frente a las disposiciones laicizadoras del gobierno provisional, como las ideas defendidas por los diputados católicos en los debates constitucionales, muestran que a gran parte del mundo católico español de los años treinta le costaba aceptar, cuando no rechazaba, la completa libertad religiosa y el Estado laico. Por un lado, existían «limitaciones doctrinales del catolicismo que impedían un reconocimiento sincero de la tolerancia religiosa», como hemos visto por las encíclicas. Sólo la debilidad y el desamparo que sentía la Iglesia en 1931 llevó a sus máximos representantes a admitir como mal menor la posibilidad de que la Constitución española reconociera la libertad de cultos y la separación Iglesia-Estado, como destaca Julio de la Cueva⁴⁶. Por otro, el predominio del antiliberalismo y el peso del integrista en el catolicismo español habían lastrado históricamente el desarrollo del catolicismo liberal⁴⁷.

Con todo, la actitud del mundo católico en España ante la libertad religiosa no era unívoca. Se podrían discernir tres posiciones representativas del heterogéneo universo católico español en tiempos de la Segunda República. La primera, intransigente ante dicha libertad «de perdición», aspiraba a eliminar la libertad de cultos y a mantener tanto la confesionalidad del Estado y de la nación, como las prerrogativas que tradicionalmente había disfrutado la Iglesia y la religión católicas. Identificaban el

⁴⁵ «Los tradicionalistas y las elecciones», in *El Siglo Futuro*, 18 noviembre 1933; De «oportunista» califica el uso de tal concepto ÁLVAREZ TARDÍO, Manuel, *Anticlericalismo y libertad de conciencia*, cit., p. 173.

⁴⁶ DE LA CUEVA, Julio, «El laicismo republicano: tolerancia e intolerancia religiosa en la Segunda República», cit., p. 104. La frase entrecomillada es de ÁLVAREZ TARDÍO, Manuel, *Anticlericalismo y libertad de conciencia*, cit., p. 116.

⁴⁷ MONTERO, Feliciano, «El peso del integrista en la Iglesia y el catolicismo español del siglo XX», in *Melanges de la Casa de Velázquez*, 44, 1/2014, pp. 131-156; SUÁREZ CORTINA, Manuel, *Entre cirios y garroses. Política y religión en la España contemporánea, 1808-1936*, Cuenca-Santander, UCLM-Universidad de Cantabria, 2014.

carácter laico del Estado con el ateísmo de Estado. Y rechazaban el sometimiento de las instituciones y prácticas católicas a la legislación civil ordinaria, por considerarlo una subordinación de la Iglesia al Estado. Diputados como los canónigos Ricardo Gómez Rojí y Antonio Pildáin o periódicos como *El Siglo Futuro* defendieron estos postulados, apoyándose en la interpretación más restrictiva de las encíclicas papales, tal y como hacía, por ejemplo, el cardenal Segura.

Siguiendo una lectura más posibilista de dichas enseñanzas, otros diputados católicos como Gil Robles podían tolerar la libertad religiosa y de cultos como un mal menor⁴⁸. No la valoraban como un derecho individual sino como libertad de las confesiones religiosas para el ejercicio del culto, o como «libertad de las conciencias» en línea con lo formulado por Pío XI. Eran críticos con la libertad de conciencia entendida en un sentido estrictamente individual, entre otras cosas porque consideraban que no recogía la proyección social de la fe religiosa. De ahí que, en un país con una población mayoritariamente católica como España, prefirieran un Estado confesional, cuyas leyes se ajustaran al magisterio católico. No siendo ello posible tras la aprobación del artículo 3 de la Constitución, podían tolerar la separación de la Iglesia católica y el Estado como entidades independientes una de la otra, pero abogando siempre por que el segundo cooperara a la consecución de los fines privativos de la primera. Consideraban asimismo necesario algún tipo de concordato o convenio que regulara las relaciones entre ambas instituciones. Aceptaban el sometimiento de las órdenes religiosas, así como de las asociaciones y prácticas religiosas al ordenamiento legal establecido, excepto en lo referido a sus fines propios y su régimen interno. En todo caso, el Estado debía respetar los derechos sagrados de la Iglesia y la religión. Si consideraban que aquel no lo hacía, como achacaron a la legislación republicana relativa a las órdenes religiosas y la enseñanza congregacionista, no dudaron en protestar por lo que consideraban una vulneración de su derecho a la libertad religiosa, que en el ámbito educativo era entendida como el derecho inalienable a la libertad de las conciencias, es decir, derecho de los estudiantes a recibir el magisterio de la Iglesia y derecho de los individuos formados en la doctrina católica a participar en el apostolado y enseñanza de la religión.

Por último, un grupo minoritario de católicos republicanos o liberal demócratas, como Ossorio y Gallardo, Alcalá Zamora o el núcleo en torno a la revista *Cruz y Raya*, defendieron la total libertad de conciencia y la libertad de cultos como derechos

⁴⁸ Para las tensiones con los no posibilistas, véase COMES, Vicent, *La CEDA: las grietas del bloque derechista*, in DE LA CUEVA, Julio, MONTERO, Feliciano (eds.), *Laicismo y catolicismo*, cit., pp. 197-222.

individuales, así como la aconfesionalidad del Estado y su separación de la Iglesia⁴⁹. La independencia de ambas instituciones conllevaba el sometimiento del poder eclesiástico al civil, en el sentido de que aquel quedaba sujeto al ordenamiento legal ordinario del país. En todo caso, las relaciones entre ambas instancias de poder debían quedar reguladas por un convenio o concordato. Apoyaban la aconfesionalidad del Estado en un sentido de estricta neutralidad religiosa: este no estaba obligado a sumarse a los actos de culto, pero debía garantizar, por ejemplo, el ejercicio de la enseñanza religiosa. La legislación, igual que debía amparar la efectividad de la libertad religiosa y la neutralidad del Estado, debía prevenir la injerencia eclesiástica sobre la vida política, objetivo compatible con que el Estado inspirara su actuación y su legislación en la moral cristiana, según había planteado Ossorio y Gallardo.

Salvo este último grupo, el mundo católico español de los años treinta no reconocía la libertad religiosa como un derecho individual. Sin embargo, frente a la legislación laicista de la República y el artículo 26 de la Constitución desarrollarían una intensa movilización política y social basada en la defensa de los derechos de la Iglesia y su libertad religiosa, que consideraban vulnerados. Apoyados en la idea de que la gran mayoría de españoles profesaba el catolicismo, el objetivo era lograr la revisión de la Constitución, que no consideraron suya. Nunca como en los meses de tramitación de la ley de confesiones y congregaciones religiosas en 1933 la Iglesia y los católicos habían reclamado tanto la libertad religiosa, aunque seguían sin asumirla como un derecho individual. La demandaban como libertad de la Iglesia o como «libertad de las conciencias» para ejercer su actividad religiosa sin las limitaciones que consideraban les imponía la política laicista del nuevo régimen. Si el curso de los acontecimientos no hubiera quedado interrumpido por un golpe de estado y una guerra civil, seguramente habrían acabado imponiéndose las posiciones posibilistas en el catolicismo español. En cualquier caso, la aceptación plena de la libertad religiosa por parte de los católicos requería también cambios en el magisterio pontificio que no llegarían hasta el Concilio Vaticano II.

⁴⁹ Un acercamiento a ese sector del catolicismo en VICENTE ALGUERÓ, Felipe-José de, *El catolicismo liberal en España*, Madrid, Encuentro, 2012, pp. 271-315.

* **El autor**

Maria Pilar Salomón Chéliz es profesora titular de Historia Contemporánea en la Universidad de Zaragoza. Autora del libro *Anticlericalismo en Aragón. Protesta popular y movilización política (1900-1939)* (Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2002), es especialista en la movilización anticlerical y en la identidad nacional española que construyeron los sectores laicistas republicanos y obreros en el primer tercio del siglo XX en España. En la actualidad investiga las culturas políticas del catolicismo español en dicho periodo.

URL: < <http://www.studistorici.com/progett/autori/#SalomonCheliz> >

Per citare questo articolo:

SALOMÓN CHÉLIZ, María Pilar, «Los católicos españoles ante la libertad religiosa durante la Segunda República», *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea : Un bilancio della scommessa democratica della Chiesa cattolica*, 29/06/2016,

URL:< http://www.studistorici.com/2016/06/29/salomon-cheliz_numero_26/ >

Diacronie Studi di Storia Contemporanea  www.diacronie.it

Risorsa digitale indipendente a carattere storiografico. Uscita trimestrale.
redazione.diacronie@hotmail.it

Comitato di redazione: Jacopo Bassi – Luca Bufarale – Elisa Grandi – Antonio César Moreno Cantano – Deborah Paci – Fausto Pietrancosta – Alessandro Salvador – Matteo Tomasoni – Luca Zuccolo



Diritti: gli articoli di *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea* sono pubblicati sotto licenza Creative Commons 3.0. Possono essere riprodotti e modificati a patto di indicare eventuali modifiche dei contenuti, di riconoscere la paternità dell'opera e di condividerla allo stesso modo. La citazione di estratti è comunque sempre autorizzata, nei limiti previsti dalla legge.