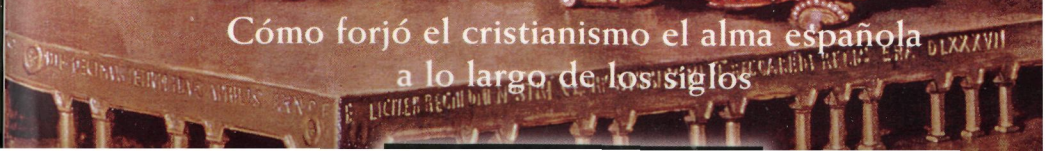


BREVE HISTORIA DE LA IGLESIA EN ESPAÑA

VICENTE CÁRCEL ORTÍ



Cómo forjó el cristianismo el alma española
a lo largo de los siglos



BREVE HISTORIA
DE LA IGLESIA
EN ESPAÑA

VICENTE CÁRCEL ORTÍ

INTRODUCCIÓN	9
<p>La historia de la Iglesia es algo más que cosa de curas y de herejes, 9; «La Historia no es juzgar; es comprender y hacer comprender», 9; Compendio, manual o síntesis, 10; Falta serenidad y algo de humildad, 12; La Iglesia supo convivir con España, 13; Más historia y menos ideología, 14.</p>	
I. HISPANIA CRISTIANA	17
<p>Síntesis del período, 17; «Partiré para España», 19; «A cada golpe de granito brotaban nuevos mártires», 22; «Christus magis», 25; Concilio de Elvira, 27; Osio de Córdoba y el arrianismo, 30; Expansión del cristianismo, 31; La primitiva comunidad cristiana, 33; El priscilianismo: herejía nacional hispana, 36.</p>	
II. UN REINO, UNA FE	39
<p>Síntesis del período, 39; «Diariamente hay guerras en Hispania contra los bárbaros», 40; Conversión de Recaredo, 44; San Isidoro de Sevilla, 46; Formación del clero, 47; Los concilios de Toledo, 49; Unidad político-religiosa, 51; Liturgia hispánica, 54; Iglesia hispanovisigoda y Roma, 56; «A esta Iglesia romana es necesario que se unan todas las iglesias», 57.</p>	
III. BAJO EL ISLAM	61
<p>Síntesis del período, 61; Invasión musulmana, 63; Reacción de los cristianos, 65; «Repletas están las mazmorras de catervas de clérigos», 67; Los mozárabes, 68; «Las ovejas de Cristo contra los preceptos de los antepasados», 73; Los mudéjares, 77.</p>	
IV. RECONQUISTA (siglos VIII-XV)	81
<p>Síntesis del período, 81; «¡Santiago y cierra, España!», 84; Lucha contra los moros, 87; Reorganización eclesiástica, 89; Sínodos y concilios, 94; La Sede Apostólica y los reinos hispanos, 97; España y Europa, 100; «Oficio de caballero es mantener la santa fe católica», 105; Órdenes mendicantes, 106; Cultura cristiana, 110;</p>	

Colección PLANETA + TESTIMONIO
Dirección Álex Rosal

© Vicente Cárcel Ortí, 2003

© Editorial Planeta, S. A., 2003
Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona
(España)

Primera edición octubre de 2003

Depósito Legal B 37 607-2003

ISBN 84-08-04950-X

Composición Fotocomp/4, S. A.

Impresión Hurope, S. L.

Encuadernación Lorac Port, S. L.

Printed in Spain - Impreso en España

Este libro no podrá ser reproducido, ni total ni parcialmente, sin el previo permiso escrito del editor. Todos los derechos reservados

Los reinos de España ante el cisma de Occidente, 113; Corrientes espirituales heterodoxas, 116; Cofradías y religiosidad popular, 119; Obispos y clero, 124; «El estado de la Iglesia ha mudado de color», 126.

V. UNIDAD POLÍTICO-RELIGIOSA (1474-1598) 133

Síntesis del período, 133; Humanismo y Renacimiento: los papas Borgia, 135; Erasmismo y antierasmismo, 141; Los Reyes Católicos, 145; «Que los pobladores de tales islas y tierras abracen la religión cristiana», 148; Inicio de la reforma religiosa, 152; «En nuestros reinos hay muchos monasterios e casas de religión», 155; Aportación española a la reforma católica, 157; La Iglesia y los judíos, 159; Bautizarse o emigrar, 161; Isabel la Católica y Cisneros, 164; La Inquisición española, 167; Censura de libros, 171; Ciencia y cultura católicas, 173; Espiritualidad y teología, 175; El Concilio de Trento, 179; Aplicación del concilio en España, 181; Los obispos, ejecutores de la reforma, 185; Colegios y seminarios tridentinos, 188; Política religiosa de Carlos I y Felipe II, 191; San Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús, 195; Religiosidad popular postridentina, 197.

VI. DECADENCIA (siglo XVII) 203

Síntesis del período, 203; La cuestión morisca, 206; Campañas de evangelización, 210; Nuevas iniciativas pastorales, 211; «Heroica resolución del Gran Filipo Tercero», 214; Espiritualidad barroca, 216; «Se recogieron para servir a Nuestro Señor», 221; El clero y la peste, 224; Monarquía y pontificado, 226; Abusos de la Curia romana, 228.

VII. ILUSTRACIÓN (siglo XVIII) 233

Síntesis del período, 233; Guerra de Sucesión, 236; El clero ante la guerra, 238; Concordato de 1753, 240; «Los obispos de España, hombres casi todos ignorantísimos», 243; «Ya no somos tan pollinos como antes», 245; Avance del proceso secularizador, 248; «Los frailes son el verdadero cáncer del género humano», 249; Expulsión de los jesuitas, 252; Reforma de las cofradías, 256; Aspectos económicos, 258.

VIII. LIBERALISMO (1808-1868) 261

Síntesis del período, 261; Iglesia y Estado liberal, 264; «La misma religión es la que ha armado ahora nuestro brazo», 268; «La nación protege la religión católica», 270; Sexenio absolutista, 272; Trienio Liberal, 274; «Que se restablezca el santo Tribunal de la Inquisición», 276; «La religión y la monarquía serán respetadas», 277; Desamortización, 281; «Vuestra Santidad será mi guía

en todo», 284; «Poco pueden hacer los obispos», 286; Intento de cisma, 288; «Ayudar a los obispos a reprimir la maldad», 290; Concordato de 1851, 292; Bienio Progresista, 294; «La religión santa es el único camino», 297; «El clero ha tomado parte en la rebelión contra el trono», 299; Religiosidad popular, 303; «Una embajada que os dirige Dios, por medio de sus ministros», 305.

IX. REVOLUCIÓN (1868-1874) 307

Síntesis del período, 307; «La nación española se obliga a mantener la religión católica», 308; Libertad de cultos, 312; «Beatísimo Padre: voy a ponerme al frente de una nación católica», 313; «¡Dios salve a España!», 315; «El clero no recibe un céntimo de lo que se le debe», 317; «A la Iglesia le esperan todavía maravillosos destinos», 320.

X. RESTAURACIÓN (1875-1931) 323

Síntesis del período, 323; Alfonso XII, católico y liberal, 326; «Se procederá de acuerdo con la Santa Sede», 328; «Educación y simpatía hacia todos los cultos y creencias», 330; Jesuitas y enseñanza, 333; «La escuela laica es el demonio convertido en preceptor», 335; Divisiones entre los católicos, 336; «¡No, no, no. El Siglo Futuro no entiende de componendas!», 340; «Todo español tiene derecho de asociarse», 343; Crisis de 1898, 345; Clericalismo..., 348; ...y anticlericalismo, 350; Los religiosos: de la supresión a la restauración, 352; Espiritualidad y apostolado, 354; Santos contemporáneos, 356; La «Ley del Candado», 358; Política religiosa de Antonio Maura, 361; «La adhesión a la Santa Sede es la primera gloria del episcopado», 363; «El clero adolece de falta de instrucción, de celo y de espíritu eclesiástico», 368; Modernismo y catolicismo social, 370; «Algunos tenían en poca estima las soluciones católicas», 373; Orígenes de la Acción Católica, 376; «Tenemos el gozo de no pertenecer a la Iglesia de Roma», 379; Primo de Rivera y la Iglesia, 382.

XI. PERSECUCIÓN (1931-1939) 385

Síntesis del período, 385; «Nuestro deber es acatar la República», 386; «España ha dejado de ser católica», 388; «España es católica... pero lo es poco», 389; «Se hizo una Constitución que invitaba a la guerra civil», 392; «Cartuchos detonantes», 394; Revolución comunista en Asturias, 397; Precedentes del Gran Holocausto, 399; «Tenemos orden de matar a todos los que lleven sotana», 403; «La Iglesia ha de ser arrancada de cuajo de nuestro suelo», 405; «Deseo vivamente que triunfe Franco», 408; Mártires, 411.

XII.	CONFESIONALIDAD (1939-1975)	413
	<p>Síntesis del período, 413; «La Iglesia tenía el deber de ser beligerante», 417; «¡No más sangre!», 419; Falangistas y propagandistas, 421; Estado confesional, 425; Concordato de 1953, 428; El concilio abrió nuevos caminos, 430; «La Iglesia hizo un trabajo de suplencia que era necesario», 432; Apogeo de la Acción Católica, 436; Crisis de apostolado seglar, 439; «El arte de la colegialidad», 442; La Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes, 444; Clero pre y posconciliar, 447; Contestación y crisis, 450; «El gobierno más católico del mundo», 453.</p>	
XIII.	DEMOCRACIA (1975-...)	457
	<p>Síntesis del período, 457; Pablo VI, artífice de la transición de la Iglesia, 459; La transición, 462; «El Rey expresa su más respetuosa consideración a la Iglesia», 464; «La Iglesia no desea el poder político», 467; «El socialismo es laico, pero no es antirreligioso», 470; Conflictos con el gobierno socialista, 472; «Una idea equivocada de modernidad», 476; Neopaganismo, 478; Tensiones con el gobierno del Partido Popular, 480; La Iglesia siempre condenó el terrorismo de ETA, 487; Juan Pablo II en España, 488; Opus Dei y Camino Neocatecumenal: inspiraciones eclesiales españolas del siglo xx, 490; ¿Sigue siendo católica España?, 491.</p>	
	Para saber más	493
	Cronología esencial	499

INTRODUCCIÓN

La historia de la Iglesia es algo más que cosa de curas y de herejes

Decía J. Wolfgang Goethe en sus poesías epigramáticas que la historia de la Iglesia, en su pensamiento, se reducía a nada: «¿Qué contiene la historia de la Iglesia? ¿Qué tengo yo que ver con la historia eclesiástica? No veo en ella más que curas...»

Y comentando este desdén del «Ídolo de Weimar», como si en la historia eclesiástica no salieran a plaza más que bagatelas de la clerigalla y altercados o logomaquias con los herejes, Ricardo García Villoslada —maestro de historiadores en las universidades de Salamanca y Gregoriana, de Roma— recomendaba a sus lectores en la introducción al *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, que aprendieran a conocer a la Iglesia española en el contexto de la historia general, porque —decía— «la historia de la Iglesia —sea general o nacional— es algo más que cosa de curas y disputas con los herejes; es algo tan sublime y trascendente, que el paganizante tudesco, en los días de la Enciclopedia y la Ilustración, con todo su talento, no acertó a descubrir y valorar. Que tengan más suerte nuestros lectores repasando una y otra vez la obra histórica que aquí les ofrecemos. Encontrarán en ella imperfecciones, descuidos y lagunas. ¡Ojalá, por lo menos, sean de poca cuenta los errores positivos!».

Éste es también mi deseo.

«La Historia no es juzgar; es comprender y hacer comprender»

El maniqueísmo reinante en las historias de buenos y malos ha estado presente con frecuencia en muchos temas de la historia

eclesiástica española o que rozaban con ella. Como explicaba san Agustín en uno de sus sermones (Sermo 311, 6), los tiempos no son ni buenos ni malos: son más bien las personas las que piensan, hablan y actúan arraigándose más y más en fondos de bondad o malicia. O los tiempos se tiñen muy poco del color de los humanos o los hombres mismos son los tiempos. La Iglesia, como dijo el Vaticano II, usando la frase agustiniana, «va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios» (*Lumen gentium*, 8). El oficio del historiador no es el del juez que condena o absuelve, sino el de quien se esfuerza por situar en su contexto histórico cada hecho y personaje. Quiero estar lejos de los que utilizan la historia para dar rienda suelta a sus filias y fobias, para impartir etiquetas o para levantar tribunales.

Ante determinados hechos del pasado, que hoy hieren nuestra sensibilidad, nos preguntamos: en aquellos momentos ¿podrían haberse desarrollado las cosas de otra forma? Y en su caso, ¿los historiadores debemos estar perpetuamente lamentándonos de que los acontecimientos no se hayan desarrollado como hubiéramos querido? La Historia no es juzgar; es comprender y hacer comprender y, por encima de legítimas simpatías, en el historiador deben campea la mesura, la tolerancia, el esfuerzo por entender la visión del otro y la oferta para un diálogo cultural y espiritual. Por ello trato de deshacer tópicos manidos, leyendas y lugares comunes, inexactos todos, cuando no malintencionados, efecto las más de las veces de pura ignorancia, difundidos tanto por los apologetas como por los detractores de la Iglesia.

Compendio, manual o síntesis

Este libro no es propiamente de análisis, sino de síntesis; no es exhaustivo, ni puede serlo, pues es una historia breve, un compendio, que como manual sirva a los estudiantes y como ensayo a los estudiosos.

He tratado de hacer una síntesis de nuestra historia eclesiástica:

- para conocer y meditar sobre nuestro pasado religioso,
- que ayude a los creyentes a reflexionar sobre su propia fe y
- contribuya a crear una visión más completa de la historia de España.

Porque la historia de la Iglesia:

- es una historia de todos,
- recoge los ideales de muchos españoles y

— recuerda sus múltiples iniciativas en beneficio de la sociedad.

Para nadie es una novedad que la historia de España se confunde en buena medida con la historia religiosa si se entiende este adjetivo en su acepción más amplia. Para entender la historia de España es necesario conocer y comprender la historia de la Iglesia; hay que estudiarla más. Pero la *historia eclesiástica* requiere el conocimiento de la *historia civil*.

Intento contar una historia por lo demás bastante conocida ya en sus rasgos generales. Los especialistas encontrarán matizaciones y opiniones que les seguirán ayudando en sus reflexiones, y a los no iniciados puede servirles para no perderse dentro de la intrincada selva que son hoy los estudios que tienen como objeto central la historia de la Iglesia en España.

Le he dado carácter de alta divulgación, omitiendo notas a pie de página, pero añadiendo una concisa bibliografía para los que quieran saber más sobre los grandes temas.

Deseo llenar un vacío, porque la historia eclesiástica es la gran ausente en algunas historias generales, cuando no ha quedado sometida a interpretaciones tendenciosas de uno u otro signo. Por ello, trato de romper ese aislamiento y esa desconexión y, a la vez, confirmar que la clave religiosa es tan imprescindible para conocer nuestro pasado, como lo son la política, económica, social y cultural. Ninguna de ellas puede funcionar por separado, porque todas están relacionadas entre sí.

El factor católico y el tema religioso no han recibido la atención que merecen por parte de la historiografía reciente; es más, podría decirse que la Iglesia realmente no existe tanto en obras individuales como colectivas de relevancia. La constatación de la mezquindad de los historiadores con la Iglesia podría conducir a consideraciones sobre la todavía insuficiente normalización de la historia de la Iglesia dentro del panorama de la historiografía profesional española. Una institución como la eclesiástica, de una importancia central por nadie negada en la historia de España, termina luego resultando, casi siempre, marginal cuando se trata de abordar la realidad multifacética de cualquier acontecimiento histórico.

Deseo que la reflexión sobre pasadas incomprensiones nos empuje hacia posturas de integración y diálogo. No siempre fue constante la negativa de la Iglesia a toda innovación en el campo sociopolítico, pero no hay que ignorar las obsesiones y desmesuras de los contrarios. Esta historia es fundamentalmente ideológica y doctrinal, y no agota, por tanto, el rico contenido de la acción desarrollada por la Iglesia, sobre todo en los campos

educativo y benéfico-asistencial. No todo se redujo a oposición verbal a lo largo de la historia de España, pues la Iglesia estuvo en la vanguardia de una «acción constructiva», llevada a cabo desde la antigüedad en la conservación y difusión de la cultura grecorromana y, en tiempos más recientes, en la práctica de la enseñanza o en escritos pedagógicos, donde, más que una guerra directa contra la laicidad, se procuraba la afirmación positiva del carácter católico de la enseñanza con sentido de colaboración a una obra común.

Falta serenidad y algo de humildad

Me gusta repetir que les falta a determinados historiadores serenidad y quizá algo de humildad para admitir que quizá las cosas no fueron como ellos las piensan o las entienden. Parece increíble que unos mismos hechos puedan ser interpretados de maneras a veces no sólo tan distintas, sino tan contradictorias, y que sean tan diversamente estimados por quienes pretenden examinarlos solamente con la ecuánime objetividad de la crítica histórica. No se trata de juzgar unos hechos haciéndolo desde la perspectiva actual, sino de explicarlos, ateniéndonos de una manera muy estricta a lo que es cometido de un historiador.

En suma, si hay que hacer una buena y verdadera historia hay que situarse asépticamente, sin prejuicios en pro ni en contra de nada ni de nadie, analizando los hechos con rigor y desde luego pensando que los acontecimientos más cercanos a nosotros son muy difíciles de juzgar. En estos errores suelen caer quienes abordan el tema de la Iglesia sin entender lo que es el hecho religioso. Y lo que es más grave todavía, parten:

- de unos presupuestos en la concepción de la naturaleza de esta institución y de su misión social;
- de las relaciones entre la Iglesia y el Estado;
- de la contribución de la Iglesia a la sociedad española en el proceso de modernización;
- de las relaciones internas entre los distintos «estamentos» dentro de la Iglesia;
- de la función económica y social del dinero;
- y del análisis del contexto social y cultural en el que se desarrolla la vida institucional de la comunidad católica, bastante más discutibles de lo que a simple vista parece o aparece.

Son todavía muchos lo que pretenden —como los trasnochados liberales del XIX y también los neoliberales del XX, que a duras penas ocultan un anticlericalismo agresivo—, que la Iglesia

se limite a desempeñar un papel puramente espiritual y vagamente filantrópico, en el cual la religión sea «pura, pacífica, perfecta», y no esa conciencia crítica de la sociedad, de los gobiernos y de las instituciones, que habla contracorriente y molesta a cuantos no piensan como ella. Por ello, hay que desacreditarla para que se calle y, si habla, hay que hacer lo posible para que su voz no se escuche.

El carácter público de la religión es el que nos posibilita realizar el estudio de las relaciones de ésta con la sociedad civil. Para comprender adecuadamente el tipo de relaciones existentes entre política y religión católica en la actualidad de España es necesario partir del estudio de esta cuestión en épocas anteriores.

Es evidente el proceso creciente de secularización que la religión ha tenido en España —como en todo el mundo— a lo largo de los últimos doscientos años. Pero esta tendencia ascendente refleja que, pese a todo, la Iglesia, y lo que ella asocia, siguen constituyendo la mayor fuerza de influjo espiritual del país, sin que ninguna otra de carácter político, sindical o profesional pueda acercársele ni de lejos. La prueba está en que cuando la Iglesia habla sobre temas que afectan directamente a la vida sociopolítica del país las reacciones son inmediatas, a favor o en contra, por parte de las fuerzas y entidades públicas. Lo cual significa que no es la Iglesia algo del pasado, sino una realidad viva, presente y operante con renovado vigor y con nuevos métodos en los albores del Tercer Milenio. Esta circunstancia motiva a su vez dos consideraciones de distinto signo:

— por una parte, suscita la imagen del elefante viejo que se resiste a morir;

— por otra, sin que se pueda evitar el peso de la historia del cristianismo a lo largo de tantos siglos, hay fundamento para pensar que nos hallamos ante una situación ciertamente grave, pero de carácter, si se quiere, macrocointegral, que permite la optimista previsión de que de una u otra forma las cosas cambiarán. Nuestra consideración se apoya en la sensación de perennidad que infunde la Iglesia tras dos mil años de historia.

La Iglesia supo convivir con España

La vida española ha estado penetrada por la idea religiosa prácticamente desde los comienzos de la era cristiana hasta tiempos muy recientes. La historia de España se concebía en función de los valores religiosos, ya que la vida de cada persona estaba tute-

lada por la Iglesia desde el nacimiento hasta la muerte. Toda la vida social —tanto individual como colectiva— estaba controlada por la Iglesia, que se ocupaba de la enseñanza y de la beneficencia, tareas a las que el Estado no se dedicó de lleno hasta hace pocas décadas; y también de la asistencia a presos y cautivos, suavizando el régimen penitenciario con su atención espiritual. Junto a esto hay que señalar también el movimiento misionero, que estuvo siempre presente, si bien tomó formas distintas según las épocas y los lugares que se evangelizaban. Y esto lo hicieron fundamentalmente los religiosos, mientras que el clero llamado diocesano o secular tuvo una gran tradición popular, porque en su inmensa mayoría procedía del pueblo, de las clases sociales media y baja, ya que fueron muy escasas las vocaciones sacerdotales procedentes de la nobleza o de la aristocracia. Por eso, en la tradición española el cura estuvo muy cerca del pueblo y éste acudía a él con confianza. Precisamente por este acercamiento, popularismo o paternalismo que a veces se manifestaba en el clero, éste se indispuso con los poderosos, las autoridades, los ricos y los nobles. Los sacerdotes estuvieron muy cerca de los que sufrieron las grandes catástrofes: epidemias, plagas, inundaciones, terremotos, etc.

Pero junto a esta aceptación generalizada de la clerecía, no faltaron por parte de algunos sectores populares rechazos más o menos vistosos, como fueron las manifestaciones anticlericales, que denunciaban y condenaban los excesos del clero, sus defectos humanos y privilegios económicos, que consistían en exenciones tributarias y acaparamiento de propiedades, que no eran tanto de personas cuanto de instituciones, como las órdenes religiosas. Ésta fue una constante, pues las comunidades adquirirían bienes que luego quedaban exentos y aumentaban la propiedad amortizada, recayendo la carga adicional sobre los seculares. También se le reprochaba al clero su bajo nivel moral, debido a la precipitación con que eran ordenados algunos candidatos al sacerdocio. A pesar de estos casos, más bien aislados, el clero siguió siendo respetado.

Más historia y menos ideología

No hay investigación sin repensamientos desvinculados, sin embargo, de finalidades políticas, porque la verdad es la gran enemiga de la propaganda. Hay que hacer una reflexión articulada sobre el binomio *revisión* (entendida como parte esencial de la investigación histórica) y *revisiónismo* (entendido como práctica

ideológica, palabra en realidad muy comprometida) para verificar cómo y en qué medida durante las últimas décadas los temas más importantes de la historia de España han sido objeto tanto de una revisión histórica, como, a veces, de una instrumentalización ideológica.

Revisión y revisionismo aparentemente parecen términos semejantes y, en cambio, un abismo ideológico los separa. El concepto de *revisiónismo* tiene una larga historia, pero en sustancia, hasta mediados del siglo XX se refería solamente a las relaciones internacionales (después de la primera guerra mundial este epíteto se refería a los que querían poner en discusión los términos del Tratado de Paz) o al ámbito de la ortodoxia comunista (el socialdemócrata alemán Eduard Bernstein a finales del siglo XIX fue definido revisionista porque había excluido el derrumbamiento catastrófico del capitalismo profetizado por Marx). Desde entonces, sin embargo, el término emigró hasta el ámbito historiográfico. Hoy muchas cuestiones, que hasta hace pocos años habrían sido objeto de anatema por parte de sectores de la historiografía «canónica», están siendo discutidas animadamente, pero sin poner vallas insalvables. Nos dirigimos hacia la época de la *revisión*, es decir, de la práctica historiográfica seria, que valora y revisa los resultados de las investigaciones precedentes sin espíritu de parte. Si la historia deja de ser guerra ideológica, todos saldremos ganando y acabaremos por quitar una arma a los políticos sin escrúpulos.

En nombre del revisionismo, algunos han querido negar la existencia histórica del holocausto nazi, como en España se ha pretendido ocultar la persecución religiosa de 1936 mezclándola, confundiéndola o justificándola con la guerra civil. En estos casos, no solamente se han superado las fronteras de la credibilidad historiográfica sino también las de la decencia y de la conciencia civil. Para todos los otros, es decir para los que quieren confrontarse sobre las bases de una seria y argumentada investigación, el deseo es que prevalezca una predisposición a la libertad que vive también de heterodoxia y de ironía. En efecto, el conformismo, que es el verdadero enemigo de cualquier espíritu libre y quizá la tendencia de muchos intelectuales —y presuntos tales— que aceptan perezosamente los «cánones» impuestos por una ideología determinada, ha sido decisivo para que tanto el fascismo como el marxismo echaran sus raíces. Existe pues una urgencia de *revisión* a la que los historiadores somos particularmente sensibles, visto que no hay verdadera investigación histórica sin el incesante repensamiento basado en el acceso libre a las fuentes, independencia de juicio y fantasía interpretativa,

pero que se refiere también a todos aquellos que viven la propia ciudadanía y el propio trabajo como algo más que un inexpugnable fortín de derechos adquiridos. Hechos y personajes que en el pasado parecían de una forma o los condenábamos por malos, ahora de repente aparecen como buenos.

I. HISPANIA CRISTIANA

Síntesis del período

Ningún tema de la historia de España es tan oscuro como el que se refiere a los orígenes del cristianismo, ni ha sido contaminado con tantas fábulas y leyendas, pues no hay realmente muchas noticias acerca de los progresos que hasta el siglo II hizo en nuestra Península, si bien, a partir del siglo IV los datos son muy abundantes y contrastan con la pobreza de los tres anteriores.

Las teorías defendidas con más fuerza sobre los orígenes del cristianismo hispánico son dos. La primera, que sostiene la procedencia africana, se apoya en el arte paleocristiano y está corroborada por numerosos estudios, mientras que otros autores refutan esta hipótesis, señalando el origen directo desde Oriente a través de Italia. El estudio de la cristianización de Hispania sigue siendo un oscuro capítulo de la historia y una controvertida cuestión, si bien el fenómeno de la presencia del cristianismo aparece intrínsecamente unido a las vías de comunicación, pues llegó inicialmente a poblaciones hasta las que llegaban las calzadas y caminos principales, porque cuando se introdujo el cristianismo en Hispania existía ya una red de comunicaciones más o menos amplia según el grado de romanización de cada zona. Las vías de comunicación eran, a un tiempo, consecuencia y causa del poblamiento, y relacionaban entre sí los lugares de interés estratégico, político o económico, facilitando con su trazado el asentamiento de nuevos establecimientos. La red viaria sirvió a los romanos para relacionar a unos pueblos con otros, facilitar el comercio, el desplazamiento del ejército y los funcionarios de la administración. Y también el cristianismo se difundió de este modo, porque lo único cierto es que estaba bien implantado en las ciudades romanizadas antes del siglo III, y que lo trajo Roma

hasta nuestra Península por los valles del sur y el Mediterráneo y se extendió a través de las vías de comunicación creadas por los emperadores, llegando en poco tiempo hasta los últimos confines conocidos de la tierra, es decir, la zona atlántica de nuestra Península.

Progresivamente fue adaptándose a las diferentes realidades locales a medida que se eclipsaba el poder de Roma y se desintegraba la estructura del Imperio, provocando el nacimiento de una entidad cultural nueva en la que hunde sus raíces la actual sociedad europea. El cristianismo alcanzó gran difusión en Hispania en las postrimerías del Imperio y su organización eclesiástica adquirió mayor desarrollo a partir del siglo iv.

Dejando de lado tradiciones arraigadas en la piedad popular, pero no documentadas, así como el dudoso viaje de san Pablo a España, la historia eclesiástica hispana comienza con los datos de san Ireneo y Tertuliano sobre la existencia de iglesias en nuestras tierras, y con la carta sinodal de san Cipriano y otros 36 obispos, del tiempo del papa Esteban (254-257), en la que habla de comunidades cristianas en León, Astorga, Mérida y Zaragoza, y alude a otros obispos, si bien nada sabemos de ellos ni de un escritor cristiano de relieve en este período.

Las persecuciones de los emperadores tuvieron raíces políticas, pues los cristianos negaban el culto a Roma y a sus símbolos. Por ello quisieron acabar con aquel culto extraño, con una mentalidad universalista contraria a las tradiciones de Roma.

Muchos mártires de aquellos tiempos consiguieron perenne celebridad después de que Constantino devolviera la paz a la Iglesia.

Prisciliano fue el primer heresiarca de lo que hoy llamamos España y su movimiento religioso ejerció gran influjo en la Iglesia, pues se presentó como reformador y ortodoxo. Su herejía, difundida en el siglo iv, condenó el matrimonio, negó la resurrección de la carne y se entregó a prácticas desusadas por la Iglesia. Fue condenado por el Concilio de Braga en 563.

Derrumbado el Imperio romano, la Iglesia conservó las esencias de la cultura latina, sustituyendo a las legiones y a los emperadores en la empresa de la romanización.

«Partiré para España»

Como hace años que deseo visitaros, confío que al fin, de paso para España, se logre mi deseo... cumplida esta misión partiré para España, pasando por vuestra ciudad.

SAN PABLO, *Rom. 15, 24.28*

Antes de ofrecer los datos que conocemos sobre los orígenes históricos y el primer desarrollo de la Iglesia en España, debemos revisar nuestros propios conceptos sobre ambas realidades —Iglesia y España—, pues son muchos los siglos que nos separan de aquellos momentos iniciales, y falsearíamos su historia si pretendiésemos construir la imagen del pasado sobre la base de nuestros conceptos o imágenes actuales. Como ha escrito Manuel Sotomayor en las consideraciones introductorias de la *Historia de la Iglesia en España* (Madrid, BAC, 1979): «El uso constante de una misma expresión a través de los tiempos parece invitarnos a considerar el concepto expresado como algo unívoco e invariable; la historia precisamente nos enseña que no es así; con una misma palabra se significa, a lo largo de la historia, realidades notablemente diversas en muchas de sus determinaciones, y con frecuencia, de sus realidades diferentes.»

Para nosotros el concepto *Iglesia* es fruto de muchos siglos de historia y lleva consigo una serie de determinaciones imposibles de aplicar a la misma realidad de los primeros siglos, pues responde a la de una sociedad rígidamente estructurada, fuertemente jerarquizada, gobernada con directa y frecuente intervención desde Roma y de una universalidad culturalmente uniforme. Tales características son propias de la Iglesia occidental hoy, pero los rasgos de la Iglesia universal fueron muy diferentes en los primeros siglos, lo mismo que lo fueron su forma de propagación y expansión. De una actividad propiamente «misional» en los primeros tiempos, sobre todo impulsada por san Pablo, se pasó a la creación y consolidación de las primeras comunidades cristianas. El cristianismo pudo difundirse en los primeros siglos gracias:

— a las persecuciones, que con sus procesos y condenas, producían gran impacto público;

— a la natural curiosidad de toda la población del Imperio hacia cualquier nueva religión que pudiera ofrecer remedio a sus problemas,

— y al nuevo sentido religioso que dominaba en el Bajo Imperio, con un nuevo concepto de Dios y de la importancia del «más allá».

Cuando el cristianismo comenzó a difundirse en el Imperio tuvo que convivir con las otras religiones, tanto la oficial romana, como las orientales importadas, pues ninguna de ellas exigía a sus fieles que dejaran de rendir culto a sus dioses.

La evangelización hispánica se realizó durante los tres primeros siglos de la Iglesia siguiendo aproximadamente las grandes vías comerciales y de comunicación que unían los principales centros peninsulares. Al ser promulgado el Edicto de Milán (313), y pese a las persecuciones, el cristianismo estaba extendido por las zonas más romanizadas del Imperio y la Iglesia mostraba durante los siglos II y IV una actitud cada vez más contraria hacia la religión pagana, mientras que en el siglo III hubo una participación cada vez más activa de los fieles cristianos en la vida pública, constatándose cada vez mayores fricciones con la sociedad pagana.

Tres tradiciones antiguas han atribuido orígenes apostólicos al cristianismo en la Hispania romana:

1. La predicación evangélica de Santiago el Mayor, relacionada con el relato de la posterior traslación del cuerpo del apóstol a Galicia, tras su martirio en Jerusalén, hacia el año 44.
2. La presencia del apóstol san Pablo.
3. Los llamados «varones apostólicos».

Pero algunos historiadores prescinden de estas tradiciones diciendo que no tienen fundamento alguno y por ello la crítica más elemental no las puede admitir. Sin embargo, hay que precisar los datos y, si bien es cierto que no consta la venida de los dos apóstoles, la cuestión no puede ser liquidada sin más, ya que testimonios, como la carta de san Clemente a los Corintios y el fragmento de Muratori, refuerzan la hipótesis. La mencionada carta fue escrita hacia el año 95, es decir apenas tres décadas después del hipotético viaje paulino, y al recordar las tareas del apóstol precisa que «llegó hasta el extremo de Occidente», expresión que designa sin lugar a dudas la península Ibérica. Y cien años más tarde los fragmentos muratorianos vuelven a mencionar el «viaje de Pablo, desde la Urbe a España». Estos dos testimonios afirmativos, provenientes de la propia Roma, parecen el eco de una tradición conservada en la Iglesia de la capital del Imperio, de donde Pablo hubo de partir hacia nuestra Península, tradición digna, según todos los indicios, aunque no hay pruebas fehacientes de que realmente visitó España. Lo cierto es que hacia el año 57 el apóstol san Pablo abandonó la ciudad de Éfeso para

trasladarse a Macedonia y Grecia y, al llegar a Corinto, redactó su carta a la Iglesia de Roma, que personalmente no conocía, y en ella les comunicó a los romanos su intención de visitar la capital de Imperio antes de emprender su viaje apostólico a España (*Rom 15, 24*). Que tuvo esta intención está claro en *Rom. 15, 24.28*; pero sus planes quedaron truncados por el arresto en Jerusalén. Después llegó a Roma como procesado que había apelado al César (*Hch. 21,31-28,31*).

Más difícil de sostener es lo referente a Santiago, que no pudo venir a España porque fue martirizado en Jerusalén en el 44, antes de la dispersión de los apóstoles. Esta tradición fue muy criticada en el siglo XIX, porque sobre ella guardaron silencio durante muchos siglos las fuentes hispanas, cuando lo lógico es que hubiesen hablado de ella. Con todo, se trata de una tradición que dejó una huella muy profunda en la posterior historia cristiana de España.

En cambio no parece tener fundamento alguno la tradición de los varones apostólicos, que apareció en el siglo VIII.

En el siglo II, san Ireneo nos da noticias de las cristiandades existentes en las provincias de España en su obra *Contra los herejes* (1, 10, 2), escrita entre los años 182-188. Éste es el documento histórico más antiguo que menciona la presencia de cristianos en Iberia, aunque se trata solamente de una alusión genérica a las iglesias establecidas en ella. Lo cual demuestra que el cristianismo se había extendido en el curso del siglo II gracias al impulso misionero de la Iglesia primitiva, a la que se le abrían nuevos horizontes en España, que era el territorio más occidental del Imperio romano. Tan genérico como san Ireneo es Tertuliano, quien habla de la extensión del cristianismo hasta todas «las fronteras de las Hispanias». La frase de san Ireneo «ni las iglesias fundadas en Germania creen de otra manera o transmiten otras cosas que las que están en los países ibéricos o entre los celtas...», nos dice muy poco dado su contexto retórico, y las expresiones igualmente retóricas de Tertuliano dan a entender sólo que sabe que el cristianismo ha entrado más en Hispania que en Mauritania.

Tampoco tenemos muchas noticias sobre los progresos que en el siglo III hizo la expansión cristiana en Hispania. Algunos datos nos los proporciona san Cipriano (*Ep. 67*), quien habla de la existencia en diversos lugares de España de iglesias episcopalmente organizadas en la primera mitad del siglo III, de las que sólo nombra cuatro: Astorga, León, Mérida y Zaragoza. Además dice que los obispos se reunían en concilios, alaba la firmeza del clero y de los fieles contra quienes reniegan de la fe, condena a

cuantos «comunican temerariamente» con los inculpados y anima a los que se mantienen fieles en la ortodoxia. Puede deducirse cierta vinculación de la cristiandad española con Roma del hecho de que uno de estos obispos apeló a ella contra la sentencia del concilio y de que con la capital de la cristiandad se mantuvo desde el principio una fuerte comunión intereclesial. También por las actas de los mártires conocemos la existencia de grupos cristianos, aparte de las ciudades ya citadas, en Tarragona, Córdoba, Calahorra, Compluto (Alcalá de Henares), Sagunto y Astigis (Bética).

Entre el siglo III y el IV el cristianismo ascendió por las principales vías del eje del Ebro. Así, por ejemplo, enmarcada en esta arteria se relaciona la temprana cristianización de algunas zonas asturianas en el siglo IV con la existencia de núcleos mineros.

«A cada golpe de granito brotaban nuevos mártires»

Quiero, oh Roma, anatematizar a tus ídolos,
consagrar un poema a los mártires
y cantar la gloria de los apóstoles.

PRUDENCIO

Los testimonios literarios de san Ireneo, Tertuliano y san Cipriano no son obras históricas, sino teológicas y apologéticas, sin embargo, documentan que el cristianismo se había extendido por la península Ibérica en el siglo II. Junto a estos testimonios, tenemos también las actas del martirio del anciano obispo de Tarragona, Fructuoso, y de los diáconos Augurio y Eulogio, condenados a ser quemados vivos durante la persecución de Valeriano en el 258. Más tarde tendremos los testimonios de los mártires del siglo III, como el centurión Marcelo e incluso, antes que él, poseemos noticias de Félix de Zaragoza, definido por san Cipriano «hombre de fe y defensor de la verdad».

Prescindiendo de tradiciones, leyendas o hechos inciertos sobre la primera predicación del cristianismo en España, lo cierto es que al finalizar el siglo III en muchas provincias del Asia Menor los cristianos eran mayoría y, concretamente, Armenia prácticamente era toda cristiana. En otros lugares del imperio la proporción era menor, pero España —lo mismo que Macedonia, Acaya, Tracia y la Francia meridional— contaba con numerosos cristianos. Las relaciones entre ellos y las autoridades eran bue-

nas, el culto ya no se celebraba en casas privadas sino en basílicas, algunas de ellas grandes y hermosas; incluso algunos cristianos ejercían cargos públicos y el propio emperador Diocleciano les estimaba y les dispensaba de asistir a los sacrificios públicos paganos. Sin embargo, dificultades internas y externas de su imperio le obligaron a cambiar de conducta. Por ello, inició un rápido y sangriento proceso persecutorio que comenzó con eliminar a muchos soldados cristianos de sus ejércitos, entre ellos el centurión Marcelo, martirizado a finales del siglo III porque no quiso militar en otro ejército que en el de Jesucristo. Según una tradición carente de fundamento histórico este centurión pertenecía a la Legio VII Gemina y algunos sitúan su arresto en León.

De principios del siglo IV son tres edictos de persecución general:

— el primero, en el año 303, limitado a destruir templos y libros sagrados con privación de cargos y dignidades a los cristianos;

— el segundo, dirigido contra los obispos, que debían ser encarcelados,

— y el tercero, en el 304, contra todos aquellos que ya estaban presos, obligándoles a sacrificar a los dioses bajo pena de muerte.

Fue entonces cuando se desencadenó la persecución universal, la más violenta de todas y la que mayor número de mártires produjo, porque los cristianos habían crecido sensiblemente en todo el imperio y, por consiguiente, en las provincias romanas de la península Ibérica, que estaba bajo la jurisdicción de Maximiano Hérculeo, quien abdicaría en el 305, lo mismo que Diocleciano. En esta persecución hubo muchos mártires de los que no poseemos apenas datos ni, en la mayoría de los casos, apenas conocemos el nombre. En siglos posteriores aparecieron las «pasiones» o actas que nos transmiten relatos de sus martirios, aunque muchos no tienen fundamento alguno y pertenecen al género literario novelesco y apologético, escrito para excitar la piedad y devociones populares.

En este contexto histórico debemos situar los martirios de las sevillanas Justa y Rufina, dos vendedoras de cerámica popular, cuyas reliquias fueron recogidas y sepultadas con veneración y cuyo culto se extendió por la Bética, como confirman los testimonios epigráficos y litúrgicos, aunque son del siglo VII. Desde fines del siglo IV existía en Zaragoza una basílica en honor de los 18 mártires de dicha ciudad, que una tradición sin fundamento calificó a partir del siglo VII de «innumerables», y a los que Pru-

dencio dedicó un himno, así como a los santos Emeterio y Celedonio, de Calahorra, donde parece que murieron, aunque al poeta no le constaba documento alguno escrito de su martirio. Prudencio, que vivió entre el 348 y el 405, afirma en su *Peristephanon* que el paganismo de los vascones, desde Calahorra hasta el Pirineo, era cosa del pasado, pudiéndose constatar la rápida evolución de la comunidad cristiana en la ciudad. Con las salvedades que merece un texto de estas características, concluyen algunos autores que el cristianismo habría alcanzado una amplia difusión en las tierras vasconas, aunque ciertamente existían zonas menos cristianizadas, donde apenas se habría introducido el Evangelio, mientras que otros no dudan en adscribir a la época de Prudencio la extensión del culto a los mártires de Calahorra, confirmando la existencia de una importante comunidad cristiana que contaba con un baptisterio.

Prudencio nombra también a san Félix en Gerona, considerado como gloria de dicha ciudad, que le dedicó culto desde tiempos remotos. Y lo mismo ocurrió con san Cucufate en Barcelona y con san Acisclo en Córdoba, junto con otros mártires de la misma ciudad, así como con los santos Justo y Pastor, niños de Alcalá de Henares, y santa Eulalia, una niña de doce años, en Mérida.

Más universal fue Vicente, diácono del obispo de Caesaraugusta, Valero, considerado como el protomártir hispano, pues gozó de veneración universal aun fuera del reino de los godos. Ambos fueron conducidos a Valencia probablemente en el 304, y allí fueron juzgados y condenados según las leyes del imperio, que obligaban a sacrificar a las divinidades oficiales y, en concreto, a la persona divinizada del emperador. Quienes se negaban eran condenados a muerte y ésta fue la suerte que tocó al diácono, mientras que al obispo, anciano y enfermo, se le conmutó la pena capital por el exilio. No se conservan las actas del proceso, pero existen testimonios posteriores irrefutables, que debemos considerar rigurosamente históricos porque ofrecen todas las garantías. Recientes intervenciones realizadas en el lugar de su martirio, próximo a la catedral valentina, han puesto al descubierto un edificio de planta de cruz griega, fechado en el Bajo Imperio, que se interpreta como un edificio vinculado a la memoria de san Vicente, construido en el lugar donde fue encarcelado y martirizado y donde se ubicó también el conjunto episcopal valentino de la antigüedad tardía. La ciudad de Valencia estaba situada a principios del siglo IV en la provincia civil Tarraconense. Ello determinó que el mártir de Zaragoza fuera juzgado y ejecutado en Valencia, por pertenecer ambas ciudades a la misma provincia, ya que la jurisdicción de Daciano, que lo juz-

gó y condenó, se circunscribía a este territorio provincial, bien fuera juez delegado, a lo que parece, o, a lo sumo, gobernador de la provincia. El traslado de los restos mortales de Vicente desde su primera sepultura en un lugar del litoral mediterráneo o quizá de la región pantanosa cercana a Valencia —que algunos autores sitúan en las inmediaciones de Cullera— a otro, donde se le erigió un modesto mausoleo, debió fomentar el crecimiento de la primera comunidad cristiana valenciana y atraer a peregrinos que deseaban venerar sus reliquias y visitar los lugares santificados por uno de los mártires más conocidos de la última persecución del Imperio romano.

San Vicente Mártir tuvo gran relevancia en el mundo tardoantiguo, al igual que el romano Lorenzo y el galo Mauricio. Su culto alcanzó en poco tiempo gran difusión en todo el Occidente, siendo el único santo hispano cuya fiesta se incorporó a la liturgia católica universal. La fuente más cercana a su vida son unas actas de su martirio redactadas en la segunda mitad del siglo IV y en ellas se basa el poema que le dedicó Prudencio, a principios del siglo V, en el que se relata la valentía del mártir. Una muestra de su fama es que en la ciudad de Hipona, de la que era obispo san Agustín, el texto litúrgico de la misa del 22 de enero era la pasión del diácono, a quien el hijo de santa Mónica dedicó cinco sermones.

Prudencio resumió en esta frase el testimonio de fe de los primeros cristianos: «A cada golpe de granito brotaban nuevos mártires.»

«Christus magis»

La fecunda tierra ibera es gloriosa en todo el mundo
 [por esta corona.
 El mismo lugar que recibió hospitalario y puro
 [los santos cuerpos,
 fue juzgado por Dios digno de guardar sus huesos.

PRUDENCIO

Diocleciano estableció en el 297 una nueva división provincial de Hispania, que permaneció inalterada hasta la dominación árabe. Sobre ella se organizó la Iglesia, respetando las circunscripciones del imperio, para instaurar y consolidar las provincias eclesiásticas. De este modo, la antigua provincia romana Citerior quedó dividida en dos, la Cartaginense y la Tarraconense, con capitales respectivamente en Cartagena y Tarragona.

La arqueología proporciona datos seguros que avalan las hipótesis sobre la consistencia de las primitivas comunidades cristianas hispanas. Los hallazgos de algunos objetos de cerámica de uso doméstico, con símbolos cristianos grabados, en concreto el anagrama de Cristo y también la cruz, así como muchos platos con decoraciones parecidas, demuestran que dichos objetos se fabricaban porque existía una buena demanda y ésta no debía de ser sólo por razones artísticas sino por su simbología religiosa, que correspondía a la religiosidad de quien los producía o los usaba. Así tenemos la inscripción a la ilerdense Atilia Valeriana, conservada en el Museo Paleocristiano de Tarragona; la cruz monogramática de Buniel, expuesta en el Museo Arqueológico Provincial de Burgos; el sarcófago paleocristiano procedente de San Justo de la Vega (Astorga), depositado en el Museo Arqueológico Nacional, que representa escenas bíblicas y evangélicas y es de la etapa preconstantiniana, entre el 305 y el 312; la representación de un crismón en el mosaico de la villa romana de Prado (Valladolid) y el sarcófago de Quintanabureba (Burgos) con escenas también bíblicas. En la región levantina está un fragmento de sarcófago de época constantiniana encontrado en Denia, que se conserva en el Museo Provincial de Bellas Artes de Valencia. En él aparecen dos figuras, una de hombre en actitud de veneración y otra de mujer, orante, que unos identifican con la Virgen, otros dicen que es símbolo de la Iglesia y no faltan quienes le atribuyen diversos significados. El sarcófago de la pasión, llamado de San Vicente Mártir, que reproduce el sufrimiento de Cristo y su resurrección, probablemente de la segunda mitad del siglo IV, es otra pieza de gran valor, lo mismo que la pátera de vidrio con crismón, de Santa Pola, del siglo V, conservada en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid. De finales del siglo V o principios del VI son el sepulcro de Severina, mosaico sepulcral encontrado en Denia en 1878 y conservado ahora en el Museo Provincial de Bellas Artes de Valencia, y una inscripción litúrgica fragmentaria también de Denia, que alude a unas reliquias de santos.

Otros testimonios son la inscripción *Christus magis* incrustada en una ara romana conservada en el Museo Provincial de Bellas Artes de Valencia; el gráfico de cerámica de Fontcalent, custodiado en el Museo Arqueológico Provincial de Alicante, en el que aparece un motivo que puede ser una estilización de palmera o del árbol de la vida, figura de Cristo, y las dos inscripciones del obispo Justiniano, una perdida en su original, pero reproducida en copia segura en un manuscrito del siglo VIII, y otra conservada en el Museo Provincial de Bellas Artes de Va-

lencia. Estos textos son muy importantes, sobre todo el primero, para conocer la organización eclesiástica hispana del siglo VI y para aclarar puntos oscuros de la topografía del martirio de san Vicente.

Concilio de Elvira

Ha parecido que no debe haber pinturas en las iglesias, con el fin de que no se pinte en las paredes lo que se venera y adora.

Concilio de Elvira, can. 36

Mucho más importantes para conocer la organización de la Iglesia hispana son las actas del concilio celebrado, poco antes de la paz de la Iglesia, en la ciudad de Elvira (Granada), donde llegaron a estar reunidos representantes de 32 comunidades cristianas, entre los que estaban los obispos de 23 iglesias de la provincia Bética, otros de la Tarraconense, 8 de los territorios limítrofes de la Bética y dos de la provincia Lusitania. Al celebrarse en la Bética no es sorprendente que 23 de los participantes fueran de esa provincia; pero también hay que contar con que era la provincia con mayor población cristiana, así como la más romanizada. Sus actas son las más antiguas y auténticas que se han conservado en toda la Iglesia universal de un concilio disciplinar. Sobre la fecha de su celebración no se ponen de acuerdo los historiadores, pues unos calculan que pudo ser en el período de paz que va desde el año 295 hasta el comienzo de la persecución de Diocleciano, en el 303; y otros afirmaban que probablemente se celebró entre el 306 —después de la abdicación de Diocleciano y Maximiano— y el 314, fecha del Concilio de Arlés; mientras que no faltan quienes se inclinan por datarlo entre los años 300 y 302. De la procedencia de los asistentes parece deducirse que la cristianización fue más intensa en el sureste de España, y menos hacia la costa atlántica, al oeste y el noroeste del país. Se le ha calificado impropiamente de concilio nacional porque en él estuvieron representadas las iglesias pertenecientes a las cinco provincias que formaban la Hispania romana, lo cual demuestra que ya entonces había un buen índice de cristianización de las distintas regiones, y también por la amplitud y validez universalista de sus decisiones, entre ellas una resolución que determinó la continencia de los clérigos, convertida más tarde en disciplina general de toda la Iglesia de Occidente. Este concilio no estableció pues el celibato del clero, como

a veces se ha dicho, sino la obligación para los clérigos de guardar perfecta continencia.

Desde principios del siglo IV, poco antes del comienzo de la persecución de Diocleciano, habían empezado a reunirse los obispos hispánicos, pero el Concilio de Elvira tuvo más importancia porque afectó directamente a la disciplina del clero, que era en su mayoría de origen humilde, aunque tenía también algunos miembros de procedencia acomodada, si bien los ricos fueron escasamente escogidos para componer las filas del clero, pues tanto Constantino, como Valentiniano I legislaron en su contra. Este último, dispuso en 364, en vísperas de la celebración del segundo concilio hispánico, que se excluyera absolutamente del servicio de la Iglesia, a los plebeyos ricos. Asimismo, se crearon los tribunales eclesiásticos, siendo eximidos los obispos, por decisión del emperador Constancio (355), de comparecer ante los tribunales civiles. En los concilios, se reunieron los obispos y vicarios representantes de los preladados ausentes, y otros eclesiásticos de rango inferior. Esta composición se mantuvo hasta la época de la monarquía visigoda-católica. También concurrían a los concilios abades y laicos; éstos eran simples fieles escogidos por los obispos.

El contenido de los decretos sinodales de Elvira nos ofrece un buen criterio para profundizar el trabajo misional llevado a cabo hasta entonces en las provincias de Hispania, en las que la vida eclesiástica era realmente escasa, pues abundaban los usos y supersticiones paganos, faltaba mucho espíritu cristiano entre amos y criados, la asistencia a la iglesia era escasa, la conducta del clero era muy deficiente y los pecados sexuales estaban muy difundidos. Todo ello demuestra las carencias del primitivo proceso evangelizador quizá debido a la prisa por introducir el cristianismo para que informara a todos los ámbitos de la vida civil y quizá también para que los cristianos se convirtieran demasiado deprisa.

Del total de ochenta y un cánones que componen este primer concilio, encontramos veinte dirigidos a la mujer y diez más que hacen referencia a ella de forma indirecta o secundaria. Los temas en que se involucra a la mujer presentan claras diferencias respecto a los del varón, pues se ocupan de la muerte de las esclavas, el abandono del marido, los esponsales, los matrimonios, las uniones, el lenocinio, el adulterio, la fornicación, las meretrices, las amantes, las viudas, el infanticidio, la correspondencia y, de modo general, la conducta externa. Mientras que en el plano estrictamente religioso, trata de las vírgenes, las catecúmenas, las infieles, gentiles y judías, y también nos habla de las rela-

ciones clérigo-mujer y mujer-superstición. De todos estos temas, sólo son comunes al varón los referentes a la valoración, en general, de la conducta externa.

El Concilio de Elvira ha sido considerado por algunos como excesivamente rigorista porque condenó la idolatría, el concubinato, el adulterio, la usura, los malos tratos que se daban a los esclavos, el homicidio, los maleficios y las supersticiones, así como el divorcio y, por supuesto, la apostasía. Pero fueron decisiones necesarias y urgentes en momentos en que la Iglesia necesitaba reorganizarse y vigilar sobre el cumplimiento de la disciplina, denunciando y condenando abusos que se habían cometido durante el período persecutorio y para extirpar las costumbres paganas que muchos cristianos seguían teniendo y que les inducían a la apostasía o debilitaban su fe. Fue el concilio que marcó una separación neta entre paganismo y cristianismo y, aunque no ofreció un cuerpo doctrinal y moral orgánico, quizá porque las circunstancias aconsejaban que el paso se diera con cierta gradualidad para evitar rupturas bruscas, sin embargo ofreció elementos esenciales de la vida cristiana que se desarrollarían progresivamente a partir de entonces, insistiendo en la vida sacramental, la liturgia y las costumbres del clero y del pueblo.

Preocupación constante del concilio fue la presencia de herejes, judíos y gentiles y una diferente valoración de los delitos, distinguiéndose entre los más públicos o patentes y aquellos que se realizaban subrepticamente. Los cánones conciliares confirmaron las tendencias de asimilación a cultos y costumbres paganas constatables en las primeras noticias de mediados del siglo III, contrarrestadas aquí con decisiones rigoristas. El concilio procedió con inexorable severidad a la reforma de las costumbres del clero y del pueblo, pero el rigorismo por este tiempo no fue patrimonio exclusivo de la Iglesia hispánica. Unos doce años más tarde, en el Concilio de Arlés (314) participaron un obispo y representantes de otras cinco sedes hispanas.

Osio de Córdoba y el arrianismo

Incluso de España estaba presente aquel hombre renombradísimo entre los numerosos participantes de la asamblea.

EUSEBIO DE CESAREA

Junto con el donatismo, el arrianismo fue la herejía que perturbó la paz de la Iglesia en el siglo IV. Difundida por Arrio, defendía que el Hijo de Dios ha sido creado de la nada; que hubo un tiempo en el que no existía y que es mutable. De este modo negaba rotundamente la divinidad del Hijo y, por consiguiente, de Cristo, pues venía a decir que Jesucristo no es Hijo de Dios, sino una mera criatura, un hijo adoptivo, como nosotros, del Padre. Sin embargo, para la fe cristiana Cristo y el Dios único son los dos puntos fundamentales. España apenas sufrió el contacto de esta herejía, que dio lugar en el siglo IV a una de las mayores crisis que registra la historia de la Iglesia universal. Quizás ello se debió a que ésta afectó sobre todo a la parte oriental del imperio, si bien algunas personalidades importantes de otros lugares se vieran implicadas en contra de ella, y en concreto algunos eclesiásticos de las iglesias hispanas, como fue el caso del obispo Osio de Córdoba (256?-357), una de las figuras más importantes de su tiempo, tanto a nivel hispano como universal, pues había estado presente en el Concilio de Elvira y luego fue confesor de la fe durante la última gran persecución. Consejero de Constantino en temas de política eclesiástica, de la acción pastoral de este obispo en Córdoba se sabe muy poco, aunque tuvo un papel primordial para defender la ortodoxia contra el arrianismo en el Concilio de Nicea (325), el primero de los ecuménicos, en el que fue definido el Símbolo de la fe, con la fórmula que declaraba al Hijo consubstancial al Padre, y condenó el arrianismo, si bien éste no desapareció por completo, pues todavía durante más de medio siglo fue un problema para la Iglesia. Osio actuó como enviado del emperador Constantino, quien vio en la herejía arriana un peligro para la Iglesia y también para el Estado. Pero como fueron también otros quienes difundieron doctrinas peligrosas sobre la Santísima Trinidad, fue necesario celebrar años más tarde un nuevo concilio ecuménico en Constantinopla (381), el segundo de la historia, promovido por el emperador Teodosio y el papa Dámaso, ambos oriundos de España, y en él se promulgó el llamado símbolo niceno-constantinopolitano, el Cre-

do que recitamos los cristianos, es decir la profesión de fe, en que decimos tres expresiones de fe referidas a Jesucristo, directamente dirigidas contra las principales afirmaciones de Arrio:

- engendrado, no creado;
- de la misma naturaleza que el Padre;
- consubstancial (*homoúsios*, en griego) al Padre.

Esta última expresión sería después motivo de encendidas polémicas teológicas.

Expansión del cristianismo

Queremos que todos los pueblos regidos por nuestra clemencia y templanza profesen la religión que el divino apóstol Pedro enseñó a los romanos.

TEODOSIO

Cuando Constantino, hijo de Constancio Cloro y de santa Elena, fue nombrado César agosto, no tardó en imponerse y en disputar el imperio a sus rivales y, una vez afianzado en el poder, mostró su talante liberal y su tolerancia religiosa reconociendo al cristianismo como religión lícita dentro del Estado. Tras vencer a Majencio en la batalla del puente Milvio, dio el famoso edicto de Milán (313), por el que proclamó la libertad de culto y garantizó a los cristianos la plena y libre facultad de practicar su religión, devolviendo a la Iglesia los bienes que tenía confiscados. Constantino tuvo a dos obispos como consejeros: el hispano Osio de Córdoba para las cuestiones dogmáticas y el historiador Eusebio de Cesarea para las concepciones políticas. Su conversión al cristianismo fue decidida en el lecho de muerte por razones personales ante la disgregación del imperio, por lo que decidió incorporar el cristianismo con su mística a la pérdida progresiva de la mística política. Comenzó entonces la era constantiniana, que supuso la expansión cristiana por todo el Occidente romano, y para ello fue necesario incrementar la organización eclesiástica debido al creciente número de cristianos. Hasta entonces los emperadores habían visto a los cristianos como enemigos peligrosos de la seguridad del imperio, mientras que Constantino pensó todo lo contrario y decidió que era mucho mejor aliarse con ellos, habida cuenta de la notable expansión que habían adquirido y del prestigio e influjo social de muchos de ellos. Este cambio radical de actitud por parte de la máxima autoridad del imperio comenzó a ser definida como cesaropapismo, pues Constantino se

convirtió en el garante del cristianismo y en el máximo representante del Dios de los cristianos en la tierra. Una actitud que vincularía estrechamente la Iglesia y el Estado, que se iría reforzando con el paso de los siglos, pero que muy pronto comenzaría a crearle problemas a la misma Iglesia, excesivamente unida y controlada por el poder estatal, del que recibiría a su vez innumerables privilegios y favores. Sin embargo, aunque Constantino se sintió siempre protector nato de la Iglesia, no por ello dejó de someterse a ella en cuestiones estrictamente eclesiásticas, aceptando consejos e invitaciones de su amigo Ambrosio, el obispo de Milán.

En el 380, un año antes del Concilio de Constantinopla, Teodosio, nacido en Coca (Segovia), hombre de fe e hijo de la Iglesia, declaró como oficial del Estado la religión católica y de este modo comenzó una larga historia de confesionalidad estatal, a la vez que puso las bases de un entendimiento entre ambas potestades, que consolidarían en la Edad Media Carlomagno y otros emperadores. Teodosio fue además una figura fundamental para la cristianización, pues cimentó un nuevo orden en el Imperio, integrando a herejes, paganos y «bárbaros» y, en contra de lo que siempre se ha dicho, fue él y no Constantino quien cristianizó al imperio, no sólo porque declaró al cristianismo religión oficial del Estado, sino también porque integró a los obispos en el aparato estatal para reforzar y salvaguardar éste, aun comprometiéndolo con el Estado mismo. Después de haber adoptado medidas frente a los godos, que fueron el primer obstáculo contra su política de unidad, dedicó sus esfuerzos a las cuestiones estrictamente religiosas tomando decisiones contra los herejes, paganos y apóstatas, y dando lugar a un cambio de situación, pues así como el cristianismo había sido perseguido por considerarse legalmente una religión ilícita, a partir de Teodosio se aplicó el mismo *status* a los cultos tradicionales, convertidos en una superstición que debía ser extirpada de la nueva sociedad cristiana, es decir, del nuevo Estado que Teodosio quiso realizar como soberano cristiano. Él fue el último emperador occidental en el trono de la parte oriental y también el último que reinó sobre todo el territorio occidental. A pesar de su indiscutida fe cristiana, no renegó de la teoría y práctica de la monarquía sagrada tradicional elaborada por Eusebio de Cesarea, en virtud de la cual el emperador actuaba como representante de la Divinidad cósmica, y administraba de manera vicaria el orden político en la tierra, a la manera como el Verbo encarnado administraba la Creación.

La primitiva comunidad cristiana

Mi nombre es cristiano, mi apellido es católico, pues católico significa unidad en todas partes, o, como dicen los doctores, obediencia a todos los mandamientos de Dios.

PACIANO DE BARCELONA

La primitiva comunidad cristiana comenzó a organizarse en iglesias o parroquias urbanas y lugares de culto con propio clero para los lugares rurales, dado el aumento de la población campesina, hasta entonces menos penetrada de cristianismo que las urbes. Los primeros edificios de culto comenzaron a aparecer en la segunda mitad del siglo III, adaptados a las necesidades de las ceremonias litúrgicas, y comenzaron a ser llamados iglesias. Aunque pervivieron las creencias paganas, el cristianismo fue extendiéndose lentamente y en la acción misionera de las poblaciones rurales jugó un papel importante el culto a los santos y a los mártires.

A la comunidad cristiana pertenecieron desde los comienzos gentes de todas las clases sociales, tanto esclavos como libertos, pobres como ricos, funcionarios de la administración pública y miembros del ejército, antiguos sacerdotes del culto pagano, matronas de clase elevada, propietarios, diáconos y vírgenes consagradas. La sociedad romana era esclavista y profundamente clasista. En la cumbre estaban la nobleza y los senadores, mientras que los esclavos constituían la base principal del trabajo, aunque con el paso de los siglos los esclavos se fueron emancipando haciendo crecer el número de los *libertos*. El vínculo de unión entre todos ellos era la caridad, alimentada con la fe y la esperanza —las tres virtudes teologales— y con el testimonio de los mártires. Pero no faltaron algunos escándalos que afectaron gravemente a diversas comunidades, como las deserciones de Basílicos y Marcial, respectivamente obispos de Astorga-León y de Mérida, quienes apostataron de la fe. Ambos fueron acusados por dos obispos hispanos, Félix y Sabino, que habían viajado a Cartago, y por el obispo Félix de Zaragoza, de haber incurrido en la apostasía por libelo durante la persecución de Decio. Basílicos había dejado el episcopado pasando a la condición de penitente, pero Marcial había agravado su apostasía, y ambos habían intentado usurpar el episcopado, pese a que los obispos en general y el papa Cornelio, ya muerto mártir, habían decretado

que a los libeláticos se les podía readmitir como penitentes, pero no en el clero. Sin embargo, Basíides, ya debidamente reemplazado por Sabino, había apelado al papa Esteban (254-257), quien, mal informado y engañado, ordenó que fuese repuesto en la sede de la que había sido injustamente despojado. Por ello también Marcial, reemplazado por Félix, había pretendido ocupar de nuevo la de Mérida. Ésta fue la primera apelación que conocemos de obispos de fuera a Roma.

Los obispos fueron elegidos con intervención del pueblo, si bien la decisión última estaba reservada a los otros obispos. No todos los cristianos fueron siempre fieles a su fe, pues hubo muchos que cayeron en la idolatría y otros que cedieron ante las persecuciones que se sucedieron a lo largo de tres siglos, desde la de Nerón, en la segunda mitad del siglo I, hasta la de Diocleciano, a principios del siglo IV. A la comunidad cristiana se accedía tras el correspondiente catecumenado o período de preparación para recibir el sacramento del bautismo, al que solía seguir el de la confirmación mediante la imposición de las manos por parte del obispo, mientras que el bautismo, en caso de necesidad, podía ser administrado por un simple fiel. La penitencia, como sacramento de la reconciliación, era necesaria para la plena reincorporación a la vida de la comunidad. También el matrimonio fue para los cristianos una exigencia mayor de fidelidad conyugal, por ello comenzaron a aparecer las prescripciones contra el adulterio. Si por el bautismo se entraba en la comunidad cristiana y con la penitencia se podía recuperar la paz con la Iglesia después de haberla perdido al cometer determinados pecados, la Eucaristía era el alma de la vida comunitaria cristiana, pues desde la antigüedad se sentía y vivía como sacramento de la unión, porque si la Iglesia es una *comunión* de todos los fieles entre sí y con Dios, iniciada en el bautismo, la Eucaristía es la causa que mantiene esa comunión y la manifiesta. La Eucaristía es el centro del culto cristiano, si bien cada una de las iglesias hispanas llegó a tener sus liturgias propias.

Los clérigos comenzaron muy pronto a ser numerosos, llegando a formar la clase dirigente de la comunidad cristiana. Los primeros concilios se ocuparon de sus vidas y costumbres, especialmente de su vida sexual, siguiendo la disciplina general de la Iglesia, según la cual los diáconos, presbíteros y obispos debían acomodar sus vidas a las exigencias de su ministerio.

Las condiciones de vida de la Iglesia cambiaron a lo largo del siglo IV, debido a las reformas de Diocleciano y, posteriormente, a las innovaciones introducidas por Constantino y sus sucesores en la vida política y social, caracterizadas por la división del im-

perio entre Oriente y Occidente, si bien para Hispania fue un siglo bastante pacífico, pues la Península permaneció alejada de amenazas externas. Al mismo tiempo, el paganismo fue perdiendo fuerza e influencia, aunque no desapareció por completo, como prueba el hecho de que los personajes más ilustres fueron cristianos. Antes de la época constantiniana las comunidades cristianas poseían sus bienes propios para atender, entre otras necesidades, a las viudas, los huérfanos, los desposeídos y los enfermos. Estos bienes provenían de las donaciones de los fieles y a partir del siglo IV se incrementaron gracias a las liberalidades imperiales, de forma que algunas iglesias establecidas en ricas ciudades llegaron a poseer abundantes bienes muebles e inmuebles; mientras que, al mismo tiempo, otras comunidades poseían muy poco. Ni los datos de la arqueología ni los de los documentos escritos ofrecen base alguna para opinar sobre el grado de riqueza de las iglesias de Hispania en el siglo IV. Sin embargo, sabemos que los cristianos pertenecían a las diversas clases sociales, y así lo deducimos de las actas de los mártires y de las necrópolis paleocristianas, donde existen sepulturas que responden a todos los niveles económicos. Esta diversidad de clases sociales se daba también entre el clero, del que formaban parte algunos personajes ricos, aunque la mayoría estaba constituida por gente humilde del mismo pueblo. En general, todos vivían modestamente, aunque podía haber excepciones, pero no se puede hablar de riqueza en las iglesias de Hispania en el siglo IV. Y aunque se prohibía la admisión al estado clerical de los esclavos, tanto la ley como la práctica cristiana fueron creando progresivamente una conciencia en contra de la esclavitud, que con el paso del tiempo fue un fenómeno cada vez menos normal y frecuente.

Así como la evangelización preconstantiniana de España no logró dar a la Iglesia ningún obispo ni escritor de talla, en el siglo IV comenzaron a despuntar los escritores eclesiásticos de alto nivel literario y cultural, tales como Paciano de Barcelona, insigne por su vida y discursos, a quien se atribuye la frase: «Mi nombre es cristiano, mi apellido es católico», pues «católico significa unidad en todas partes, o, como dicen los doctores, obediencia a todos los mandamientos de Dios». Pero destacan sobre todos Juvenco, presbítero hispano, que compuso cuatro libros, poniendo en hexámetros los cuatro evangelios casi a la letra, y el citado Aurelio Prudencio (348-405?), nacido probablemente en Calahorra, autor de obras poéticas y de himnos religiosos, así como polemista en defensa de la fe cristiana. Éste se consideró siempre romano e hispano y menospreció la barbarie extranjera, y

fue el primer poeta cristiano que cantó con entusiasmo el heroísmo de los mártires. Otro escritor insigne, muy vinculado a la Hispania, fue el galaico Paulo Orosio, quien informó a san Agustín de la doctrina priscilianista y escribió una obra histórica, *Contra los paganos*. También hay que mencionar a Severo de Menorca, autor de una carta importante para conocer las relaciones entre cristianos y judíos.

En el siglo IV comenzó a desarrollarse el ascetismo entre los nobles, destacando el caso de Egeria, dama de alta consideración social, viajera curiosa e incansable, que a finales de dicho siglo estuvo en Constantinopla, Tierra Santa y Egipto, y escribió su célebre *Itinerario*, que recoge noticias interesantes.

El priscilianismo: herejía nacional hispana

Herejía de vuestras tierras.

SAN LEÓN MAGNO

Durante varios siglos, el priscilianismo fue considerado como la herejía «nacional» hispana. Esta etiqueta tuvo su origen evidentemente en que:

- de nuestras tierras salieron Prisciliano y sus seguidores;
- éstos intentaron difundir sus ideas por otras regiones del Imperio, llegando incluso a Roma,
- y en que el conflicto adquirió tales proporciones en su tiempo, que provocó la primera intervención del poder civil imperial en asuntos doctrinales, con el resultado de destierros y aun de ejecuciones.

Prisciliano inició su predicación en España, bien entrada la segunda mitad del siglo IV, siendo todavía laico; pronto consiguió numerosos adeptos entre el pueblo fiel y el clero, incluidos varios obispos; fue denunciado por Hidacio de Mérida e Itacio de Ossonoba, que consiguieron una primera condena en el Concilio de Zaragoza (380) y otra segunda, más amplia, en el de Burdeos (384). Entretanto, consagrado obispo de Ávila, extendió su predicación fuera de España y el conflicto llegó hasta el propio emperador Máximo, quien, finalmente, lo condenó a muerte y lo ejecutó en Tréveris (385), pese a las protestas de personalidades como san Ambrosio de Milán, san Martín de Tours y otros. Sus seguidores fueron condenados nuevamente en el primer Concilio de Toledo (400) y en otros posteriores, hasta que el Concilio de Braga (563) le dio la condena definitiva. A Prisciliano se le

atribuyeron errores de diversa índole sobre la Trinidad y sobre Cristo; relativos al alma, como los de algunos filósofos y los maniqueos; relativos a cultos astrales, a prácticas mágicas y la justificación de inmoralidades varias, etc.

El priscilianismo apareció como algo misterioso y oculto, distinto y aun folclóricamente hispano, en medio de las grandes polémicas especulativas que ocupaban a lo mejor de la intelectualidad cristiana, tanto en Oriente como en Occidente. Pero más importante que este hecho anecdótico fueron sus consecuencias:

— que, en adelante, el priscilianismo se considerase un asunto de españoles;

— que la jerarquía eclesiástica hispana se sintiese directa y primariamente concernida por él y se mostrase especialmente celosa en combatirlo, sabiéndose además observada por otras iglesias, incluida Roma;

— que los fieles, a su vez, se supiesen también vigilados por sus pastores, hasta el punto de que la sola mención del «priscilianismo» bastase para advertir y descalificar a posibles disidentes,

— o que su rechazo pasase, por sí solo, como una garantía de ortodoxia.

En un primer momento se dijo que en España había aparecido una herejía, todavía innominada, que luego recibió el nombre vago de «abstinentes». Pero pocos años después, Sulpicio Severo decía ya, en su *Historia Sacra*, que el priscilianismo era una herejía descubierta en España y hacía una amplia crónica de sus orígenes y avatares. La idea de que se trataba de una herejía hispana no sólo se mantuvo viva durante varios siglos, sino también el temor de un priscilianismo gnóstico, cuando ya el gnosticismo había dejado de ser, hacía tiempo, una preocupación real y cotidiana en el resto del mundo cristiano.

San Jerónimo, apartado hacía tiempo en Jerusalén, pero al que todos querían consultar y leer, la llamaba rotundamente «herejía hispana de Prisciliano» y «rama del maniqueísmo en España». En su obra *De viris illustribus*, recogió abundante material de todo tipo acumulado durante años, y sólo se atrevió a afirmar que algunos acusaban al pensamiento de Prisciliano y sus secueces de herejía gnóstica, mientras que otros no eran de ese parecer; pero unos años después ya no matizaba ni recogía opiniones, sino que afirmaba taxativamente que el priscilianismo era «una ramificación del maniqueísmo» y que «participa de la herejía gnóstica». Pero este cambio no es casual: lo que había pasado, entretanto, es que otros importantes escritores, muy leídos en España y conocidos por san Jerónimo, habían manifestado opi-

niones similares, siguiendo las mismas fuentes de información. Sin embargo, decir sucintamente que el priscilianismo procedió del gnosticismo era ya algo vago y lejano en la España de los siglos V y VI. Quedaba la idea de que se trataba de doctrinas y prácticas muy perniciosas. Para reforzar dicha idea, algunos importantes escritores no se habían resistido al deseo hiperbólico de atribuirles todos los errores y vicios conocidos. El propio san Agustín fue más lejos y habló del priscilianismo como de una «cloaca» a la que habían ido a parar las demás herejías, y en su vademécum de herejías insistía en que ésta había sido iniciada por Prisciliano en España; pero otros recogían y repetían con posterioridad la idea en sus escritos y seguramente también en la catequesis y la predicación ordinarias. Esto bastaba, sin duda, para el clero menos preparado y para los fieles sencillos; pero no para quienes tenían que discernir sobre ortodoxia, especialmente si no podían limitarse a las advertencias genéricas o las diatribas, sino que tenían que entablar un proceso canónico como se exigía antes de una condena.

La famosa carta magna antipriscilianista, atribuida al papa san León Magno (440-461) y difundida bajo su autoridad, decía que era una herejía «de vuestras tierras»; e incluso los propios españoles consideraban a los priscilianistas como «nuestros herejes patrios».

Prisciliano fue la primera víctima del frente común que formaron muy pronto la Iglesia y el Estado, preocupados por la anarquía, para silenciar a los disidentes. Los historiadores del siglo XIX lo vieron como un precedente de la Reforma y como desviación indiscutible de la ortodoxia; es decir como un auténtico reformador religioso; y no faltan quienes ven en los priscilianistas a los auténticos representantes de las clases oprimidas en lucha contra el orden social opresor del Estado y de la Iglesia. Otros lo vieron como prueba irrefutable de que herejía era igual a revolución social o como una sublimación de la espiritualidad ya fuese dentro o fuera de la Iglesia institucional. Fue el primer hispano muerto bajo la acusación de herejía, aunque no por el poder eclesiástico sino por el civil.

II. UN REINO, UNA FE

Síntesis del período

Tras la invasión de los bárbaros y la consolidación del reino visigodo, Recaredo se convirtió al cristianismo convencido de que la diferencia religiosa era el principal obstáculo para la unión entre visigodos e hispanorromanos, y en el tercer Concilio de Toledo (589) renunció a la fe arriana y ordenó el bautismo del pueblo godo pese a su repugnancia moral y las revueltas nobiliarias. La unidad religiosa realizada en dicho concilio fue quizás el hecho más simbólico de la historia de España.

La Iglesia española apoyó con entusiasmo a la nueva monarquía por las enormes ventajas que le proporcionó la conversión de Recaredo y el reconocimiento del cristianismo como religión del Estado. Comenzó entonces la secular alianza del Trono y el Altar, que acabaría oficialmente en 1978, exceptuado el período de la Segunda República (1931-1939). El emblema de esta larga alianza es la corona votiva de Recesvinto (Museo Arqueológico Nacional de Madrid), concebida para estar colocada sobre los altares.

Desde entonces, el clero intervino en importantes cuestiones dinásticas y en conjuras palaciegas y los obispos fueron verdaderas autoridades del reino y desempeñaron competencias en asuntos civiles, fiscales y religiosos. Nobles y prelados convivieron en los concilios de Toledo, mientras el entendimiento entre los poderes civil y eclesiástico emprendió el largo camino por donde habría de discurrir la historia de España, pues el principio doctrinal inspirador de ambos y el fin hacia el cual dirigieron sus esfuerzos fue un mismo reino y una sola fe. Por ello, la unidad católica constituyó el fundamento espiritual e ideológico de la monarquía visigoda, en la época comprendida entre el reinado de Recaredo y la invasión islámica.

«Desde la conversión de Recaredo —afirma García de Valdeavellano— la Iglesia católica adquirió una gran influencia como fuerza espiritual y social y un ascendiente moral que decidieron, sin duda, a los reyes visigodos a pedir a los Concilios de Toledo su asistencia y su apoyo en el gobierno del Estado y en las tareas legislativas... De este modo, la Iglesia y los Concilios de Toledo participaron, en cierta manera, en la dirección de los asuntos políticos y las potestades eclesiástica y secular no estuvieron bien delimitadas en sus distintas esferas de actuación.»

El reino visigodo de Toledo constituyó una entidad étnica, hispana y goda nítidamente cristiana entre los siglos v-vii, plenamente consolidada a principios del viii, y su recuerdo se mantuvo tras la destrucción del mundo visigodo por la conquista árabe, como demuestran los testimonios de dirigentes mozárabes y muladíes de la ciudad de Córdoba a mediados del siglo ix, cuando hacía siglo y medio que el reino godo y cristiano de Toledo había sido destruido por el invasor árabe. Gracias a los mozárabes se conservó la conciencia de la unidad perdida hasta el fin de la Edad Media.

Los siglos vi y vii fueron la época áurea de la liturgia hispánica, que coincide con la época de los grandes escritores eclesiásticos, de los más importantes concilios y de la más rica creatividad litúrgica.

Las relaciones con el obispo de Roma fueron más frecuentes desde el siglo vi por la amistad de san Leandro con san Gregorio Magno, que le envió el palio como muestra de afecto. Luego las relaciones fueron distantes e incluso en algunos casos tensas, como con Braulio de Zaragoza y Julián de Toledo.

«Diariamente hay guerras en Hispania contra los bárbaros»

Ahora sabemos por emisarios frecuentes y de garantía que diariamente hay guerras en Hispania contra los bárbaros ... Pero Valia, rey de los godos, está imponiendo la paz, de la que cabe esperar que comiencen de nuevo los tiempos cristianos.*

PAULO OROSIO

Desde la extinción de la dinastía teodosiana (455) hasta el comienzo de las guerras de restauración de Justiniano (533), Occidente estuvo dominado por los germanos (y en particular por los godos, que eran arrianos), quienes mientras vivieron como

federados dentro del imperio no tuvieron problemas en sus relaciones con la Iglesia. El fin de la Hispania romana comenzó a principios del siglo v con la llegada de los pueblos germánicos o bárbaros, que provocaron muchos años de inestabilidad, alteraciones y desorden, pues tuvieron que pasar casi dos siglos hasta conseguir una nueva unidad, esta vez más lograda aunque pronto de nuevo interrumpida por las invasiones musulmanas.

Los alanos, vándalos y suevos, pueblos germánicos, habían comenzado a invadir España en el año 409 y crearon un clima de terror entre la población. Estas invasiones afectaron a la vida de la Iglesia, pues parte del clero huyó a África lo mismo que algunos obispos, pero la generalidad se mantuvo firme y arrojó todos los peligros en la defensa y asistencia de los fieles, según testimonio de san Agustín. Todos estos pueblos eran de religión arriana, exceptuados los suevos, todavía paganos; sus actos de violencia contra los cristianos no siempre tuvieron carácter persecutorio, aunque sí aparecieron síntomas de odio al cristianismo. Los vándalos persiguieron algún tiempo a la Iglesia antes de pasar a África en el 429 y de haber observado un período de tolerancia; los alanos fueron absorbidos por los vándalos y suevos y los visigodos se independizaron pronto de Roma, creando un estado con su capital, primero, en Tolosa y luego, desplazados de Francia por Clodoveo, en Toledo. A principios del siglo vi el reino visigodo abarcaba la Narbonense y España, excepto el noroeste de la Península, ocupado por los suevos, quienes no persiguieron a la Iglesia, si bien ésta se resintió de aquella situación, lo mismo que la vida religiosa, debido a las continuas excursiones guerreras y a los enfrentamientos entre los suevos y los romanos y gallegos. Algunos obispos intervinieron como mediadores entre los diversos grupos contendientes, aunque más bien identificados siempre con los naturales del país. Los alanos y vándalos no consiguieron echar raíces en nuestra Península, pues ambos pueblos fueron eliminados por los visigodos, y quedaron sólo éstos y los suevos. Los primeros, que habían entrado en España en el 414 para luchar con los otros pueblos bárbaros, recorrieron la Península saqueando y tratando de consolidar su establecimiento. Cuando Ataúlfo llegó a Barcelona en el 416, los visigodos profesaban el arrianismo, sin embargo no impusieron sus dogmas a los pueblos vencidos, porque eran más tolerantes en materia religiosa. Por ello, aunque en un primer momento la invasión fue desordenada, sanguinaria y, en algunos aspectos, brutal, con años de verdadera anarquía en la que los católicos hispanorromanos sufrieron las consecuencias, sin embargo, por fin llegó la

paz con el dominio indiscutible de los visigodos, la convivencia pacífica entre ambos pueblos y culturas, y una cierta armonía con la Iglesia católica.

Eurico (466-484) fue el verdadero fundador del reino visigodo en su primera fase, pues extendió su dominio por casi toda la Península, menos Galicia, ocupada todavía por los suevos. Éstos se habían hecho arrianos en el siglo V bajo influencia visigoda, pero en lo sucesivo apenas se tienen noticias de la historia de su reino, si bien sabemos que la Iglesia no tuvo impedimentos de importancia bajo su dominio, aunque se vio obligada a enfrentarse con el arrianismo suevo y con el priscilianismo, que por entonces había alcanzado gran difusión en su territorio. Los suevos se convirtieron al catolicismo en el 583 por obra del obispo san Martín de Braga, que tuvo mucho influjo en la corte y celebró dos importantes sínodos.

Muy escasas son las noticias sobre la vida de la Iglesia en la Hispania no dominada por los suevos por lo que se refiere a la época comprendida entre los últimos decenios del siglo V y la primera mitad del VI. Sabemos que comenzó entonces una importante labor legislativa, completada por Alarico, que dio dos legislaciones diferentes: una para los vencedores arrianos y otra para los vencidos y los católicos hispanorromanos. Sin embargo, tenemos datos de algunos obispos ilustres, como Justiniano de Valencia, Justo de Urgel y Juan de Tarragona. En esta época de transición bajo el dominio arriano, aunque es poco lo que poseemos, parece que la Iglesia gozó de cierta tranquilidad y libertad de movimiento, aunque muchos católicos pasaron al arrianismo, porque era la religión de los invasores. La Iglesia fue recuperándose lentamente después del primer impacto frente a éstos:

- se abrieron nuevos templos,
- se extendió el monacato por gran parte de la Península,
- se celebraron algunos concilios de importancia y
- se revitalizó la vida cristiana con la reforma de las costumbres.

Fueron, pues, tiempos de relativa paz y tranquilidad en los que las relaciones con Roma nunca quedaron interrumpidas.

Pero el futuro de la monarquía visigoda estuvo amenazado por disensiones internas, provocadas por luchas de poder de las grandes facciones de la nobleza, hasta que Atanagildo (551/554-567) consiguió consolidar su reino y destacar a Toledo como capital del mismo, si bien el verdadero fundador del nuevo reino visigodo hispano de Toledo fue su sucesor, Leovigildo (568/572-586), quien tuvo que reforzarlo contra sus enemigos internos y exter-

nos y nombró a su hijo Hermenegildo regente de la zona goda de la Bética, con residencia en Sevilla, donde recibió los consejos de san Isidoro.

La ruptura entre el padre y el hijo fue inevitable, pues ambos tenían visiones diferentes sobre la solución de la cuestión religiosa, y al no conseguir que su hijo se retractase el padre mandó asesinarle en el 585 y persiguió sistemáticamente a los católicos, en su empeño por conseguir la unificación nacional también desde el punto de vista religioso; también castigó, desterró y confiscó los bienes a varios obispos y clérigos y dio facultades para abjurar del cristianismo suprimiendo la necesidad de rebautizarse, si bien encontró la firme actitud de los católicos —que no estaban dispuestos a abandonar su fe y se mantuvieron firmes en sus creencias— a pesar de las amenazas del rey, así como la oposición decidida de los eclesiásticos más representativos del momento, que fueron el metropolitano de Mérida, Masona, y el arzobispo de Sevilla, san Leandro, quien tuvo que ir al destierro por oponerse a las disposiciones del monarca. Al final de su vida, Leovigildo cambió de actitud, convencido de que la divergencia de religión crearía discordias entre sus súbditos; era necesaria la unidad de las creencias ante la imposibilidad de implantar el arrianismo por la fuerza, después de que los suevos lo habían abandonado, abrazando la fe católica. Por ello no había otra solución que preparar el camino para unificar la religión por cálculo político. En efecto, sólo el cristianismo podía conseguir la unidad político-administrativa del reino, cosa que no podía alcanzarse con el arrianismo, vista la oposición abierta del clero y del pueblo, y además ante la decadencia del arrianismo, a la vez que el catolicismo era más poderoso e influyente. La Iglesia nunca aprobó la rebelión de Hermenegildo contra su padre por motivos políticos, pero le venera como mártir porque se convirtió al catolicismo gracias al influjo de su esposa y de san Leandro de Sevilla, quien estuvo siempre a su lado, hasta que fue decapitado por negarse a recibir la comunión de manos de un obispo arriano. San Isidoro ejerció sin duda alguna sobre él un gran influjo debido a su formación teológica superior.

Conversión de Recaredo

Me he enterado del milagro de la conversión de todos los godos de la herejía arriana a la verdadera fe, que se ha realizado por tu excelencia.

SAN GREGORIO MAGNO a Recaredo

Recaredo (586-601), hijo y sucesor de Leovigildo, diez meses después de asumir el gobierno (587) se convirtió al cristianismo y preparó también el paso a la fe cristiana de todo su pueblo visigodo, como se proclamó oficialmente en el tercer Concilio de Toledo del 589, el primero nacional de la Iglesia goda en Hispania, en el que Recaredo se manifestó como el nuevo Constantino, mientras que los obispos congregados le aclamaron a la manera imperial. Dicho concilio se celebró por voluntad del rey:

- para dar mayor solemnidad a su conversión,
- para abjurar públicamente de la herejía arriana,
- para hacer ante todos solemne manifestación de la nueva fe cristiana que tanto él como su pueblo abrazaron, y
- para consagrar la unidad religiosa del Estado, que estaba llamada a imprimir carácter en la futura historia de España.

También san Leandro de Sevilla fue el artífice de esta conversión masiva, acogida con muestras de júbilo por san Gregorio Magno (590-604), pues el mismo rey comunicó personalmente la noticia de su conversión y la de su pueblo al papa como cabeza de todos los obispos de la Iglesia. Hasta ese momento las relaciones entre el monarca visigodo y el obispo de Roma no habían sido muy cordiales, quizá debido a los recelos del rey contra el pontífice en cuanto súbdito del emperador bizantino.

Fue entonces cuando comenzó uno de los períodos de mayor esplendor para la Iglesia en España, pues los concilios nacionales cobraron gran importancia, también desde el punto de vista político, al demostrar la unión perfecta entre la Iglesia y el Estado, a la cual cooperaron los reyes, que habían sido hasta entonces árbitros supremos de la religión y del arrianismo, así como los grandes obispos del tiempo, san Leandro y san Isidoro de Sevilla, influidos quizá por las ideas e instituciones de Bizancio, en perfecta continuidad con los usos del imperio desde Constantino. Los concilios no tenían facultad para legislar en el ámbito civil sino solamente en el eclesiástico, y en éste nada tenían que ver los reyes, quienes confirmaban con su autoridad real aquellos

cánones que podían tener interés para la comunidad política y por ello adquirirían eficacia civil. Por consiguiente se convertían en leyes del Estado por la sanción real y no por el simple hecho de haber sido aprobados en el concilio.

Sobre los motivos de la conversión de Recaredo no existen fuentes históricas que nos informen con seguridad, pero podemos suponer que el primero y fundamental fue su convicción íntima y el interés que tomó para que sus súbditos lo adoptaran. Pero también hubo intereses políticos, pues deseaba el rey, como su padre, la unidad política-religiosa de toda España, y si su padre había fracasado al pretender la unidad sobre el arrianismo, él realizó su ideal sobre la base del catolicismo, es decir que consiguió ejecutar en el terreno religioso no el testamento religioso, sino el testamento político de su padre. También le debió afectar la tragedia familiar de la casa real, porque él fue mediador entre su padre Leovigildo y su hermano Hermenegildo. Que su conversión fue sincera nos lo testimonia san Isidoro de Sevilla, quien dijo en el epitafio fúnebre que fue «preclaro por su fe y un hombre pacífico, pues hasta los malos le querían. La fe que recibió al principio la corroboró al fin de sus días con la pública penitencia, arrepintiéndose de errores pasados».

Sin embargo, la unidad religiosa no fue total, porque, además de algunas resistencias y conspiraciones de grupos arrianos, sofocadas más tarde, quedaban los judíos, que no habían sido molestados prácticamente durante el período arriano, y ahora tanto la Iglesia como el Estado querían someterlos bajo su control. Por ello, a partir del tercer Concilio de Toledo comenzaron las presiones para lograr su conversión al catolicismo por todos los medios, incluidas leyes tanto civiles como eclesiásticas muy duras, pero sin lograrlo jamás.

Desde la conversión de Recaredo hasta la caída del reino visigodo el año 711, la Iglesia se dedicó con gran entusiasmo:

- a asegurar y perfeccionar la unidad y la fe católica,
- a corregir los defectos de los clérigos y laicos,
- a lograr la conversión de los judíos,
- a cooperar con el poder civil para mantener la unidad política
- y a fortalecer la monarquía visigoda.

Fue su época de mayor esplendor gracias a la labor de los concilios, sobre todo el tercero y cuarto de Toledo, y a grandes figuras de obispos, como Masona, de Mérida; Leandro e Isidoro de Sevilla; Braulio y Tajón, de Zaragoza; Eladio, Justo, Eugenio, Ildefonso y Julián, de Toledo, y otros. Pero, en realidad, fue Recaredo quien tuvo la supremacía al ocupar una posición dominante in-

cluso sobre el metropolitano de Toledo, pues el monarca reivindicó el derecho de provisión de los obispados, derecho que sus sucesores ejercieron ampliamente.

San Isidoro de Sevilla

De todas las tierras que se extienden
desde el mar de Occidente hasta la India,
tú eres la más hermosa,
¡oh sacra y siempre venturosa España,
madre y príncipe de pueblos!
Con justo título tú brillas ahora
como reina de todas las naciones ...
Tú eres la gloria y ornamento del orbe,
la porción más ilustrada de la tierra,
en la que mucho se deleita y abundantamente florece
la gloriosa fecundidad de la gente goda

SAN ISIDORO DE SEVILLA

San Isidoro de Sevilla (636), considerado como el más célebre escritor latino de su tiempo y, en algún sentido, como el último Padre de la Iglesia occidental ya en el comienzo de la Edad Media, junto con san Agustín y san Gregorio, fue también la figura más emblemática de la cultura hispano-visigoda y el ideólogo de la nueva situación, que permitió la mutua colaboración y ayuda de ambas potestades en el cumplimiento de sus respectivos fines, dando en sus obras un retrato del príncipe cristiano, cuya autoridad regia dependía de la autoridad de la Iglesia, a la vez que justificaba las intromisiones del poder civil en los asuntos eclesiásticos en función de la religión de los súbditos. Célebre por su obra *Etimologías*, considerada como la primera enciclopedia cristiana, san Isidoro publicó otras muchas que le consagraron como autor fecundo, consejero de reyes e inspirador de la política cristiana que, superando las fronteras del reino visigodo, sirvió más tarde de modelo al Imperio cristiano medieval. Destacó no por la originalidad de sus ideas, sino por su saber enciclopédico, que abarcó diversos campos de las ciencias eclesiásticas y profanas.

San Isidoro de Sevilla formuló por vez primera la unión inseparable de la identidad étnica goda con la patria hispana hacia el 625, cuando redactó su *Historia de los Godos*. En su famoso prefacio a la misma, o «Laude de España», desarrolló la imagen del maridaje entre la varonil raza de los godos y la ubérrima pa-

tria española y fundamentó la legitimidad política de la dominación de la etnia goda en la patria española por la conquista de la ciudad de Roma por Alarico en el 410. Pero una cosa era Roma, antigua *Urbs regia*, y otra muy distinta la Roma cristiana sede de los papas. Aunque la Iglesia visigoda no abdicó nunca de la legitimidad y validez de la conversión de los godos, una facción mayoritaria de la misma, bajo el liderazgo de san Isidoro de Sevilla, creyó oportuno años después aplicar una cierta comprensión hacia los numerosos criptojudíos, proponiendo que en el futuro no se volviera a realizar otro bautismo por la fuerza. Precisamente el fallecimiento de san Isidoro y el mucho menor prestigio de su discípulo san Braulio, que además no ocupaba ninguna sede metropolitana, pudieron hacer concebir esperanzas a los elementos más intransigentes de la Iglesia goda de volver a la política de conversión forzosa, o cuando menos de eliminar cualquier moderación en el trato con los relapsos.

Formación del clero

Por lo demás, y para extirpar las costumbres de los insolentes de acuerdo nuestra clemencia con vosotros, determinad en severas disposiciones, y prohibid con una disciplina más rígida aquellas cosas que no deben tolerarse, y confirmad con una norma inmutable aquellas cosas que deben ser hechas.

RECAREDO en el tercer Concilio de Toledo, 589

Aunque a mediados del siglo V la península Ibérica estaba dividida entre los reinos suevo y visigodo, no puede decirse que estaba totalmente dominada por ellos, pues la influencia germánica no había llegado a muchas regiones y se conservaban todavía muchos usos y costumbres romanos, sobre todo en la Bética, menos afectada al principio por las luchas e invasiones, pues la cultura romana había calado hondamente sobre todo en el campo de la educación, aunque pronto comenzó un período de decadencia, del que comenzó a salir la cultura eclesiástica en el llamado siglo de oro visigótico (587-680), que fue cuando nacieron las diversas escuelas parroquiales, monásticas y catedralicias o episcopales. Éstas recogieron la herencia de la cultura hispanorromana, salvada en los monasterios que lograron sobrevivir a la invasión de los bárbaros, y en ellos se fueron desarrollando verdaderos centros culturales a los que acudían tanto los jóvenes aspirantes al estado eclesiástico como los que no querían ser clérigos. Sola-

mente más tarde, a lo largo del siglo VI, aparecieron las escuelas propiamente clericales.

A partir del segundo Concilio de Toledo comenzaron a preocuparse los obispos por la formación del clero en escuelas propias, en las que junto a la formación estrictamente religiosa, incluida la preparación para las órdenes sagradas, desde la tonsura hasta el sacerdocio, se impartía una educación humanista y literaria. Éstas eran las escuelas episcopales, pero al mismo tiempo aparecieron también las parroquiales, más pobres y sencillas, donde los párrocos atendían a los jóvenes que aspiraban al sacerdocio. Las monásticas, por su parte, desarrollaron una labor educativa más importante, promovida desde los monasterios benedictinos en los que comenzaron dos formas de trabajo que tanto favorecieron luego a la cultura: por una parte la enseñanza y por otra la transcripción de libros. Los monjes repartían su tiempo entre la oración, la lectura y las discusiones intelectuales y fueron imprimiendo su estilo a los alumnos. En los monasterios se impartieron las primeras letras, luego las artes liberales y la retórica. La enseñanza teológica tendía al estudio de la Sagrada Escritura en sentido histórico, moral y artístico. Las escuelas episcopales recibieron gran impulso a partir del cuarto Concilio de Toledo (633) gracias a san Isidoro, que se esforzó por inculcar a sus clérigos el estudio y el deseo de formación espiritual. En concilios posteriores se fue perfeccionando el método educativo, ampliando las materias de estudio y mejorando el nivel moral de los clérigos fomentando la santidad de vida y costumbres para hacer frente a los escándalos frecuentes, todo ello con una serie de normas disciplinares que hacían de estos centros unos auténticos lugares de formación para el sacerdocio.

Muchos de los obispos y personajes importantes de la época pasaron por estas escuelas episcopales o las dirigieron, consiguiendo que se fueran difundiendo y tuvieran un influjo cada vez más creciente, incluso durante el período de la invasión musulmana, y gracias a ellas continuaron entre los cristianos la tradición y la cultura visigótica. La semilla sembrada en aquellos años brotaría vigorosa a partir de la reconquista cristiana, con las numerosas escuelas y colegios de los siglos XIV y XV, precursores de lo que en el siglo XVI serían los seminarios tridentinos.

Los monjes, que desde el siglo IV habían comenzado a aparecer en diversos lugares bajo formas de ascetismo más o menos organizado, si bien decayeron tras las primeras invasiones de los bárbaros, sin embargo muy pronto se reorganizaron con la fundación de monasterios en diversos lugares —célebres a partir del

siglo VI—, en los que junto al mantenimiento y difusión de la cultura grecolatina los monjes se especializaron también en el comercio, la agricultura y otras artes y oficios.

Los concilios de Toledo

Comoquiera que hace muchos años la amenazadora herejía no permitió celebrar concilios a la Iglesia católica, Dios, a quien plugo extirpar la citada herejía por nuestro medio, nos amonestó a restaurar las instituciones eclesiásticas conforme a las antiguas costumbres.

RECAREDO

Los obispos tuvieron desde los primeros tiempos la convicción de formar un colegio porque estaban persuadidos de que todos eran responsables de la vida espiritual y de la observancia de la disciplina eclesiástica en toda la nación. Por ello, todos debían cooperar para solucionar los problemas que se presentasen, y la mejor forma de resolverlos era discutirlos reuniéndose en concilio. Tenemos noticias de los veintiséis celebrados desde la conversión de Recaredo hasta la caída del reino visigodo, desde el año 589 al 711. Aunque varias veces se establecieron detalladamente los intervalos con que debían celebrarse los concilios tanto generales como provinciales, éstos, en la práctica, no se celebraron con regularidad cronológica sino para responder a una necesidad concreta.

Los concilios generales gozaban de la máxima autoridad dentro de la Iglesia española. Una vez aprobado un canon o establecida una determinada forma de actuar, todos estaban obligados a obedecer y cumplir lo establecido en tanto que tal ley no fuese revocada. En el tercer Concilio de Toledo (589), se hizo distinción entre concilios *generales*, en los que se debían discutir las cuestiones de fe y asuntos que afectasen a toda la Iglesia española, y los *provinciales*, que debían tratar de los demás asuntos. Los concilios generales fueron la expresión más clara de la unidad de la Iglesia española y lo que les dio el carácter de generales fue el número de los asistentes y los asuntos tratados. En aquella época se les llamaba concilios generales y no nacionales. Asistían a ellos los obispos de todo el reino visigodo, y a los provinciales solamente los obispos de la provincia eclesiástica donde se celebraban.

Comenzando por Recaredo, los reyes visigodos ejercieron siem-

pre el derecho a convocarlos, dirigirlos y determinar las materias de las deliberaciones así como la firma de las actas, estableciendo un derecho o costumbre que nadie discutió durante la época visigoda. Los obispos no solamente no combatieron esta prerrogativa, sino que en sus expresiones demostraron estar absolutamente de acuerdo con ella. Por otra parte, ni en España ni en el resto de los países cristianos esto aparecía como una intromisión ilícita en los asuntos eclesiásticos, pues la costumbre de que el emperador convocara el concilio había comenzado con Constantino. Los reyes de todos los países siguieron practicando esta costumbre como un derecho inherente a la Corona, y en España no sólo convocaron los concilios nacionales, sino que, a veces, también los provinciales, o dieron el consentimiento para su celebración. En ellos se trataron toda clase de temas religiosos y aun mixtos, pero después se examinaron cuestiones judiciales y políticas, que comenzaron a hacerse numerosas en el octavo Concilio de Toledo (653), y fueron casi materia exclusiva a partir del decimosegundo Concilio de Toledo. Esta facilidad en tratar asuntos políticos, unida a la presencia de los laicos en las asambleas, la convocación por parte del rey y su confirmación, hizo que los concilios, sin perder su significado de asambleas religiosas, adquiriesen un importante significado civil.

Según Sotomayor, «no fueron los obispos quienes tuvieron especial interés en tratar tales temas, sino los mismos reyes quienes pidieron ayuda a los obispos para solucionarlos, pues eran las reuniones donde se discutían las más importantes cuestiones religiosas y políticas y donde se llevaba a su más alto grado la unión entre la Iglesia y el Estado iniciada por Recaredo, aunque, a la luz de las ideas de la época, no permite, sin embargo, ni llamar nacional a la Iglesia visigótica del siglo VI, en el sentido de ser Iglesia dirigida y gobernada por el monarca, ni teocrático al Estado visigótico, en el sentido traslativo de dicho término, y queriendo significar con él que la Iglesia —los obispos y los concilios— tuviese realmente las riendas del gobierno y de la vida política y jurídica del Estado según los principios constitutivos del mismo».

«En aquella época —añade el mismo autor— no existe el problema del predominio, sino el de la cooperación para lograr ambos, Iglesia y Estado, sus propios fines. Ni uno ni otro dudan en pedirse ayuda. En los concilios se estudian los problemas más importantes y se buscan conjuntamente las soluciones más adecuadas. La Iglesia y el Estado colaboran y se ayudan en el cumplimiento de sus respectivos fines. La Iglesia, por medio de sus obispos, más cultos normalmente que los reyes y los lai-

cos en general, suministra ideas políticas y bases para normas de derecho, y todo ello como natural consecuencia de su superior cultura, pero sin que ello autorice a afirmar que la Iglesia imponga sus doctrinas y domine al Estado. Éste presta a la Iglesia su ayuda, legisla para ella y en armonía con ella ejercita derechos —por medio del rey, encarnación del Estado—; derechos que para la época, y dadas las ideas dominantes —ideas que tienen su origen en el Imperio romano y en sus relaciones con la Iglesia desde Constantino—, ni sorprenden ni suponen una intromisión abusiva del monarca en la esfera propia de la Iglesia.»

Tampoco se consideraba abusiva la intromisión de la Iglesia en asuntos civiles. La razón de esas injerencias mutuas es que entonces no existía oposición entre los fines de la Iglesia y los del Estado. Ambos se complementan mutuamente. Es en los concilios de Toledo donde más se nota la intromisión del Estado en asuntos eclesiásticos y de la Iglesia en asuntos civiles, si bien entonces la distinción no era tan clara como nos puede parecer hoy. Precisamente por ser el lazo de unión entre la Iglesia y el Estado emanaban del concilio cánones y leyes, o principios de leyes civiles, que prácticamente eran idénticos. Por eso se ha dicho que: «Cánones y leyes civiles, con un mismo contenido, no son otra cosa sino expresión de la voluntad concorde de las dos potestades.» En los concilios de Toledo, la Iglesia y el Estado se pusieron de acuerdo para legislar sobre las más diversas cuestiones que afectaban a la nación. El problema más importante fue la misma legislación por la que se debía regir todo el pueblo visigodo.

El rey desempeñó un papel importante en los concilios y, por otra parte, ellos fueron la gran ocasión que se brindó al clero de intervenir en asuntos civiles. El clero participó en el gobierno y administración del Estado por petición expresa del rey.

Unidad político-religiosa

Presente está toda la ínclita raza de los godos.

Tercer Concilio de Toledo

El concilio por antonomasia fue el tercero de Toledo porque en él se consagró la unidad religiosa de España bajo el reinado de Recaredo, una vez finalizadas las guerras religiosas que llevaron a la muerte de su hermano Hermenegildo. Fue el fin, al menos

formal, del arrianismo y el punto de partida de una nueva concepción de la vida, y uno de los hechos más cruciales para España porque marcó definitivamente su manera de ser y de estar en la Historia; un hito crucial de nuestra historia. Sin este concilio no se concibe la evangelización, y consiguiente conquista, de América. La unidad religiosa de España que consiguió Recaredo fue:

— la impulsora de una lucha de 700 años de reconquista cristiana,

— de la epopeya americana,

— de una manera de ser que, al menos hasta tiempos bien recientes, ha caracterizado a España y a los españoles. Negarlo es negar la evidencia.

Al concilio asistieron sesenta y dos obispos de toda España y de las Galias y se celebró en la ciudad real de Toledo, con dos motivos determinantes: la condena del arrianismo y, consecuentemente, la conversión de España a la fe católica. Los inspiradores del concilio promovieron la idea de su celebración para conmemorar de modo solemne la conversión del pueblo visigodo y ellos fueron también los organizadores de la asamblea. Este concilio fue también un gran acontecimiento para la Iglesia universal. Pero, al declarar la conversión de la monarquía e Iglesia godas, en absoluto se dijo en el concilio que fuera a la Iglesia y fe romanas, sino a las católicas, pues los dos grandes fautores del concilio por parte de la Iglesia hispana, Leandro y Eutropio, tenían profundas razones personales para desconfiar de Constantinopla y de la Iglesia imperial. En su confrontación militar y política con Bizancio el ya católico Recaredo afirmaría la ortodoxia de su doctrina trinitaria en su propaganda, tratando de contrarrestar uno de los temas que habían sido utilizados por el Imperio en las Españas a partir de la llegada del catolicismo de la monarquía goda y el deterioro de las relaciones con Roma.

Los famosos concilios de Toledo fueron poco a poco configurándose como la asamblea máxima del reino, con una simbiosis en la que se tocaban tanto cuestiones civiles como religiosas. Estaban compuestos por obispos, abades, laicos (desde 589) y los reyes. Desde Recaredo los monarcas visigodos asistieron casi siempre a estos concilios y conservaron la prerrogativa imperial de convocarlos y de intervenir en ellos. Se puede afirmar que estos concilios, fueron al mismo tiempo unas «Cortes» y un sínodo eclesial, denotaron la influencia de Bizancio así como de los reinos merovingios del sur de Francia. Todos los estamentos eclesiales estuvieron presentes en los sínodos, aunque desde el decimosegundo Concilio de Toledo fue paulatinamente aumentando

el número de laicos que asistieron a sus sesiones, así como el número e importancia de asuntos políticos debatidos.

Aunque los reyes fueron los legisladores en los concilios, sin embargo san Isidoro les exigía que obedeciesen a las leyes una vez proclamadas, pues la Iglesia concebía la realeza como un conjunto de derechos y obligaciones, y aunque proclamaba los derechos de los monarcas, insistía más en sus obligaciones. La Iglesia distinguía también entre el rey y el Estado y éste era superior a aquél. Muchos de los reyes visigodos lo fueron por elección popular, ya que los casos en que alguien alcanzaba el trono sin ser elegido eran excepciones, y la Iglesia legalizó y defendió este sistema electivo de la monarquía, a la vez que exigió a los reyes que realizasen el ideal de monarquía que aparecía en los cánones conciliares; y para ello puso una serie de condiciones o exigió una serie de cualidades que debía tener el monarca, comenzando por la de haber sido elegido regularmente, que fuera de raza goda y de costumbres dignas. Las rebeliones contra el poder real se consideraron un sacrilegio, aunque de hecho los obispos legitimaron las rebeliones triunfantes, e incluso el rey que deseaba perdonar a reos de alta traición tenía que consultar a los obispos, ya que se trataba de excomulgados.

La estructura interna de la Iglesia goda en Hispania se caracterizó por una evolución, en general sin grandes alteraciones, sobre una base cristiana antigua. La monarquía hispanovisigoda tuvo una unidad católica, jurídica, lingüística y administrativa, sostenidas fomentadas y alimentadas por la Iglesia y el Estado, convencidos ambos de que la unidad religiosa era fundamental para mantener la civil y atentar contra una era hacerlo contra la otra. Esto explica la acción conjunta de ambos contra los judíos.

La Iglesia aportó toda su cultura y derecho romano y católico y de este modo influyó en la legislación y aun en la actuación concreta adquirió una nueva posición ante la sociedad y ante el mismo poder civil. La cultura hispanogoda, eminentemente eclesiástica y romana, se impuso al germanismo gótico. Pero esto comportó también una injerencia permanente del Estado en el campo eclesiástico. Ambos se ayudaron mutuamente para conseguir sus fines, fines que por otra parte no se contradecían, de ahí que sean explicables estas interferencias. La religión entraba en la política y la política en la religión y ambas eran parte integrante de la vida nacional, pues ambas instituciones buscaban el bien común de la patria y de sus habitantes. Pero ¿cuál de estos dos poderes prevalecía sobre el otro?, es decir, cuál era superior en cuestiones políticas, porque el Estado no fue teocrático, en-

tendiendo como tal el gobierno ejercido directamente por Dios en la nación o el gobierno de la clase sacerdotal como ministro de Dios o en su calidad, por tanto, de supremo sacerdote. No fue éste el caso de España pues nunca el rey visigodo apareció como ministro de Dios ni como supremo sacerdote. Ni siquiera como intermediario entre Dios y los hombres. Si bien es cierto que los reyes tenían ciertas atribuciones religiosas, que los obispos les reconocían con agrado, pero los reyes no entraron en cuestiones dogmáticas ni se opusieron a los cánones conciliares estrictamente religiosos. En España no hubo una hierocracia ni tampoco una teocracia al modo de lo que solían hacer entonces los emperadores bizantinos. De hecho, la Iglesia al mismo tiempo que amparaba, ponía también limitaciones a los reyes, siguiendo el criterio de san Isidoro, que pedía al monarca que obrara rectamente, pues, de lo contrario, no era rey: «Eres rey si obras rectamente; si así no lo haces, no lo eres.»

En realidad la Iglesia concebía la monarquía como un oficio cuyo fin era lograr el bien común de la nación, en el que entraban:

- la unidad política y religiosa,
- la conservación de la paz,
- la defensa de la fe y de la Iglesia,
- y sobre todo del reino.

Liturgia hispánica

Guárdese el mismo modo de orar y de cantar en toda España y Galia. El mismo modo en la celebración de la misa. La misma forma en los oficios matutinos y vespertinos ... que cada provincia guarde unas mismas costumbres en los cánticos y misterios sagrados.

Cuarto Concilio de Toledo, 633

La centralización eclesiástica en torno a Toledo fue una muestra, como el caso de Constantinopla, de la importancia que tuvo el elemento político en la determinación de la estructura eclesiológica. Toledo era dependiente de la metrópoli de Cartagena, y su elección como capital del reino, marcó las diversas fases de su creciente protagonismo eclesial. Así, desde el 589 pasó a ser una metrópoli independiente de Cartagena, y en el concilio provincial de Toledo del 610 se amplió su jurisdicción a Cartagena, aprovechando su destrucción militar en la guerra con los bizantinos. Por fin en el 643 se confirmó la primacía de Toledo sobre el reino. Esta centralización marcó el proceso fi-

nal de la unificación litúrgica y disciplinar promovida por el cuarto Concilio de Toledo, que a su vez estableció la necesidad de convocar concilios nacionales para decidir cuestiones importantes para la Iglesia, fueran de tipo doctrinal, legislativo o judicial.

Los siglos VI y VII fueron la época áurea de la liturgia hispánica, pues coincidieron con:

- los grandes escritores eclesiásticos,
- los más importantes concilios y
- la más rica creatividad litúrgica.

Fue en el siglo VI cuando la celebración litúrgica de la comunidad cristiana de España adquirió una personalidad propia y diferenciada de otras familias litúrgicas, más fuertes a la sazón y más maduras. Después de las conmociones de los siglos anteriores, las últimas décadas del VI representaron para España un momento propio para la organización eclesiástica, tras un período de inestabilidad y tensiones. A partir de la conversión de Recaredo, la comunidad cristiana, al celebrar su culto, empezó a mostrar una admirable madurez creadora, que se caracterizó por la riqueza, vitalidad y profundidad teológica de sus textos. La vida litúrgica fue regulada minuciosamente por los concilios del siglo VI, y llegó a su momento culminante en el cuarto Concilio de Toledo (633), en el que san Isidoro reunió a 62 obispos y a representantes de otros siete, que decretaron sobre temas litúrgicos y, junto con la formación del clero y la ordenación de la disciplina pastoral, emanaron normas litúrgicas, que fueron los factores más importantes en el florecimiento de la vida cristiana del pueblo. Los grandes obispos del tiempo dejaron su impronta en los libros litúrgicos, pues redactaron los mejores textos litúrgicos. Justo de Urgel, Leandro de Toledo, Pedro de Lérida, Basilio de Zaragoza, Ildefonso de Toledo y muchos otros fueron los principales exponentes de este movimiento litúrgico. En los últimos años del siglo VII empezó la decadencia en la creatividad litúrgica, de modo que el período de mayor esplendor de la liturgia hispánica fue entre 560 y 670, y estructuralmente quedó definida en términos generales en el cuarto Concilio de Toledo (633), que fue el que proclamó el absolutismo religioso-político:

- una fe,
- una Iglesia y
- un reino.

Iglesia hispanovisigoda y Roma

Los obispos hispanos son «perros sin fuerza para ladrar».

Papa HONORIO I

La Iglesia hispana reconoció el primado del obispo de Roma y su autoridad como cabeza universal, a la que todos estaban obligados a obedecer. Durante el pontificado de san Gregorio Magno (590-604) se reforzaron las relaciones entre Hispania y Roma gracias a la amistad personal de san Leandro con dicho papa, para quien la práctica ausencia de contactos entre la sede romana y la Iglesia hispanogoda desde principios del siglo VII había engendrado en Roma un pésimo conocimiento de las realidades de la misma. Sólo así se explica la dureza ofensiva empleada por el papa Honorio I (625-638), que llegó a llamar a los obispos hispanos «perros sin fuerza para ladrar», por considerarles excesivamente vinculados al poder civil. La falta de sintonía y exceso de suspicacia entre la Iglesia goda e hispana y el papado habrían de manifestarse especialmente con motivo del sexto Concilio ecuménico de Constantinopla, que consagró la plena unión de las iglesias romana y constantinopolitana. Tras la celebración de dicho concilio Roma difundió copias de sus actas por todas las iglesias occidentales, con el fin de que se adhirieran a sus conclusiones con la firma de sus obispos. El concilio concluyó sus sesiones el 16 de septiembre de 680. Sin embargo, las epístolas papales dirigidas a la península Ibérica para conseguir dichas adhesiones no se despacharon hasta los meses de septiembre-diciembre de 682 y no llegaron a la capital goda, Toledo, hasta poco después de haberse concluido el decimotercer Concilio de Toledo de noviembre de 683. En sí mismas son una prueba de los escasísimos contactos entre la iglesia romana y la toledana en aquella época. La primera de las cartas iba dirigida a los «obispos de España» en general. En ella se reafirmaba la adhesión de la Iglesia de Roma a la ortodoxia, así como su primacía como «sede apostólica madre de todas las iglesias», y también se resaltaba el decisivo papel del emperador para conseguir restablecer la unidad de la fe.

El obispo Julián de Toledo, que tanto se había esforzado por la indiscutible primacía de su sede sobre el resto de las iglesias del reino goda, se retrasó, con pretextos más o menos reales, la adhesión del episcopado hispanogodo a las actas del concilio ecuménico, que es lo que quería el papa. Además, esta adhesión

se hizo en el decimocuarto Concilio de Toledo (684), en lugar de que las firmas se consiguieran, como había propuesto el papa, una a una por los obispos haciendo circular las actas conciliares por cada sede. Con ello Julián resaltaba la autonomía de la Iglesia del reino goda y la primacía de su sede toledana, que se convertía así en el único interlocutor con Roma. Por ello se decidió enviar al papa no sólo las actas confirmadas del Concilio ecuménico, sino también un texto doctrinal del propio Julián, estableciendo la cristología considerada ortodoxa. El retraso en la confirmación de las actas inquietó en Roma durante los años sucesivos, pues tardó bastante en conseguir el respaldo unánime de la Iglesia hispana, que supuso al fin una afirmación de la autonomía, incluso doctrinal, de la Iglesia goda, de la primacía de la sede toledana y un rechazo de la primacía papal tal como lo habían pretendido los papas León II (682-683) y Benedicto II (684-685). La prudencia del papa ante esta respuesta evitó el nacimiento cismático de una Iglesia hispanogoda autóctona. Para el reino goda el dominio bizantino en África tenía que resultar ahora bastante menos peligroso que el avance islámico en esas tan vecinas tierras. Pero veinte años después la situación cambió trágicamente, pues, vencido el poder bizantino en África en 698, en 711 se produciría la invasión del reino goda por los musulmanes que condujo a la rápida desaparición del mismo, con sus inevitables consecuencias negativas para esa Iglesia hispana que tan estrechamente se había vinculado, con su plena inserción en la Iglesia católica y la pérdida de autonomía doctrinal y disciplinar, especialmente difícil de asimilar por los otrora poderosos primados de Toledo.

«A esta Iglesia romana es necesario que se unan todas las iglesias»

A esta Iglesia (romana), por su preeminencia más poderosa, es necesario que se unan todas las iglesias, es decir, los fieles de todas partes; pues en ella se ha conservado siempre la tradición recibida de los apóstoles por los cristianos de todas partes.

SAN IRENEO

Desde la segunda mitad del siglo IV algunas sedes episcopales fueron ocupadas por miembros de familias aristocráticas y las diócesis empezaron a ser patrimonio de ellas a la vez que el episcopado comenzó a ser encuadrado entre la nobleza del tiempo.

En la España visigoda se constata a lo largo del siglo VII el ascenso creciente de los nombres godos en las listas episcopales, y la consiguiente disminución del nivel cultural del episcopado y del clero en general, que fue combatida por los concilios. Estos godos, en su inmensa mayoría provenientes de familias nobles, conservaron sus costumbres y educación, y ésta fue una de las causas de las frecuentes quejas contra los obispos por sus abusos, rudeza, simonía, superstición, etc. En el siglo VI sólo un cinco por ciento de las sedes episcopales estaban ocupadas por los godos, mientras que en el siglo VII pasaron a ser la mayoría. *La nobleza controló las diócesis de la misma forma que en el siglo X*, ante la debilidad de los reyes y emperadores, la sede romana se convirtió en el objeto de las intrigas de las familias patricias romanas. Carlomagno fue quien integró plenamente a los obispos en la estructura política, pues entre sus mensajeros enviados a controlar a la nobleza en las distintas partes del reino siempre había un obispo. Éstos:

- formaron parte de la corte palatina,
- participaron en las dietas imperiales,
- fueron consultados en todo lo concerniente a la legislación y
- se les consideró como jueces y protectores del orden social sobre el que ejercieron una vigilancia moral.

En este sentido, Carlomagno siguió la misma política que Recaredo en la España visigoda, que se apoyó en el clero para someter a la nobleza laica, corrigiendo la política de Leovigildo que se enfrentó al episcopado hispano. Los obispos de la España visigoda fueron considerados «grandes» del reino, y tras Recaredo tuvieron la competencia exclusiva sobre las cuestiones religiosas y las que afectaban a los miembros del clero. El concilio se convirtió en el tribunal supremo de apelación, y en los asuntos mixtos tuvieron competencias junto al juez civil tanto en lo religioso como en lo civil. Fueron de hecho los auténticos jueces de las ciudades para cuestiones concernientes a la alta nobleza. La importancia de los obispos en la España visigoda se acrecentó con la monarquía electiva, que les dio el medio de influir decisivamente en la nobleza y en los reyes, ya que su voto fue a veces decisivo para inclinar la balanza hacia un candidato determinado. Esta estrecha unión entre Trono y Altar tuvo lógicamente como contrapartida la sacralización y legitimación religiosa del rey o emperador. Hubo un pensamiento común desde la España visigoda hasta el reino franco.

Estos datos nos ayudan a comprender cómo en el Alto Medioevo se produjo ya una ruptura prácticamente absoluta entre el alto y bajo clero, por un lado, y entre el episcopado y la comuni-

dad eclesial, por otro. La configuración señorial de los obispos, su integración en la red de relaciones feudales, la «profesionalización» del episcopado como una carrera supletoria para las viejas familias patricias del Imperio, acabaron por crear una nueva figura episcopal en el Alto Medioevo, pues se impuso el desarrollo sociopolítico, económico y cultural y luego se añadió a esto una teología que respondía a este orden fáctico y legitimaba teológicamente lo que ya era un proceso consumado. Pero esta teología, que mayoritariamente se desarrolló con la escolástica del segundo milenio, tuvo que romper con muchas de las tradiciones de la Iglesia antigua. La idea de un único cuerpo formado por el presbiterio y por el obispo, en el que se mantenía viva la conciencia de un gobierno colegial de la Iglesia, difícilmente puede encontrar un desarrollo en esta época. La configuración señorial de los obispos y la baja extracción social del clero debilitaron esta idea eclesiológica de forma mucho más eficiente que la misma teología.

El bajo clero estaba plenamente integrado en el sistema de relaciones serviles y sometido al arbitrio de sus señores, episcopales o laicos. Los siervos ni siquiera eran libres para decidir respecto a su ordenación, ya que esto suponía reconocerles un derecho como personas libres, aunque en la España visigoda se pusieron limitaciones a estas ordenaciones forzadas. Sin embargo, el obispo, que era un señor feudal, se comportaba como tal con sus mismos ministros, y tanto en la España visigoda como en la época de Carlomagno hay frecuentes críticas contra obispos tiranos y avaros que explotaban económicamente a los párrocos y clérigos. El obispo visitaba las parroquias con un derecho feudal de hospitalidad que le permitía exigir una retribución en especies, bienes domésticos y animales. Desde la misma toma de posesión del párroco se les exigía derechos compensatorios.

Esta configuración socioeconómica hizo inviable una teología de la Iglesia local, fundada en una eclesiología eucarística, como la de la Iglesia antigua, y el sentido de pertenencia a un mismo orden, aunque con diversas funciones y grados, quedó prácticamente anulado por estas fuertes diferencias sociales.

Lo mismo ocurrió en lo que respecta a la relación entre el obispo y la comunidad. La dimensión del pastor y la vinculación con la comunidad pasó a un segundo plano. El obispo se aisló de la Iglesia y la verdadera alianza entre el Trono y el Altar comenzó entonces, no en la época constantiniana, en la que hubo conciencia de la autonomía y diferencias entre el poder real o imperial y la autoridad eclesiástica. Sin embargo, después se impuso

la simbiosis, si bien las Iglesias del Alto Medievo se caracterizan por la conservación de las estructuras sinodales y metropolitanas, y por la regulación autónoma de sus propios problemas. La caída del Imperio romano y su fragmentación occidental en diversos pueblos o etnias bárbaras hicieron muy difícil una centralización del gobierno de la Iglesia, que apareció como una comunión de Iglesias que procuraron intensificar los contactos entre sí, y de forma especial con la sede romana. En este sentido la Iglesia medieval continuó la estructuración de la Iglesia antigua.

La Iglesia visigoda a través de la influencia de san Isidoro de Sevilla y de la *Colección Hispana* tuvo un gran influjo en la eclesiología del Medievo, pues se caracterizó por una fuerte centralización jerárquica, primero en torno a los sínodos nacionales o provinciales, y luego en torno al metropolitano de Toledo que, paulatinamente, fue evolucionando hasta jugar un papel parecido al del patriarca de Bizancio en la Iglesia española. Así, la Iglesia visigoda, configurada como conciliar y metropolitana, fue una Iglesia nacional, que reguló sus asuntos ordinarios de forma autónoma.

La época del Alto Medievo fue la última en la que pervivió una eclesiología de comunión, de sinodalidad y de «colegialidad» entre los obispos. Es verdad que el concepto de colegialidad no puede encontrarse en esta época, pero también lo es que los obispos tuvieron conciencia de formar un cuerpo y de poseer una potestad en la Iglesia, que no es mera derivación del primado del papa y que no se reduce a la Iglesia particular en la que gobiernan. Al mismo tiempo esta época es el mejor testimonio de cómo la aceptación del primado papal, indiscutible en la tradición occidental, al menos desde finales del siglo IV, no llevó consigo necesariamente una configuración monárquica, centralista y jurídicista como la que se impuso con la reforma gregoriana.

III. BAJO EL ISLAM

Síntesis del período

En 711 se produjo la invasión de los árabes, que entraron en España bajo las órdenes de Tarik, a título de tropas auxiliares de los hijos de Witiza y de sus partidarios, en lucha contra el último rey visigodo, Rodrigo, que murió en la batalla de Guadalete (16-19 de julio de 711). Los árabes pasaron muy pronto de ser auxiliares de una parte a ser dominadores del territorio en el que establecieron pactos con los diversos magnates godos dispuestos a aceptar un régimen de vasallaje.

La rapidez de la conquista árabe y el subsiguiente derrumbamiento del Estado visigodo se debieron, sobre todo, a la fragilidad interna del mismo y a las profundas rupturas existentes en la sociedad hispana desde hacía bastante tiempo. La emergencia de grupos nobiliarios, civiles y eclesiásticos, con intereses políticos y económicos contrapuestos, fue una causa permanente de conflictos, que contribuyó en buena medida a la existencia de esa fragilidad. Cada clan nobiliario trató de controlar alternativamente el trono de Toledo, imponiendo candidatos que le permitieran lograr las mayores ventajas para su grupo.

Los hechos que explican suficientemente la rapidez de la conquista árabe pueden sintetizarse en:

- la ausencia de una verdadera unidad interna,
- las conspiraciones continuas por el trono,
- los excesos fiscales y
- la colaboración entre judíos y árabes.

No puede indicarse una responsabilidad directa de la jerarquía eclesiástica visigoda como razón determinante de la decadencia y de la extrema debilidad del reino visigodo, que ya se había manifestado antes de la invasión.

A partir de 732, cuando Carlos Martel derrotó a los árabes en la batalla de Poitiers y les impidió su avanzada hacia Europa, los árabes quedaron prácticamente reducidos al territorio de la Península, con exclusión de las regiones del norte, que formaron los primeros núcleos de la secular reconquista que no terminaría hasta 1492.

La derrota sufrida por el ejército del último rey godo, don Rodrigo, en el Guadalete el año 711 contra los árabes y bereberes mandados por Tarik, la rápida conquista de una gran parte de la Península por los caudillos islámicos y la implantación del régimen musulmán, que arruinó definitivamente el estado visigodo, constituyen un entramado de problemas que desde hace mucho tiempo viene ocupando la atención de los historiadores.

La conquista de *Hispania* por los árabes y bereberes fue, sin duda, un paso más, y muy importante por cierto, del impresionante proceso expansionista del islam. A la base de la misma operaron con seguridad motivaciones de índole estratégica.

Con dicha invasión todo cambió en España a partir del siglo VII, hecho que no había ocurrido con las invasiones germánicas, que se adaptaron a las bases económicas y sociales creadas por el Imperio romano. Fue una invasión fulminante, mientras que aquéllas fueron lentas, y provocó la introducción de una nueva etnia, cuya fusión con la nativa fue casi imposible.

Los cristianos que pasaron al islam fueron denominados *muladíes*; mientras que los cristianos de religión, pero arabizados en muchos aspectos, se llamaron *mozárabes*, y los musulmanes que pasaron a vivir a territorios cristianos recibieron el nombre de *mu-déjares*. Antes de la desintegración definitiva del califato de Córdoba, los mozárabes disfrutaron de una política tolerante y de convivencia por parte de los gobernantes andalusíes.

Desde la invasión árabe se derrumbaron la *unidad política*, prefigurada por los romanos y realizada por los visigodos, y también la *religiosa*, tras la conversión de los arrianos y la reducción de la minoría judía casi a la esclavitud. Pero si bien nunca estuvo España tan dividida como entonces, fue precisamente en aquel momento cuando surgió la idea de España no como unidad, sino como diversidad, producto de la convivencia de tres culturas: cristiana, árabe y judía, según la teoría de Américo Castro, refutada por Sánchez Albornoz, para quien España fue creación de Roma, representante de una cultura cristiana y occidental, beligerante frente al islam. Hoy predomina la segunda tesis, no sólo por motivos científicos, como afirma Domínguez Ortiz, sino porque a muchos especialistas no agrada que el judaísmo y el islam se consideren piezas fundamentales en la

construcción de España, una entidad que sienten como extraña y hostil.

Los derroteros que siguieron las distintas clases de eclesiásticos debieron de coincidir seguramente con los emprendidos por los estamentos laicos correspondientes. Por eso, ante el hecho de la invasión, los titulares de las sedes episcopales, al igual que la aristocracia laica, se vieron obligados a realizar una de las tres opciones posibles:

- cooperar con los árabes,
- huir,
- o acomodarse más o menos pasivamente a la nueva situación creada.

Invasión musulmana

No quedó iglesia que no fuese quemada, ni campana que no fuese rota.

AL-MAQQARI

Con la invasión de los árabes en España, terminó definitivamente el reino visigodo, que había comenzado un proceso de descomposición al final del reinado de Witiza. Contra su sucesor don Rodrigo se levantaron los witizianos, que llamaron en su auxilio a los árabes y pusieron fin a un Estado desunido internamente.

Los califas, sucesores de Mahoma, habían arrebatado a los bizantinos la Siria (639), la Palestina (Jerusalén cayó en 637) y el Egipto (640) y se adueñaron del antiguo y poderoso imperio de Persia (642-651). Después, el dominio del norte de África hasta el Atlántico y de las costas meridionales de España fue para los árabes de vital importancia a la hora de enfrentarse con éxito a la flota bizantina del Mediterráneo occidental. Más tarde, a comienzos del siglo VIII, lograda ya la sumisión de las tribus bereberes del Magrib y su conversión al islamismo, la posibilidad de encauzar sus energías bélicas contra los visigodos de la Península, que por otra parte ofrecía perspectivas de botín suculento, no podía menos de presentarse como secuela lógica de la trayectoria conquistadora precedente. Todo parece indicar que los musulmanes empezaron a pensar en esta invasión antes de que se produjera la última crisis política del reino visigodo el año 710 y la llamada de los partidarios de Witiza.

Tras avanzar hacia el norte de África, arrasaron la ciudad de Cartago (698), y al finalizar el siglo las tropas del emir o gobernador de Tánger, mezcladas con los bereberes, que se convirtie-

ron al islam, dominaron el estrecho de Gibraltar y, aprovechando las divisiones intestinas del Imperio visigodo, en la primavera de 711 invadieron España, y conquistaron gran parte de la Península, si bien encontraron fuertes núcleos de resistencia en Medina Sidonia, Sevilla, Carmona, Málaga y Mérida, que no capituló, mientras las demás ciudades se fueron entregando al vencedor. Faltó la voluntad firme de resistencia por parte de una masa popular pasiva, a la vez que desapareció por completo la organización estatal visigoda. En apenas cuatro años podía darse por terminada la conquista de la Península, salvo pequeños enclaves, y en años sucesivos siguieron avanzando los árabes hacia el norte, hasta que Carlos Martel los detuvo definitivamente en la batalla de Poitiers (732). Entre los conquistadores, que denominaron *al-Andalus* al terreno ocupado, surgieron muy pronto desavenencias; las primeras fueron entre Muza y Tarik, a las que siguieron otras más hondas entre el elemento árabe aristocrático y el elemento berberisco, que constituía la masa de los invasores.

Mientras en tiempos anteriores todas las invasiones acaecidas en Hispania habían acabado por arraigar profundamente, mezclándose vencedores y vencidos en una sola nación, no ocurrió lo mismo con la del islam, pues la religión fue un obstáculo insuperable para la fusión de ambos pueblos. Lo ocurrido a la muerte de Witiza fue sólo un eslabón de la serie de enfrentamientos protagonizados por los nobles, que jalonaron la historia visigoda desde el siglo VI. Éstos pidieron ayuda a los bereberes islamizados del norte de África, aunque no era la primera vez que desde la Península se recurría a gente de fuera para solucionar conflictos internos. A medida que los nobles aceleraron un proceso de feudalización, se fue aunando el dominio sobre los grandes territorios concedidos por los reyes con funciones administrativas, fiscales y militares, que, al hacerse hereditarias, quedaban prácticamente privatizadas. De esta forma se fue desmantelando un Estado centralizado y fragmentando el poder del monarca, al que esta oligarquía militar quedaba ligada por vínculos de índole personal. De este modo, al acumular poder los nobles constituyeron una amenaza constante para la corona, a la vez que se fueron consolidando grandes desigualdades sociales y abriendo abismos entre ellas y las clases bajas. Por ello, aunque la mayor parte de la población hispanogoda permaneció en sus campos y ciudades bajo la dominación musulmana, los siervos y los mismos colonos, ante el peligro de indigencia e indefensión, se fueron poniendo bajo el patrocinio de los poderosos, a pesar de los esfuerzos realizados por algún rey para que no cayeran en la servidumbre. Los mula-

días fueron miembros de comunidades cristianas hispano-visigodas que renegaron de la fe y abrazaron el islamismo generalmente por móviles utilitarios y conservaron largo tiempo sus tradiciones cristianas; mientras que los mozárabes que permanecieron fieles a sus creencias cristianas, aunque sometidos a la autoridad civil de los árabes, fueron cristianos de religión, pero arabizados en muchos aspectos. Hubo también musulmanes que pasaron a vivir en alguno de los reinos de la España cristiana medieval en condición de mudéjares a medida que los cristianos de los reinos norteños de la Península conquistaron territorios habitados por masas de población hispanomusulmana, cosa que ocurrió desde finales del siglo XI. Se les llamó *moros* en los reinos occidentales y *sarracenos* en los orientales. Aquella realidad social y religiosa tuvo una importancia desigual en las diversas regiones hasta que se produjo el bautismo masivo, pocas veces sincero, de los musulmanes, que se transformaron así en *moriscos* a comienzos del siglo XVI.

Reacción de los cristianos

Los cristianos prestaron obediencia, se avinieron a la paz y al pago del tributo personal y los árabes se establecieron en los pasos más difíciles.

AL-MAQQARI

La vida de la Iglesia durante los siglos de dominación musulmana fue muy precaria y estuvo condicionada desde numerosos puntos de vista por la presencia de un pueblo que tenía una religión y una cultura completamente diversa de la heredada del mundo latino. Los gobernantes musulmanes no fomentaron en ningún momento las conversiones, pues el mantenimiento de las comunidades cristianas supuso un importante recurso económico para el naciente emirato, junto a las sumas que debían aportar de igual modo las comunidades judías de la Península. El islam respetó tanto al judaísmo como al cristianismo al considerarlas religiones que habían transmitido a la Humanidad parte de la revelación divina. Sólo los paganos estaban obligados a convertirse o morir.

Según las capitulaciones del tiempo de la invasión, frecuentemente quebrantadas por cálculos políticos, los musulmanes mitigaron en los primeros años su rigor con los mozárabes, quienes, gracias a ello, pudieron conservar su religión cristiana y una cierta autonomía civil y administrativa. También fue reconocida la auto-

ridad de los obispos y se les permitió acudir a los templos antiguos, mas no edificar otros nuevos. La organización eclesiástica se mantuvo igual que en la época visigoda, con las mismas diócesis, pero, espiritualmente, la Iglesia mozárabe encontró muchas dificultades, pues sus obispos no pudieron mantener comunicación con Roma, y estuvieron continuamente sometidos a la presión moral del jefe musulmán, que favorecía a los cristianos renegados, de entre los cuales escogían a sus más influyentes servidores, aunque éstos formaban como una especie de segundo escalón social.

Aunque el islam prohibía las conversiones forzadas, esta tolerancia legal estaba restringida por leyes de opresión moral y social. A los cristianos se les agobiaba con tributos y gabelas, mientras los apóstatas obtenían la liberación de impuestos opresores, el acceso a los cargos públicos y la igualdad de derechos con los dominadores. Las apostasías se multiplicaban porque los cristianos vivían en situación de inferioridad civil y de esclavitud intolerable, como dice san Eulogio en su *Memoriale Sanctorum*. A propósito de la presunta tolerancia musulmana, escriben José Luis Comellas y Luis Suárez: «Una de las leyendas más difundidas por ensayistas contemporáneos es aquella que pretende asignar a al-Andalus un espíritu de tolerancia: se intenta normalmente contraponerlo al del cristianismo, que buscaba el bautismo de todos. Difícilmente una religión de radical sometimiento a la voluntad de Allah, que inscribe la guerra santa entre sus preceptos, podía llegar a ser tolerante.»

En el 750 se hundió en Damasco la dinastía omeya, exterminada por los abásidas, que iniciaron una nueva dinastía con capital en Bagdad, y desde 755, Abderramán I, de la familia de los omeyas, reinó en España hasta el 788 con plena independencia de los califas orientales, dando comienzo a lo que más tarde se llamará el *Califato de Córdoba*, rival del de Bagdad en esplendor y poderío, lo cual supuso una gran transformación en la España musulmana. Su hijo y sucesor, Hixem I (788-796), prohibió a los cristianos el uso de la lengua latina, obligándoles a frecuentar las escuelas arábigas, para acabar con sus tradiciones y costumbres, y posiblemente con su fe, si bien hasta la segunda mitad del siglo IX hubo cristianos que defendieron la civilización hispanorromana y la fe de Cristo, llegando incluso a derramar su sangre con el martirio. Los que quedaron con vida no pudieron salir a la calle sin exponerse a los insultos y afrentas de los musulmanes, de tal suerte que san Eulogio dijo que aquella vida era más insufrible que la misma muerte. Y todavía más triste fue el espectáculo de los cristianos cobardes, que renegaron de sus creencias.

«Repletas están las mazmorras de catervas de clérigos»

Las iglesias se ven huérfanas, sin el sacro ministerio de los obispos y sacerdotes; descuidados quedan los tabernáculos, en la mayor soledad; todo yace en silencio... y en tanto que faltan en las iglesias los himnos y cánticos celestes, resuenan los calabozos con el santo murmullo de los salmos. Ya el cantor no entona en público las divinas melodías ni la voz del salmista modula en el coro, ni el lector predica en el púlpito, ni el levita evangeliza en el pueblo, ni el sacerdote inciensa los altares.

SAN EULOGIO DE CÓRDOBA

Convencido Abderramán II (822-852) de que con la violencia no lograría amortiguar el entusiasmo religioso de los cristianos, porque el testimonio de los mártires consolidaba la fortaleza de sus hermanos en la fe, intentó establecer una paz en la que la religión cristiana languidiese en silencio y servidumbre. Los débiles obispos, reunidos en concilio bajo la presidencia de Recafredo, metropolitano de Sevilla (852) y hechura de Abderramán, declararon que la Iglesia no reconocería como mártires a los que espontáneamente y en forma provocativa se presentasen al martirio, pues hubo algunos fieles que se dejaron arrebatar de un fervor imprudente, exponiéndose al martirio con gritos insultantes a Mahoma y a sus secuaces no sólo en calles y plazas, sino aun dentro de las mezquitas. Pero no se les puede acusar de fanatismo, porque si bien la Iglesia condena la provocación de los verdugos y perseguidores y no mira bien en circunstancias normales los martirios espontáneos, hay ocasiones en que es necesario adelantarse a profesar la fe, aunque esto irrite a los enemigos. Esto fue lo que sucedió entonces en Córdoba, y de hecho la Iglesia ha reconocido a aquellos héroes como mártires, porque veían en peligro su fe, su raza y su cultura. Las consecuencias negativas de la tibieza que se fue apoderando de muchos mozárabes y la fuerza del espíritu del islam, que se infiltraba en toda la vida, con riesgo inminente de acabar con el cristianismo si éste no se defendía enérgicamente a medida que la relativa tolerancia inicial se fue convirtiendo en auténtica tiranía. Muchas veces la provocación partía del mismo enemigo, pues los mozárabes se habían acomodado a las costumbres de los invasores en todo lo posible; muchos de

ellos habían adoptado la lengua árabe y el turbante de los musulmanes, mientras éstos no disimulaban su desprecio y odio a los cristianos. Cuando la campana de la iglesia convocaba a los actos de culto, los alfaquís y otros fanáticos se burlaban de los fieles, por lo que no es de maravillar que los cristianos, por su parte, respondiesen en la misma forma cuando el muecín desde el minarete llamaba a oración a los musulmanes.

La persecución se intensificó durante el reinado de Mohamed I (852-886) provocando numerosos apóstatas. Abderramán III (912-961) desencadenó un nuevo período de persecuciones y martirios, que confirmó cuanto ya se sabía desde dos siglos antes: que el mundo árabe era una amenaza constante para el mundo cristiano, lo mismo en Oriente que en Occidente, y aun en el mismo corazón de Italia, y necesariamente hubo de llegarse al trance decisivo en que la cristiandad y el islam se enfrentaron, como dos antagonistas, en el drama complicado y largo de las Cruzadas.

Los mozárabes

¿Quién será capaz de referir tan tremendo desastre? ¿Quién enumerar naufragio tan espantoso? Si todos nuestros miembros se convirtiesen en lenguas, en manera alguna se podrían relatar tan inmensos males ni la naturaleza humana sería capaz de expresar el número y la magnitud de desgracias tan colosales.

Crónica mozárabe del 754

Hemos dicho que los mozárabes fueron los cristianos que quedaron englobados en los territorios bajo dominio musulmán a partir del siglo VIII y optaron, no por la conversión a la religión de Mahoma, sino por el mantenimiento de sus creencias a través del pago a las autoridades musulmanas de un impuesto de capitación. Los mozárabes constituyen uno de los grupos socioreligiosos minoritarios más interesantes de la Edad Media hispánica, pues se mantuvieron fieles al cristianismo y conformaron una comunidad original que, inmersa en un territorio regido por las autoridades islámicas, conservó la mayor parte de los rasgos definitorios de la cultura hispano-goda sin renunciar a su participación en algunos de los caracteres propios de los conquistadores. Su condición minoritaria y marginal en al-Andalus debido al gran número de conversiones al islam entre la población cristiana sometida a una fuerte presión fiscal, se perpetuó en los reinos cristianos del norte, lugar hacia el que los mozárabes emigraron

en diversos momentos de su historia. Los recién llegados encontraron unas tierras y unas gentes que habían evolucionado de un modo muy diferente al suyo: sus costumbres hispanogodas, un tanto arcaizantes, enriquecidas con la lengua y ciertos hábitos árabes, eran incomprendidas en cierta medida por sus correligionarios norteos, porque aunque eran cristianos de religión, estaban arabizados en muchos aspectos.

Aunque al principio la situación de los hispanovisigodos había sido distinta, según que se sometieran por pacto o por la fuerza militar, con el tiempo, sin embargo, todos quedaron en una condición de protegidos del islam, cuya religión era reconocida, con la obligación de pagar, además del tributo territorial, una capitación mensual. A pesar de lo oneroso de estos censos y tasas, y a despecho de numerosas apostasías, la Iglesia mozárabe, a diferencia de lo que sucedía en otros pueblos de África y Asia, conservó una gran vitalidad. Las comunidades mozárabes tuvieron un carácter eminentemente rural, siendo muy reducido su número debido a la proliferación de las conversiones al islam y a la emigración a los incipientes territorios cristianos del norte peninsular; quizá la causa principal de estas masivas deserciones se encuentre en las dificultades que tenían los cristianos para hacer frente al mencionado impuesto de capitación.

A mediados del siglo VIII, las comunidades mozárabes más prósperas estaban localizadas en torno a importantes núcleos de los territorios dominados por los musulmanes, como eran Córdoba, Sevilla o Mérida, y sobre todo Toledo, antigua capital del reino visigodo, que conservó su primacía sobre el resto de comunidades cristianas andalusíes hasta el siglo XI y cuyo obispo mantuvo intacta su preponderancia sobre los demás obispados. Córdoba, capital del emirato independiente y más tarde del califato omeya, tuvo una importante comunidad mozárabe, que, en un principio, llegó a compartir su principal templo, la basílica de San Vicente, con los musulmanes para la celebración de los dos cultos. Aunque no existió en los primeros años del emirato un choque frontal entre cristianos y musulmanes, sin embargo, a mediados del siglo IX comenzaron a surgir tensiones debido a que la comunidad mozárabe cordobesa, en otro tiempo buena vecina de los islamitas, fue protagonista del movimiento de los Mártires Voluntarios (850-852), promovido por los mozárabes cordobeses Eulogio y Álvaro, miembros de dos de las más reputadas familias cristianas de la ciudad. La revuelta surgió quizás a raíz de la excesiva presión religiosa y fiscal del emir Abderramán II (822-852) y el conflicto perduró durante el gobierno de Muhammad I (852-886), aunque en este momento la agitación se trasla-

dó a las comunidades de cristianos convertidos al islam, que contaron con el apoyo de grupos de mozárabes, quienes, junto con los muladíes, actuaron como un bloque único y compacto, mostrando unas metas sociales y políticas casi idénticas.

El proceso de emigración hacia el norte se aceleró tras el período de contestación de la segunda mitad del siglo IX, siendo realmente destacable a partir del reinado del monarca asturleonés Alfonso III (866-910). Tras la conquista de Zamora por los cristianos en 893, algunos mozárabes toledanos participaron en la repoblación de la zona; de igual forma, numerosos monjes cordobeses colaboraron en la fundación de monasterios a principios del siglo X. La emigración mozárabe hacia territorios castellanos y leoneses influyó notablemente en las instituciones, el arte, el mobiliario y el vestido. Desde el punto de vista cultural la llegada de grupos de mozárabes a los núcleos cristianos supuso la recuperación de parte de la cultura hispano-goda o isidoriana, latente en los Beatos o en el Antifonario de León, sin olvidar la aportación mozárabe a la conformación del ideal neo-visigótico, tan importante a la hora de valorar el período de la Reconquista, que pretendía conectar la tradición visigótica con las monarquías cristianas del norte peninsular.

A propósito del oscurecimiento histórico de la minoría mozárabe, Rivera Recio, uno de los mayores expertos del tema, afirma: «Cuando se trata en las historias eclesiásticas que, a partir del siglo X, relatan los sucesos de la Iglesia mozárabe, parece que existe una consigna de hablar de la decadencia de esta minoría cristiana en la España musulmana. Lo cierto es que durante mucho tiempo apenas aparece su actuación confesional y sólo de manera esporádica se habla de los mozárabes; pero esta minoría cristiana no había muerto ni se puede decir que estuviera agonizando, lo que sucedió fue que desde Almanzor, que integró a los mozárabes entre los contingentes de sus tropas y les facilitó su libertad cultural, ellos no tuvieron necesidad de hacer una solemne profesión de su fe. Islamizados en su actuación externa, tanto en la vida castrense como en la convivencia ciudadana, en cierta forma pasan desapercibidos para sus contemporáneos por usar el idioma árabe y nombres de morfología islámica, y para los historiadores y cronistas quedan enmascarados detrás de la uniformidad de la vida cotidiana, pues cuando la mozarabía adquiere papel de protagonismo es cuando se pone en duda su cristianismo. Solamente cuando su profesión de fe cristiana y su identidad de seguidores de Cristo está en peligro, como ocurrió durante la época martirial de Córdoba, entonces es cuando la tranquilidad de la convivencia pacífica se turba y surgen los enfrentamientos.

»Aun en los momentos en que pudo encenderse el nervio patriótico, como cuando alguno de los reinos cristianos del Norte invaden los territorios árabes, los mozárabes, que vivían tranquilos en el al-Andalus, no se distinguen ni asoman a las crónicas por su intervención al lado de los reyes invasores cristianos; cuando dentro del territorio musulmán se encienden las luchas entre las facciones eslavas y berberiscas, luchan en favor de los eslavos contra la minoría judía, que suele inclinarse por los africanos.

»Sin embargo, durante estos siglos que pudieran denominarse de silencio mozárabe, ellos siguen conservando su fe y mantienen su práctica cristiana y cultural; baste señalar que de la actuación diaria de estas comunidades locales depende que hoy podamos conservar los textos litúrgicos y patrísticos que ellos heredaron y nos transmitieron con fidelidad. La minoría mozárabe permanece callada y colabora, porque su vida religiosa, no muy exigente, no encuentra obstáculos para tropezar. Su actividad literaria, si la hubo, que no debió de ser mucha, no ha llegado hasta hoy, si se exceptúan las transmisiones manuscritas de los libros litúrgicos. Ellos han sido quienes en los largos años de la ocupación musulmana equilibraron con su conducta, oportunista a veces y a veces hostil, los momentos críticos surgidos por la mutua convivencia. Ellos, en fin, constituyeron el pueblo que, sometido al islamismo, conservó su fe y pudo devolverla al pueblo del que la habían heredado.» Y termina diciendo: «Es lamentable que los autores que han trabajado sobre la España musulmana se hayan preocupado poco de historiar las vicisitudes de la minoría mozárabe, cuya actuación no ha suscitado sus atenciones, limitándose a los acontecimientos ocurridos en el área arábiga; baste citar como ejemplo el silencio sobre la crisis martirial de Córdoba, tratada como de paso con ligeras alusiones, y la trascendencia religiosa que alcanzó la actividad del astuto Ibn Hafsun.»

He querido reproducir esta larga cita, tomada de la *Historia de la Iglesia en España* (Madrid, BAC, 1981), tomo II, pp. 58-59, porque nos ayuda a comprender el silencio sobre los mártires de aquel período, que arroja una cifra documentada de 27 mozárabes cordobeses, víctimas de la persecución religiosa del siglo IX, comenzando por Prefecto, presbítero de san Acisclo (850) y terminando por Leocricia, virgen, de linaje musulmán, cuyo cuerpo fue arrojado al Guadalquivir en 859, si bien sobre todos ellos destacó Eulogio. Estos mártires no fueron fanáticos ni nacionalistas, pues el único motivo de su martirio fue religioso: murieron por defender el ideal cristiano en un ambiente hostil a sus creencias durante los años de Abderramán II. Hasta entonces, la minoría mozárabe había adoptado durante muchos años una actitud su-

misa, pero llegó un momento en que, enardecidos por las exhortaciones de las predicaciones cristianas y los ejemplos de cristianos decididos, se lanzaron los más fervientes a protestar contra los vejámenes y ludibrios a que eran sometidos cotidianamente por la mayoría musulmana, y se manifestaron dispuestos a derramar su sangre o a ser encarcelados. En 850 comenzó la primera fase colectiva de la era martirial cordobesa, en la que los cristianos fueron acusados de desafección e insultos contra Mahoma, y por ello fueron castigados con la pena capital, aunque el impetuoso entusiasmo martirial prendió en los cenobios cordobeses y provocó también polémicas con quienes consideraban imprudencias las protestas y actitud de los cristianos.

La Iglesia mozárabe contó hasta finales del siglo XI con una organización bastante sólida, pues existían tres provincias eclesiásticas: la de Toledo, la Lusitania, cuya cabeza se encontraba en Mérida, y la Bética, con sede principal en Sevilla. Algunos obispos colaboraron activamente con las autoridades islámicas. La Iglesia mozárabe destacó por el seguimiento de la liturgia gótica isidoriana, aprobada por el papa Juan X, en 924, liturgia que en el caso de las comunidades emigradas al norte chocó frontalmente con la de tipo romano, que poco a poco se fue imponiendo en los reinos cristianos gracias al apoyo de sus gobernantes.

Con la caída del Califato cordobés en 1031, comenzó la denominada etapa de las Taifas. Las comunidades mozárabes pervivieron, aunque su número fue cada vez más reducido, debido al avance de los reinos cristianos hacia el sur de la Península. Las convulsiones políticas que vivió al-Andalus en estos momentos no originaron importantes deserciones hacia el norte, sino un cambio en la distribución territorial de las comunidades. Así, tras los disturbios del año 1013 en Córdoba, los mozárabes cordobeses emigraron hacia tierras toledanas y levantinas. Ante la nueva situación política los mozárabes apoyaron a gobernantes andalusíes y eslavos mientras que los judíos se mostraron partidarios del gobierno de mandatarios bereberes. De esta forma los cristianos de al-Andalus se mostraron fautores del legado político del Califato.

Los mozárabes tuvieron escasa afinidad con las dinastías bereberes. Algunos reyezuelos de origen norteafricano contaron, no obstante, con la colaboración de algunos nobles cristianos procedentes de los reinos del norte. Mientras tanto, en los reinos cristianos se materializaba la introducción definitiva de la liturgia romana, también llamada francesa, en perjuicio del ritual visigótico, mozárabe o isidoriano. Bajo el patrocinio del papa Gregorio VII y a través de los monjes y monasterios adscritos a la reforma de la Orden de San Benito auspiciada por Cluny, la liturgia

romana se impuso en los distintos reinos. En Aragón este fenómeno se produjo durante el reinado de Sancho Ramírez (1065-1094): en Castilla, la adopción del ritual romano data del año 1078, siendo abolido el de carácter mozárabe dos años más tarde en un concilio celebrado en Burgos. La liturgia isidoriana perviviría algunos años más en el entorno de la Iglesia toledana.

«Las ovejas de Cristo contra los preceptos de los antepasados»

Todas estas cosas las experimentó España, región en otro tiempo deliciosa y ahora convertida en miserable, antes ennoblecida y ahora sometida a deshonra.

Crónica mozárabe del 754

Los árabes conquistadores se apercibieron del gran valor que para ellos tenía servirse no sólo de los partidarios del depuesto Witiza, sino también de los judíos que habitaban en la Península en los años de la conquista y, consecuentes, tomaron por costumbre en todas las ciudades conquistadas reunir en la fortaleza a los judíos con unos pocos musulmanes y encargarles la custodia de la ciudad, mientras ellos continuaban su avance a otros lugares con el grueso de sus tropas. Por ser las basílicas cristianas los más seguros edificios para atrincherarse, a ellas se acogieron los restos del deshecho ejército visigodo y los cronistas árabes hablan de la resistencia hecha en Córdoba desde la de San Acisclo, y en Sevilla, donde la basílica de Santa Justa fue convertida en mezquita, luego de haberla desalojado de sus defensores, y así otras muchas más fueron devastadas y apropiadas. Con fantasía oriental, tales cronistas, copiándose unos a otros, describen los tesoros acumulados en los templos y la calidad del botín en ellos recogido, pues los bienes, alhajas y telas ricas de los templos pasaron al dominio de los musulmanes.

Pero la entrega de las ciudades no fue uniforme. Por capitulación se rindieron Écija, Toledo, Sevilla y Mérida. Desde el primer momento hubo de plantearse el problema religioso, pues los nativos cristianos se enfrentaron con un dilema: aceptar o no la religión islámica que profesaban los vencedores musulmanes. Los hispanos podían conservar, si querían, su antigua creencia cristiana, siempre que aceptaran ciertas condiciones, o, si preferían, podían acoger la religión mahometana y profesar el islamismo. Si elegían conservar sus pasadas creencias religiosas, eran considerados como tolerados por los conquistadores, quienes les permitían profesar su credo y regirse por las normas jurídicas

visigóticas, pero esta tolerancia se conseguía mediante el pago de una contribución personal de capitulación y de otra territorial, por las que se adquirían los derechos de tolerancia.

Los mozárabes conservaron el uso, muy restringido, de su religión, siendo obligados a celebrar los actos de culto a puertas cerradas; se les permitía poseer las iglesias, si el fisco no se las expropiaba para convertirlas en mezquita; pero les estaba prohibido edificar nuevos templos y restaurar los ruinosos; no podían ostentar al exterior de los edificios religiosos *signo alguno de la fe profesada* en ellos; los entierros se habían de celebrar sin notoriedad cristiana; se les prohibía el uso de las campanas, y los edificios tenían que estar continuamente abiertos para acogida y albergue de los árabes indigentes, prohibiéndose toda propaganda religiosa y proselitismo misionero.

En la confusión del principio muchos indígenas de somero cristianismo y alentados por el trato de benevolencia con que se les acogía, se vieron compelidos a aceptar voluntariamente la nueva religión y el estado de cosas implantado en el territorio.

La invasión no alteró la jerarquía de la Iglesia hispana. La documentación conocida a lo largo de los siglos VIII-XI transmite el nombre de muchos obispos; aunque, dados los trastornos acaecidos y las consecuencias que las despoblaciones inherentes hubieron de producir, la sucesión episcopal en cada caso no es completa; las diócesis continuaron llamándose con el mismo nombre, pero no todas perduraron hasta el final de la ocupación árabe, pues varias perdieron su ubicación y nomenclatura, resultando difícil identificarlas tras la Reconquista. Aunque la elección de los obispos se hacía sin intervención de la autoridad política, se dieron casos en que parece que esta autoridad intervino.

La *Crónica mozárabe del 754* presenta un panorama muy triste de la Hispania invadida y acentúa con énfasis las calamidades cernidas sobre el territorio, comentando el hambre, el saqueo y el cautiverio a que se ven sometidas las ciudades, donde son crucificados los ciudadanos más conspicuos, los jóvenes y niños pasados por las armas, las ciudades saqueadas, rotos los pactos de sumisión, y las gentes huyendo despavoridas y buscando refugio en las montañas. No se puede infravalorar lo que en los primeros tiempos supuso la invasión; pero después, estas crueldades se amenguaron, aunque siguieron siempre conculcándose los derechos del pueblo vencido. Y si la animadversión entre las dos minorías —árabe-cristiana— debió de ser siempre tensa, la mutua convivencia entre ambas se hizo más llevadera.

La comunidad cristiana andalusí —y más concretamente la cordobesa de mediados del siglo IX—, se encontraba liderada por

una nobleza cristiana, que se reconocía fundamentalmente en su fe religiosa, se esforzaba por mantenerse en la ortodoxia cristiana y en comunión con la Iglesia católica universal y buscaba su cohesión y perduración en la educación en instituciones pedagógicas eclesiásticas, transmisoras de una enseñanza en la tradición retórica latina tardía y visigoda. Al obrar así, estos nobles cristianos andalusíes no hacían más que continuar con una tradición que ya había conformado a sus antepasados de los tiempos de la *monarquía goda*; pero en absoluto se consideraban atados a tales precedentes de forma servil y nostálgica. La comunidad mozárabe atesoraba así un profundo y articulado sentimiento de identidad étnica marcado por las señas de su cristiandad, hispanidad y goticismo. No sólo se había mantenido en contacto con el resto de la cristiandad, sino que también desde una fecha muy temprana había celebrado con euforia cualquier episodio victorioso cristiano, incluso en el lejano norte astur, como pudo ser lo que se conoce como victoria de Covadonga.

Por otra parte, no parece que a mediados del siglo IX los mozárabes fueran ya una irremediable minoría étnico-religiosa en el seno del Estado omeya, sino más bien lo contrario. Pues todo indica que fue sólo en el siglo X cuando las conversiones al islam y el proceso de arabización cultural experimentaron un crecimiento espectacular y decisivo. Y en ello no sólo jugaron un papel definitivo el fortalecimiento de la autoridad omeya y el brillo de la corte califal, sino precisamente también los trágicos sucesos de la cristiandad cordobesa y andalusí, centrados en el movimiento maritímo, y la frustración de las excesivas expectativas creadas al amparo de las revueltas muladíes y los éxitos asturianos. Especialmente grave sería que una gran parte de sus líderes sociales y culturales fueran aniquilados o desertaran, unos al norte cristiano, otros al islam o, cuando menos, al arabismo cultural.

Por otro lado, resulta evidente que en la primera mitad del siglo IX se produjo un creciente movimiento de oposición en varias de las comunidades cristianas contra el régimen islámico en Oriente, como fueron una serie de revueltas entre los coptos de Egipto a partir de 798. El fracaso en 829 de la más importante de ellas tuvo como efecto inmediato una grave represión por parte del gobierno abásida sobre las iglesias copta y palestina, pero no obstante, nuevas revueltas volverían a estallar dos años después. También existen testimonios de una creciente animosidad hacia la simbólica comunidad cristiana de Jerusalén y los importantes monasterios del desierto de Judea a principios del siglo IX.

Tras las invasiones africanas de los almorávides y almohades (desde finales del siglo XI hasta principios del XIII), el rigorismo de

estos pueblos no afectó en principio a las comunidades mozárabes de al-Andalus, ya que su puritanismo religioso les llevó, si cabe, a respetarles con mayor firmeza. Sin embargo, en ciertas ocasiones el ideal de la guerra santa que los ejércitos norteafricanos reforzaron y propagaron supuso una traba importante a las relaciones entre los nuevos dirigentes y las comunidades cristianas. Las crónicas andalusíes relatan cómo el sultán almohade Abd al-Mu'min (1130-1163) acabó con las comunidades cristianas de la Vega de Granada, bien a través de las ejecuciones, bien por medio del exilio forzoso.

Después de las invasiones africanas, el territorio de al-Andalus quedó reducido al reino nazarí de Granada, y una exigua comunidad mozárabe perviviría hasta los tiempos de la conquista por parte de los Reyes Católicos. Con anterioridad a la formación del reino nazarí en el segundo tercio del siglo XIII, en Granada existió una comunidad mozárabe con toda seguridad hasta el año 1099, momento en el que se derribó la única iglesia de la ciudad. En Málaga, en 1106, se trasladó a los mozárabes al norte de África por motivos de seguridad.

Existieron otros tipos de presencia cristiana en al-Andalus distintos a los ejemplificados por las comunidades mozárabes y constituidos por grupos minoritarios por su religión en el territorio del islam peninsular y quizás igualmente marginales en la Cristiandad norteña por sus costumbres arabizadas e islamizadas. Éste es el caso de grupos de soldados, viajeros y comerciantes que vivían en el límite fronterizo entre al-Andalus y los reinos cristianos. Los reyes nazaríes dispusieron de una guardia cristiana hasta mediados del siglo XV y dieron refugio y asilo a nobles castellanos díscolos desde mediados del siglo XIII.

No hay que olvidar tampoco la existencia de cautivos cristianos, quienes eran empleados en tareas artesanales o en el cultivo de la tierra. Su número no era despreciable, puesto que durante la guerra de Granada se liberaron unos 1 500 cautivos, en cuya redención y rescate se especializaron algunas órdenes y cofradías, como los mercedarios o las diversas organizaciones de Redentores de la Frontera. Estas instituciones trabajaban a través de intermediarios fronterizos, denominados «alfaqueques», que bien podían ser moros cristianizados o bien cristianos islamizados; éstos poseían una capacidad mayor de movilidad en la frontera, que facilitaba su labor. Los Reyes Católicos institucionalizaron la labor de rescate de cautivos, creando el cargo de Alfaqueque mayor en 1476, que desaparecería en 1485, tras la conquista de Ronda, ciudad en la que se liberaron más de 400 cautivos.

En época del emirato independiente se propagó entre las co-

munidades mozárabes de al-Andalus la *herejía adopcionista*, promovida a finales del siglo VIII por el monje Félix, que fue obispo de Urgel en el año 782. Los adopcionistas consideraban a Jesucristo, en cuanto hombre, solamente hijo adoptivo de Dios, influenciados quizás en su visión de la Trinidad por el unitarismo del islam. En el Concilio de Sevilla de 784, el arzobispo de Toledo, Elipando, defendió los postulados del adopcionismo, creando un ambiente propicio a la difusión de la heterodoxia entre los grupos de cristianos andalusíes, favorecida además por el contexto de confusión religiosa que se vivía en aquellos momentos. La reacción ante la herejía procedió de la Iglesia cantabroastur, que en aquellos momentos se estaba consolidando. Tanto el presbítero Beato de Liébana, como el obispo de Osma, Eterio, criticaron duramente a Elipando y a los adopcionistas, y la condena de la corriente heterodoxa contó con el apoyo del papa Adriano I (772-795), quien se mostró fautor de la consolidación de la Iglesia cantabroastur frente a la teórica primacía de Toledo. La Iglesia de los núcleos cristianos del norte apareció así como la valedora de la ortodoxia y la representante en la Península del cristianismo romano occidental frente a una sede toledana de la que se desconfiaba, al estar expuesta en demasía a los influjos del islam.

Los mudéjares

Los moros han de bivar entre los christianos guardando la su ley e non denostando la nuestra... Por buenas palabras e convenibles predicaciones deven trabajar los christianos de convertir a los moros, para fazerles creer la nuestra Fe e aduzirlos a ella, e non por fuerça nin por premia; ca, si voluntad de nuestro Señor fuese de los aduzir a ella, e de gela facer creer por fuerça, Él los apremiaría si quisiese, que ha acabado poderlo de lo fazer; mas Él no se paga del servicio quel fazen los homes a miedo, mas de aquel que fazen de grado e sin premia ninguna.

ALFONSO X EL SABIO

Hemos dicho que tras la incorporación de Hispania al islam en el siglo VIII, los nuevos dominadores musulmanes aplicaron a las poblaciones cristianas y judías, que se sometían sin oponer resistencia o por capitulación, el mismo trato de tolerancia, dentro de ciertos límites, que ya tenían sus correligionarios en otras tierras conquistadas anteriormente, pues creían una parte, aunque incompleta, de la revelación que el profeta Mahoma había venido a

perfeccionar, por lo que se respetaba su vida y hacienda, la continuidad de su culto —siempre que no hicieran proselitismo ni fueran agresivos con respecto al islam—, y su régimen interno de derecho privado, e incluso público en algunos aspectos, aunque pagando contribuciones especiales de las que los musulmanes estaban exentos: una capitación y un impuesto territorial por sus propiedades. Pero a medida que los cristianos de los reinos norteños de la Península conquistaron territorios habitados por masas de población hispanomusulmana, cosa que ocurrió desde finales del siglo XI, se produjo la situación inversa: musulmanes que pasaban a vivir en alguno de los reinos de la España cristiana medieval, en condición de *mudéjares*, aunque los nombres más empleados fueron los de *moros* en los reinos occidentales y *sarracenos* en los orientales. Aquella realidad social y religiosa tuvo una importancia desigual en las diversas regiones hasta que se produjo el bautismo masivo, pocas veces sincero, de los musulmanes, que se transformaron así en *moriscos* a comienzos del siglo XVI.

Las prescripciones islámicas recomendaban al musulmán no vivir en tierra sujeta al poder de infieles, por los peligros para su fe que en ella podía correr y porque la situación normal y deseable, en aquellos siglos, era la de conquistador y no la de sujeto en unos territorios cuyo dominio por el islam era un ideal de futuro que no prescribía. Muchos musulmanes, en efecto, emigraron después de las conquistas cristianas, a medida que se reducía el espacio de al-Andalus. Los que permanecían por capitulación podían contar con un régimen de tolerancia comparable, en muchos aspectos, al que habían tenido en la otra parte los cristianos *mozárabes*, pero sujeto a la voluntad política de mantenerlo, porque no había mandato religioso que lo sostuviera salvo la recomendación de no forzar al bautismo. La existencia de musulmanes libres en tierras de la España cristiana dependió, por lo tanto, de las condiciones en que se realizó la conquista, de la existencia de capitulaciones o pactos que previeran la permanencia de musulmanes, y de la evolución posterior de las circunstancias políticas y socioeconómicas, pues la importancia y necesidad del trabajo de los musulmanes no fueron las mismas en unas y otras regiones.

Sobre la situación de los musulmanes *mudéjares* en los reinos de la España cristiana durante los siglos XII al XV y sus relaciones con los cristianos hay que decir que el mismo nombre de *mudéjar* —el domeñado, el que se queda— muestra ya cierto menosprecio por parte de los mismos musulmanes, que empleaban la palabra mucho más que los cristianos, pues éstos apenas la utilizaron antes del siglo XV. *Mudéjares* y cristianos eran grupos diferentes

que podían coexistir, pero no mezclarse en muchos aspectos, comenzando por el de las vinculaciones familiares. Todos los aspectos de limitación o discriminación provenían, en definitiva, de ser los *mudéjares* descendientes de poblaciones vencidas, aunque la vida cotidiana permitiera intercambios culturales y contactos humanos mucho más ricos y variados de lo que dejan ver los textos legales.

Muchas veces, los musulmanes vivían agrupados en barrios o *morerías* por razones de tradición o conveniencia, pero en Castilla no se les obligó efectivamente a hacerlo hasta 1480. Del mismo modo, es más que dudoso que se cumplieran siempre las disposiciones, que arrancan de mediados del siglo XIII, sobre portar señales o distinguirse por el corte de pelo y barba o por la vestimenta. En cambio, se respetaban mejor las normas que obedecían a preceptos o tabúes de origen religioso relativos a los alimentos y a aspectos de la convivencia continua o de los contactos físicos.

Después de las conquistas cristianas, lo habitual era la emigración de las minorías dirigentes y letradas hispanomusulmanas, de modo que los *mudéjares* nunca dispusieron de élites religioso-culturales —y mucho menos políticas—, que aseguraran la reflexión teológico-religiosa y la actividad literaria en árabe. Ambos aspectos faltan por completo en la historia de los *mudéjares* que, sin embargo, conservaron bien su práctica religiosa musulmana a pesar de las limitaciones, pues debían practicarla de manera discreta, sin manifestaciones ni llamadas públicas de ningún género. Pero el buen conocimiento de la ley coránica se veía dificultado por la pérdida casi general del árabe, salvo en formas dialectales habladas cada vez más pobres.

Los *mudéjares*, aunque sujetos con frecuencia a trato despectivo y discriminatorio por ser miembros de la *herética* secta *sarracena*, casi nunca despertaron furoros proselitistas similares a los que se ejercieron contra los judíos desde mediados del siglo XIV, lo que confirma la hipótesis sobre relación entre estos fenómenos religiosos y las peculiaridades de situación social interna, y de equilibrios políticos exteriores, que eran distintas en uno y otro caso. No obstante, la misma legislación eclesiástica y civil afectaba a ambos grupos en aquellos aspectos.

Los *mudéjares* fueron impenetrables, en general, a cualquier intento proselitista masivo. Cuando se bautizaron, lo hicieron obligados por la durísima alternativa de convertirse o marchar fuera de Castilla y, a diferencia de los judíos, que en 1492 eligieron mayoritariamente el exilio, los *mudéjares* aceptaron insinceramente un bautismo, al que habían sido tan refractarios ellos y sus antepasados, y prefirieron seguir en Castilla. De este modo,

entre mediados de 1501 y marzo de 1502, desapareció la exigua minoría mudéjar para dar paso al fenómeno sociorreligioso de los moriscos, que en Castilla nunca tuvo el peso alcanzado en otras partes de España.

Aunque el bautismo fuera considerado como la primera fase de la cristianización, importante porque llevaba consigo el cambio de situación legal, no sólo religiosa, lo cierto fue que el mundo cultural de los moriscos y la fe oculta de la mayoría continuaron siendo islámicos, y que, desde el punto de vista religioso, aquel procedimiento de conversión fue ineficaz. Pero se basaba en una fuerte corriente de opinión teológica, para la que el príncipe podía incluso tomar los hijos a sus padres infieles si no se convertían a la fe cristiana, y lo mismo vino a decir Fernando el Católico consciente de la insinceridad de aquellas conversiones. La ruptura de la tradición medieval mudéjar se produjo al cabo de pocos años en los otros reinos españoles, por el peso mismo de su unión política dentro de la misma monarquía y de la dificultad extrema que, en este campo, comportaba el mantener legislaciones contrarias en unos y en otros.

A pesar de las importantes diferencias regionales, las comunidades mudéjares de los siglos XII al XV —salvo en el excepcional, tardío y efímero caso granadino— fueron una minoría generalmente pequeña en el seno de las sociedades hispanocristianas de la época.

IV. RECONQUISTA (siglos VIII-XV)

Síntesis del período

La Reconquista comenzó el año 722, al vencer don Pelayo a los árabes en Covadonga, y terminó en 1492, tras la toma de Granada por los Reyes Católicos. A lo largo de estos siglos se produjeron una serie de hechos decisivos para el proceso de unidad nacional, que culminará a finales del siglo XV, entre los que destacan:

- la primera repoblación de Galicia, Asturias y Santander (739-757)
- la ocupación de Gerona por los francos e hispanovisigodos (785),
- la aparición de los condados de Cardona, Urgel, Pallars y Ribagorza (800),
- la fundación de la Marca Hispánica (800),
- el traslado a León de la capital del reino de Asturias (914),
- la independencia del conde de Castilla, Fernán González (961),
- la derrota y muerte de Almanzor en Calatañazor (1002),
- las conquistas de Toledo (1085) y Valencia (1094),
- la unión de Cataluña y Aragón (1137),
- la batalla de las Navas de Tolosa (1212),
- la unión de Castilla y León en tiempos de Fernando III el Santo (1217-1252), y
- la conquista de diversas ciudades a lo largo de los siglos XIII —entre ellas Valencia (1238)—, XIV y XV y la anexión de las Baleares, Sicilia y Nápoles por los reyes de Aragón.

Tras la interrupción del período de dominación musulmana, comenzó en la Edad Media la singularidad de la Iglesia católica, que consiguió la simbiosis entre religión y política dentro de un orden social concretamente cristiano, característico también de

toda Europa en cuyo pasado histórico prevaleció el gobierno central del papado. Una situación que sólo se rompió a partir de la Revolución francesa (1789).

Lo característico de los tiempos medievales fue el monopolio que ejerció el clero sobre la cultura intelectual, puesto que el Estado, casi inexistente por aquel entonces, no había asumido las funciones de enseñanza, beneficencia o previsión social. La visión teocéntrica del universo se correspondió con una profunda sacralización de la sociedad, con lo que la Iglesia fue a ocuparse tanto de la formación intelectual del clero como de su acción pastoral, mediante la predicación, la creación de órdenes mendicantes, la literatura catequética, etc.

La expansión cristiana —conquista o reconquista iniciada en Covadonga—, se apoyó sucesivamente sobre dos supuestos ideológicos no excluyentes mutuamente:

- la restauración del reino de los godos y la recuperación del territorio perdido,
- y la idea de cruzada, gestada en la Península durante el siglo XI.

El espíritu de cruzada, profundamente feudal, desempeñó, por tanto, un papel ideológico primordial cuando a partir del siglo XI, los cristianos buscaron no sólo la recuperación del antiguo reino visigodo, trágicamente perdido. La cruzada fue, tanto en Europa como en la Península, la quimera buscada y nunca conseguida totalmente, perpetuada hasta los mismos albores de la Edad Moderna, y aún viva en las empresas africanas de tiempos de los Reyes Católicos.

El segundo fundamento ideológico en que se apoyó la lucha cristiana contra los musulmanes fue la idea de cruzada, de más tardía aparición, y que no excluyó, en absoluto, a la de la restauración de la situación previa a la invasión de 711. En general, cabe afirmar que la idea de cruzada encontró muchas más dificultades para abrirse paso en el mundo oriental-griego que en las cristiandades latinas, ya que la huella filosófica clásica, con su concepción humanista y filantrópica, recogida en la patrística griega, repudiaba la guerra por motivaciones religiosas. El mundo filosófico occidental, menos refinado y clasicista, se acostumbró, en la atmósfera turbada y agresiva de los siglos de transición, a dar un carácter religioso a determinadas guerras. Tampoco hay que olvidar el papel relevante que desempeñaron las peregrinaciones a Jerusalén durante la alta Edad Media. La peregrinación se consideraba como el acto de piedad supremo, que eliminaba todos los pecados y permitía una muerte limpia y serena. Nuestra Península constituyó un auténtico laboratorio para la concepción

de la cruzada, ya que el enemigo religioso se hallaba en el propio suelo cristiano.

Un elemento ideológico de trascendental importancia en la primera fase del reino astur, con evidentes implicaciones políticas, fue el culto al apóstol Santiago, que debió de extenderse en el reinado de Alfonso II y tuvo gran trascendencia para la historia de dicho reino. Es en este momento cuando se sitúa el descubrimiento del sepulcro y la erección de la primera iglesia. En adelante, el Apóstol ostentará un patronato general, de contenido fuertemente militar y feudal, sobre los territorios cristianos. El título de «patrón» de España dado a Santiago, hay que entenderlo, por tanto, en su significación concreta en el mundo de los valores medievales.

La conquista de Toledo marcó el inicio de la segunda fase de la Reconquista española, que se extendió por todo el siglo XII y la primera mitad del XIII, hasta que las victorias de san Fernando en Castilla y de Jaime I en Valencia dejaron en manos de los moros el pequeño reino de Granada, y aun éste, tributario de Castilla. A mediados del siglo XIII la recuperación de España podía darse por casi consumada; sólo faltaba la unidad política, que no se logrará hasta los Reyes Católicos.

El siglo XII conoció grandes transformaciones políticas y mutaciones en el pensamiento occidental así como un renacimiento literario y una recepción de nuevos saberes que abrían horizontes nuevos. Fue el siglo de la unión de Cataluña y Aragón, de la aparición del reino de Portugal, de la invasión almohade y posterior disolución de su imperio, y del deterioro de la idea de cruzada en tiempos del arzobispo de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada. Y sobre todo, el siglo del románico pleno en la arquitectura y en las artes figurativas, difundido por toda Europa por los monjes que aceptaron la reforma de Cluny. Fue una arquitectura semejante a la romana en el uso de la bóveda de cañón, el arco de medio punto y la cúpula redonda para coronar el crucero donde se sitúa el altar mayor. En el siglo XII se completó el proceso iniciado en el siglo anterior para delimitar las diócesis, ordenar las rentas y fortalecer la jerarquía eclesiástica.

El siglo XIII estuvo caracterizado por la madurez de la cristiandad, que tuvo que reaccionar ante la llegada de las nuevas ideas que lograron la integración del saber tradicional y la nueva filosofía, en el fondo, de la fe y de la razón. Fue también el siglo de las grandes conquistas de los reyes de Castilla y Aragón y de la posterior recesión del ideal de Reconquista, que se acentuó en el siglo XIV —el siglo de la peste negra, que provocó una crisis en la sociedad y en las estructuras eclesiásticas— junto con

la decadencia de la Iglesia y los primeros proyectos de reforma impulsados por Juan I de Castilla, de los que la nueva Orden de los Jerónimos españoles llegaría a ser principal representante. En estos dos siglos triunfó el arte gótico en la arquitectura de la grandes catedrales, en los retablos, en la imaginería y en las artes figurativas en general.

Por último, en el siglo xv se produjo la ruptura intelectual de la unidad entre la fe y la razón y se multiplicaron las corrientes religiosas al margen de la Iglesia. A lo largo de este siglo se celebraron importantes concilios —Pisa (1409), Constanza (1414-1418), Pavía-Siena (1423-1424), Basilea (1431) y Ferrara-Florenia (1438-1445)— en los que la presencia de grandes teólogos españoles así como el influjo político de los reyes de Castilla, Aragón y Navarra, fueron muy importantes y decisivos. Sobre todo por parte de los primeros en cuestiones relativas al poder del papa, al conciliarismo y a la eclesiología.

«¡Santiago y cierra España!»

¡Oh, apóstol dignísimo y santísimo,
cabeza refulgente y dorada de España,
defensor poderoso y patrono especialísimo!

BEATO DE LIÉBANA

Algunas zonas del norte de la Península nunca fueron completamente ocupadas ni por los romanos ni por los visigodos; los cántabros y los vascos conservaron siempre su independencia, mientras que Galicia fue la menos romanizada de todas las regiones sometidas al imperio. En estas regiones septentrionales encontraron refugio algunos representantes de la nobleza visigoda, que pudieron huir de la invasión árabe, así como otras muchas gentes que consiguieron ponerse al seguro con ellos. De este modo se fueron formando en aquellos lugares los primeros núcleos de los futuros reinos cristianos, cuya finalidad fundamental durante ocho siglos consistió en recuperar el territorio ocupado por los musulmanes.

El núcleo central de la reconquista sobre el cual poseemos los más antiguos testimonios, y que muy rápidamente se convirtió en el símbolo de la restauración nacional, fue el de Asturias, agrupado en torno a la figura de Pelayo, de la familia real gótica, cuyos inicios comienzan con la batalla de Covadonga en el año 722.

La Reconquista comenzó cuando los restos de la monarquía visigoda, refugiados en las montañas del Norte, iniciaron la resistencia contra el avance de los invasores mahometanos, uniendo

sus ideales de patria y religión. Los ejércitos islámicos encontraron su primera oposición importante en los pueblos cantabroastures, que juntamente con los vascones habían conseguido evitar el dominio romano y visigodo, viviendo independientes en la práctica hasta la invasión árabe, y formaron el primer núcleo peninsular de resistencia organizada frente a ellos. La elección de Pelayo por los astures el año 718, la rebelión del pequeño grupo que rodeaba al jefe recién elegido y su primera victoria sobre las tropas del al-Andalus el 722, fueron sin duda los hitos principales de la formación de este pequeño reino, nacido para defender la tradicional independencia de la población autóctona, siendo considerados por los musulmanes como simples rebeldes de las montañas asturianas que amenazaban la vida tranquila de las poblaciones y sus vías de comunicación. Los acontecimientos de Covadonga, en realidad simple descalabro de una expedición de castigo contra los rebeldes, no fue tomada en demasiada consideración por los musulmanes, que prosiguieron sus campañas de conquista hacia el sur de la Galia. Tampoco merecieron el interés de la comunidad cristiana mozárabe. Más tarde, diversos intereses políticos convirtieron la insurrección de Pelayo y la victoria de Covadonga en el comienzo de la Reconquista española, donde, según la tradición, nació la idea de cruzada que predominó hasta 1492. Sin embargo, defienden algunos autores que aquellos cristianos sublevados contra los moros no se movían impulsados por ideales de «reconquista», ni pretendían en modo alguno la restauración del viejo reino visigodo. Sencillamente provocaron aquella sublevación por razones de índole social, pues los pueblos de la cordillera Cantábrica, vascones incluidos, al no haber experimentado una romanización profunda, manteniendo incluso una dependencia práctica primero frente a las autoridades romanas y después frente a los visigodos, pudieron conservar en buena medida su organización político-social primitiva, y durante la época tardorromana y visigoda mantenían vivas aún formas de religiosidad indígena, pues la religión romana penetró en ellas menos profundamente que en otras zonas de la Península, incluso tan cercanas como Galicia, y la cristianización fue asimismo mucho más lenta.

Pero afirman otros autores que, a pesar de que estuvieran separados por las dificultades de comunicación y de defensa, la Reconquista tuvo en los reinos hispanos, desde el principio, un carácter nacional y religioso bien definido que tendía a la restauración de las instituciones políticas y eclesiásticas en vigor en el reino visigodo.

Los árabes, ocupados en sus luchas contra los francos y en sus discordias internas, olvidaron al pequeño reino asturiano, en el

cual ya el historiador árabe Al-Maqqari vio la causa de los grandes peligros para el islam. Pelayo, que se estableció en Cangas de Onís, murió en 737. Su hijo Favila reinó solamente dos años y de él se sabe muy poco, mientras que su sucesor Alfonso I (739-757) extendió considerablemente su territorio hasta Cantabria y a otros territorios abandonados por los bereberes, sublevados contra los árabes después del 750. Entre las principales plazas recuperadas, las crónicas cristianas mencionan las de Lugo, Tuy, Oporto, Braga, Viseu, Astorga, León, Amaya, Zamora, Simancas, Osma, Salamanca, Ávila, Segovia y Sepúlveda. Esta simple enumeración da una idea de la extensión del territorio ocupado, en el que la frontera meridional estuvo limitada por el río Duero. Sin embargo, entre este reino cristiano y los musulmanes quedó una zona casi desierta, llamada «marca», que los avances sucesivos de los ejércitos cristianos fueron desplazando cada vez más hacia el sur, procediendo al mismo tiempo a la repoblación de las nuevas tierras, sobre todo a base de mozárabes, que tanto contribuirían a la formación de las características de los nuevos reinos cristianos, y también de los monjes, que fundaron monasterios en las regiones nuevamente conquistadas.

La reconquista pirenaica tuvo un origen diverso, pues esta región estuvo mejor defendida por los árabes, ya que por ella querían pasar hasta otros territorios europeos y porque, por esta misma razón, esta región estuvo más expuesta a los ataques de los francos. Por ello, gracias a estos últimos pudieron consolidarse los primeros núcleos de la resistencia y de la Reconquista. Casi todas las zonas liberadas de los Pirineos, como Urgel, Pallars y Ribagorza, reconocieron la soberanía de Carlomagno, rey de los francos; por otra parte, muchos de los que habían huido de la invasión se habían refugiado en la Septimania, acogidos bajo un régimen excepcional en el imperio, que fue aplicado igualmente más tarde a las zonas conquistadas en Aquitania y erigidas en reino autónomo, y en Cataluña, donde fue creada algo más tarde una zona llamada «Marca de España».

El reino de Aragón tuvo también origen carolingio, mientras que el de Navarra es más oscuro, ya que está envuelto de leyendas hasta fines del siglo IX. Sin embargo, parece ser que fue siempre realmente independiente tanto del reino de Asturias como del imperio carolingio. Los condados que había allí establecidos por la acción de este último y que le estuvieron sometidos, fueron rompiendo poco a poco su vasallaje hasta conseguir la independencia, bajo los condes de Barcelona, animados por un espíritu antifrancos, el cual unido al espíritu antimusulmán, fue común a todos los nuevos reinos de la Península.

Desde el siglo VI y, sobre todo, a partir del VII comenzó la evangelización de Cantabria, promovida por monjes asentados en lugares que eran objeto de la devoción popular, quienes trataron de sustituir las formas religiosas paganas con las cristianas. Los reyes asturianos intensificaron el movimiento de evangelización, orientado con el fin de acabar con los restos de paganismo que todavía quedaban en las poblaciones de la cordillera Cantábrica, y para ello contaron con monjes y cristianos emigrados de las regiones meridionales sometidas entonces al islam y de las ciudades arrasadas por Alfonso I el Católico (739-757). También sustituyeron los principales santuarios paganos por ermitas o iglesias cristianas.

Lucha contra los moros

Por sus grandes pecados, cayó España en servidumbre bajo la cruel espada de los hijos de Agar, hasta que, pasados cuatrocientos años de tanta calamidad, suscitó al invictísimo príncipe Rodrigo Campeador como vengador de tanto oprobio y propagador de la religión cristiana.

Cantar del Mío Cid

La lucha contra los árabes en todo este período no estuvo animada solamente por un interés político, sino que estuvo sostenida, y muchas veces de forma preponderante, por un ideal religioso, por lo que puede afirmarse que fue una guerra hecha para la defensa de la fe y la restauración completa de la Iglesia. La historiografía cristiana contemporánea la subraya expresamente y este espíritu fue igualmente puesto de relieve por el celo que todos los reyes demostraron por la restauración de las antiguas diócesis, la fundación de monasterios, la concesión de privilegios a las iglesias, etc. El carácter religioso de la lucha estuvo también reforzado por la devoción a Santiago en Compostela, a partir del siglo IX. El descubrimiento de su tumba a principios de este siglo, durante el reinado de Alfonso II el Casto, hizo que este lugar fuese rápidamente un centro de peregrinación no solamente para los reinos cristianos españoles, sino también para todas las naciones europeas. Estas peregrinaciones fueron un fenómeno de extraordinaria importancia desde el punto de vista religioso y cultural, pues constituyó el lazo más fuerte con la cristiandad europea. El culto del Apóstol fue uno de los elementos más importantes de la espiritualidad de la Reconquista y Santiago se convirtió muy pronto en patrono de España y en el combatiente celestial contra

los moros, al grito de «¡Santiago y cierra España!», de tal forma que el papel que se le atribuyó durante la legendaria batalla de Clavijo, donde habría aparecido subido en un caballo blanco junto a los ejércitos cristianos, habría decidido la suerte de la lucha contra los musulmanes.

El espíritu religioso de la Reconquista, el sentido de restauración dado a las luchas y a la idea de España fueron los elementos fundamentales que conservaron un sentimiento superior de unidad entre los diversos reinos cristianos, quienes por lo demás siguieron cada uno por su cuenta caminos muy diferentes y tuvieron fisonomías muy particulares. Entre ellos hay que destacar al reino de Asturias, trasladado en 914 a León por Ordoño II (914-924), que se sintió y se proclamó después de Alfonso II el Casto como el heredero más directo de la monarquía visigoda. De esta idea se hicieron eco los cronistas más antiguos, quienes usaron el título de emperador para los reyes, no en el sentido de que fueran verdaderos emperadores, sino porque expresaban una serie de características, como la sucesión de los Godos, la unción litúrgica, etc., que, sin hacerles jurídicamente superiores, diferenciaban al reino de Asturias y León de los otros reinos de la Península. Solamente más tarde este título tendrá una cierta significación hegemónica, cuando el emperador de toda España sería considerado como el verdadero jefe nato de toda la Reconquista en el auténtico sentido de cruzada. Sin embargo, no ha sido suficientemente estudiado hasta qué punto este «imperio hispánico» fue una realidad efectiva.

En las postrimerías del siglo X estuvo a punto de fracasar la Reconquista a causa de las victorias de Almanzor, quien llegó hasta Barcelona y Compostela, los dos extremos de la España cristiana. En Simancas (980) pasó a cuchillo a todos sus moradores porque no querían renegar de la fe de Cristo, y en San Cucufate del Vallés hizo mártires al abad y a otros nueve monjes. Derrotado en la batalla de Calatañazor (1002), murió aquel mismo año, arrastrando consigo al califato cordobés. Los reinos de taifas (1031) que surgieron de aquellas ruinas se debilitaron guerreando entre sí, pues brotaron diferencias y escisiones entre cultos, tolerantes, amigos de la paz y berberiscos fanáticos e intransigentes; y aquellos reyezuelos de Toledo, Sevilla, Badajoz, Granada y Almería con toda su cultura fueron impotentes para oponerse a las fuerzas que bajaban de Castilla y Aragón.

El punto culminante de la primera etapa de la Reconquista está marcado por la conquista de Toledo (1085) por las tropas de Alfonso VI (1065-1109), único monarca castellano-leonés, lo que dio a esta sede el carácter primacial. La serie de obispos, inte-

rrumpida durante los últimos siglos de la dominación árabe, fue renovada por el abad cluniacense de Sahagún, Bernardo. Los cluniacenses y la Santa Sede constituyeron las dos fuerzas que intervinieron hacia mediados del siglo XI como artífices de la reforma gregoriana, que se presentó en España con características muy diferentes a las de otros países. La denominación «reforma gregoriana» no tiene precisión científica, aunque sí algo tan importante para su vigencia como es su empleo generalizado y universalmente admitido, por ser expresiva y rotunda. Se trata de un movimiento de reforma mucho más antiguo y amplio que la vida u obra de un solo personaje, pero se califica en estos términos por haber alcanzado su máximo desarrollo e importancia durante el pontificado de Gregorio VII (1073-1085) y por haberse situado en estos años el primer período del gran enfrentamiento con el imperio, que se conoce como «la guerra de las investiduras». Si bien el movimiento general de reforma de la Iglesia había comenzado en tiempos muy anteriores de la mano de Cluny.

La reconquista de Toledo, que había sido floreciente capital de los visigodos, fue un hecho decisivo para la historia, tanto política como eclesiástica, pues sin ella no se puede entender la Reconquista española, ni en el orden eclesiástico ni en el civil y político. Comenzó de este modo el proceso de reacción de una España nueva que deseaba reconstruir lo que se había desmoronado y ganar lo que se había perdido. La capital de España sería Toledo, aunque por hallarse en manos de los musulmanes no podía ser todavía la residencia de los reyes cristianos, que se ufanaban de llamarse godos y reconocían la soberanía legítima de los otros reinos hermanos, como Navarra o Aragón, pero los consideraban como hermanos en la tarea de la Reconquista.

Reorganización eclesiástica

Dos dignidades, ¡oh rey Alfonso! gobiernan principalmente este mundo: la de los sacerdotes y la de los reyes. Pero la dignidad sacerdotal, hijo carísimo, aventaja tanto a la potestad regia, que de los mismos reyes tenemos nosotros que dar cuenta al Rey de todos los reyes. De ahí nuestra solicitud pastoral.

URBANO II a Alfonso VI

Los reyes asturianos primero y más tarde los leoneses, aunque éstos en menor medida, fueron los principales responsables de la **reorganización eclesiástica** en el noroeste peninsular, pues si bien

la vida religiosa de los cristianos pudo continuar después del primer desconcierto producido por la invasión islámica, algunas sedes de las regiones septentrionales debieron de quedar vacantes por la huida de sus titulares. Por ello es prácticamente imposible reconstruir con ciertas garantías de precisión la situación real de la Iglesia en dichos territorios hasta mediados del siglo VIII. Los monarcas astures más significativos que sintetizan el primer período de la Reconquista —Alfonso I el Católico (739-757), Alfonso II el Casto (791-842) y Alfonso III el Grande (866-911)—, fueron creando paulatinamente en las distintas partes de sus dominios las instituciones eclesiásticas fundamentales, restauraron las diócesis antiguas y erigieron las nuevas a medida que avanzaban las repoblaciones y la Reconquista. Alfonso I levantó muchos templos y restauró la diócesis de Lugo (740), que en seguida recibió los honores y prerrogativas de la metropolitana de Braga, poseída aún por los musulmanes. Lo mismo puede afirmarse de los demás reyes, que construyeron o dotaron templos y organizaron la división eclesiástica, al paso que ensanchaban sus dominios y repoblaban las ciudades. Ordoño II (914-924) trasladó la capital de Oviedo a León, ciudad en parte mozárabe por la afluencia de los que subieron de Andalucía y que fue, hasta que se reconquistó Toledo, la heredera de la antigua capital visigótica y de sus tradiciones imperiales.

En todos los territorios reconquistados fue restaurada la vida y la disciplina eclesiástica, gracias sobre todo a los concilios, que, a partir de la segunda mitad del siglo XI fueron más numerosos, y de ellos el de Coyanza (1050) fue el último para la parte occidental. Este concilio hizo un gran esfuerzo para la reforma disciplinar en la línea de la tradición visigoda, si bien adaptado a las necesidades nuevas. Favoreció la vida común de los sacerdotes en las casas episcopales y parroquiales y el crecimiento de forma extraordinaria del número de monjes y de monasterios.

La institución de las «iglesias privadas» se extendió por doquier y los concilios trataron de regular y controlar sus actividades. La cultura de este período de la Reconquista nació y se propagó a través de los *Scriptoria* y de las bibliotecas monásticas; aparte las escasas producciones teológicas (Beato de Liébana, Eterio de Osma, Félix de Urgel) casi toda la actividad literaria fue de carácter historiográfico o se limitó a un trabajo de transcripción de obras patrísticas y litúrgicas. En todos los monasterios y cabildos catedralicios había un *Scriptorium* y una biblioteca. Y en ellos se usó hasta el siglo XI la escritura visigótica que poco a poco fue reemplazada por la carolingia. Gracias a los monjes se salvó la cultura europea, pues guardaron en sus monasterios no sola-

mente los libros sagrados y litúrgicos sino también códices con obras clásicas. Salvaron la vieja lengua latina y sus textos. Una labor impagable, no siempre debidamente reconocida.

Las diócesis que habían surgido en el proceso de reorganización que siguió a la primera época de la invasión musulmana, quedaron en una situación jurídica difícil, al no poder presentar ningún título canónico antiguo, legitimador de su existencia. Álava quedó unida a Calahorra en la segunda parte del siglo XI (1087). Valpueda —con Sesamón y Muñó, dos localidades castellanas que también habían servido de residencia episcopal— se unió definitivamente durante la misma centuria en la nueva diócesis de Burgos, considerada como «madre de las iglesias de toda Castilla», restaurada relativamente pronto. La importante realidad política castellana a lo largo de los siglos X y XI, así como la pujanza de Navarra desde la época de Sancho el Mayor, tendrán también mucho que ver en la configuración del mapa eclesiástico de esta zona peninsular.

La política religiosa de los soberanos astur-leoneses no se ciñó únicamente a tareas de restauración o creación de diócesis, sino que se extendió también al nombramiento de obispos designándolos personalmente, sin más referencia para ello que sus propias decisiones personales, o, a lo sumo, la deliberación no formalizada de la curia. Durante varios siglos la disciplina eclesiástica siguió dependiendo de la legislación visigoda, cuyo *Corpus conciliar* constituía su núcleo fundamental.

La abundancia de iglesias con título monástico fue otra de las características de la vida eclesiástica de estos siglos. Sólo en la región asturiana hubo hasta mediados del siglo XII ciento setenta y ocho iglesias que los documentos denominan monasterios. Dado que los monjes habían jugado un papel importante en el proceso de evangelización de las regiones norteñas, nada tiene de extraño que la impronta monástica de ese cristianismo inicial perdurara mucho tiempo. Muy arraigada estaba entonces la costumbre de asociarse varios laicos con un clérigo, a quien elegían para abad, estipulando entre sí las relaciones de una forma pactual. Este modo sencillo de comenzar la vida monástica se basaba en una realidad jurídica de carácter contractual y tenía claros antecedentes visigodos.

En el amplio movimiento de renovación y creación de estructuras eclesiásticas, también se intentó restablecer la vida común del clero secular, prácticamente desarticulada después de la ruina de los episcopios visigodos, en los que clérigos y obispos formaban verdaderas comunidades. Desde la época de la monarquía astur y, sobre todo, a lo largo de los siglos X y XI, comenzamos a

encontrar referencias de prelados que vivían con sus clérigos en Valpuesta, Santiago, Mondoñedo y otras diócesis vecinas. Pero hasta el siglo XI resulta muy difícil trazar con nitidez la divisoria entre vida canónica y vida monástica propiamente dichas.

Durante la segunda parte del siglo IX y en los albores del X vivieron también personalidades eclesiásticas que supieron compaginar las tareas específicas de la pastoral con los rigores ascéticos propios del cenobitismo. Promovieron la vida eremítica y monástica, restauraron casas antiguas, fundaron cenobios nuevos y ocuparon casi simultáneamente varias sedes del noroeste del reino astur-leonés. La invasión musulmana y las emigraciones cristianas hacia el norte propiciaron las traslaciones de reliquias de santos, que alimentaron la devoción popular durante muchos siglos. Sabemos que los cristianos de Mérida llevaron consigo reliquias a Galicia. Las de los mártires de Calahorra, Emeterio y Celedonio llegaron al puerto del Cantábrico que se llamará Santander. Y los grupos de cristianos refugiados en las montañas de Asturias transportaron también un venerado relicario que, andando el tiempo, y gracias en gran medida a la propaganda del obispo ovetense Pelayo, servirá para convertir la vieja capital astur en atractiva meta de peregrinos, con las lógicas incidencias en la vida social y cultural de la región.

Es corriente datar el comienzo de una era de renovación eclesiástica en España desde la venida de los cluniacenses, haciendo así coincidir la reforma de la Iglesia española con la general de los papas gregorianos. Es indudable que España, como toda la cristiandad, dio un gran paso de avance a lo largo del siglo XI, que, si consiguió la elevación moral y espiritual, se lo debió en buena parte a la influencia de Cluny. Mas no conviene exagerar esta influencia, pues es lo cierto que en España, con anterioridad a la reforma gregoriana y aun antes de que los monjes cluniacenses viniesen a proclamarse campeones de la renovación eclesiástica, esta renovación, menos necesaria que en otras partes y por eso menos ruidosa y llamativa, se manifestaba en los numerosos santos de nuestros monasterios y en el movimiento de sínodos y concilios, que suele ser índice seguro de anhelos reformatorios. Ocupados como estaban los obispos y abades, lo mismo que los reyes y nobles, en la guerra contra el moro, no habían tenido facilidad ni sosiego para reunirse sinodalmente y deliberar sobre los abusos introducidos y sobre las mejoras por introducir. De ahí que fuesen tan escasos los concilios en un primer momento, pero, librados de la pesadilla de la incursión enemiga con la muerte de Almanzor, empezaron a tratar con calma de los asuntos disciplinares y morales en asambleas sinodales y conciliares.

He dicho que a medida que avanzaba la Reconquista del territorio nacional, fueron restauradas las iglesias y diócesis, pues lo eclesiástico solía marchar al mismo ritmo que lo político, militar y civil, ya que los reyes fueron restableciendo los obispados y dotando a las catedrales apenas libertadas las antiguas sedes episcopales, si bien surgieron muchos obstáculos y dificultades en la delimitación de las provincias eclesiásticas. A pesar del empeño por conservar exactamente las circunscripciones visigóticas, esto no fue siempre posible por la marcha desigual de la Reconquista. Hubo diócesis que, no pudiendo depender de su legítima metrópoli, por hallarse ésta bajo el dominio musulmán, se sometieron a otra. Se crearon también algunas diócesis nuevas, provocando conflictos de circunscripción y de jurisdicción. Durante los siglos XII y XIII el mapa se completó, con modificaciones importantes, no todas definitivas, agrupadas en cinco provincias:

— la *tarraconense*, restaurada en 1118, cuando la conquista de la metrópoli;

— la *toledana*, después de la liberación de Toledo (1085);

— la *compostelana*, independiente de Braga y exenta desde 1095;

— la *bracarense*, y

— la *hispalense*, que tuvo obispos mozárabes hasta mediados del siglo XII, y se añadió a las anteriores.

Prelados insignes fueron san Olegario (1000?-1137), que reconstruyó y repobló Tarragona, y también se centró en la reforma eclesiástica y en la reedificación de iglesias y monasterios. Fue amigo y consejero de Ramón Berenguer III el Grande, quien en los últimos días de su vida tomó el hábito de los Templarios, y así murió en sus brazos. Don Bernardo, arzobispo de Toledo, fue un monje cluniacense, que en la historia de España jugó un papel de gran importancia, ya que le tocó actuar en los momentos más decisivos de la reconstrucción nacional. Apenas implantó aquí la costumbre cluniacense, marchó a Roma, con el fin de obtener la exención y demás prerrogativas que el papa concedía a cuantos se ponían bajo la protección de San Pedro. Pero, frente al arzobispo de Toledo, primado de las Españas, se alzó a principios del siglo XII la mayor personalidad de la España de entonces, el prelado compostelano Diego Gelmírez, que engrandeció y dio esplendor nacional y mundial a la sede de Compostela; hizo magníficas obras en la basílica de Santiago; restauró particularmente el altar del apóstol con suntuoso tabernáculo; reconstruyó el palacio episcopal; levantó claustros, colegiadas, monasterios, hospicios, escuelas y una iglesia para enterramiento de los peregrinos; realzó el culto divino y enriqueció el santuario de preciosas reliquias. Tal

vez Diego Gelmírez se excedió un tanto en sus atribuciones, pues no contento con presidir concilios provinciales y ejercer su jurisdicción de legado en los distritos que le pertenecían, dictó disposiciones de carácter general para toda España, lo cual no podía soportar el primado de Toledo. Este insigne prelado compostelano se afanó cuanto pudo por circundar a su Iglesia de Santiago de un prestigio, más que nacional, europeo y universal.

Sínodos y concilios

Ordenamos que para extirpar la ignorancia se multipliquen las escuelas, de modo que en cada arcedianato, en lugares determinados, si se hallaren a propósito, se creen escuelas de gramática por provisión del obispo, dotando para ella maestros.

Concilio de Valladolid, s. XIII, can. VI

Los sínodos diocesanos fueron promovidos por la Reforma gregoriana, y se hicieron frecuentes a partir del siglo XII. En el cuarto Concilio de Letrán (1215) se dispuso su celebración anual en cada diócesis. En estas asambleas, los miembros más destacados del clero diocesano se reunían bajo la presidencia del obispo. Las resoluciones allí adoptadas debían promulgarse en forma de estatutos o constituciones sinodales, pero durante los siglos XII y XIII no se cumplieron muy a rajatabla estas disposiciones. La concesión de beneficios eclesiásticos a extranjeros y los absorbentes empeños temporales de los obispos, con la consiguiente falta de residencia de los titulares de las diócesis, implicaba de hecho la ineficacia de estas reuniones. Sin embargo, a partir de 1350 se notó un considerable aumento de la celebración de concilios. Para entender más exactamente este nuevo cambio de rumbo, y la significación concreta que tuvieron los sínodos en la historia, es necesario advertir que se observaba en estos años un afán por solucionar los problemas que sufría la Iglesia, pues en el llamado «otoño de la Edad Media» —y dentro de la Iglesia— existió un ambiente social caracterizado por la inestabilidad y la confusión. Los graves problemas económicos, junto a las secuelas provocadas por las constantes epidemias, especialmente la peste negra, crearon un estado de psicosis apocalíptica. A todos estos factores hay que sumar el desprestigio sufrido por la jerarquía eclesiástica, desde la estancia pontificia en Aviñón. El cisma facilitó la inobservancia y la desobediencia, provocando cierta anarquía espiritual, a la vez que las costumbres se mundanizaron, aumentó

la superstición, y la piedad y devoción degeneraron con frecuencia en fanatismo y huera exterioridad.

La situación del clero no fue ejemplar, pues existió un clero alto mundano y ajeno a su ministerio pastoral, mientras que el clero bajo no poseía apenas cultura —ni siquiera religiosa—, y por tanto sus conocimientos eran muy rudimentarios. Además vivía en la pobreza cercana a la miseria, por lo que buscó formas de subsistencia —incluso en profesiones no excesivamente decorosas, pero más lucrativas—, que le sumergieron en una profunda crisis moral. Por su parte, el clero regular no era mucho mejor debido a la vida escandalosa de muchos monjes y frailes, que quebrantaban el celibato, a la falta de residencia de los abades en sus monasterios y a la exclaustación de monjas.

En este deplorable ambiente nacieron movimientos de reforma, especialmente durante el siglo XV, y se produjo un proceso de cambio general en toda la Iglesia:

— aparecieron nuevas instituciones religiosas, como los jerónimos;

— surgen predicadores apostólicos;

— se desarrollan las misiones populares;

— aparece el humanismo devoto;

— se fundan Montes de Piedad y hospitales;

— se difunde la *devotio moderna*

— y especialmente un grupo de obispos reformadores celebran sínodos diocesanos y concilios nacionales o provinciales, como medios de asentar las bases necesarias para operar los cambios que estimaban oportunos.

En este sentido, se advierte un incremento notable de la actividad sinodal en todas las diócesis españolas de los siglos XV y XVI: fueron 143 los sínodos celebrados entre 1475 y 1558 en los reinos de Castilla, Aragón y Navarra. Algunas de estas asambleas influyeron decisivamente en las líneas de acción de la Iglesia, hasta tal punto que las disposiciones de muchas de estas constituciones llegaron a imponerse en el Concilio de Trento.

Entre todos ellos, tres concilios celebrados a finales del siglo XV tuvieron una destacada presencia en la vida de la Iglesia española. El primero de ellos fue el provincial de Aranda de Duero, celebrado en 1473, y que puede considerarse como un concilio nacional, dada la masiva asistencia de obispos de otras provincias eclesiásticas. Convocado por el arzobispo Carrillo, tuvo una intención reformadora evidente: la renovación espiritual del reino de Castilla y la elevación de la formación cultural y moral del clero. Las veintinueve constituciones promulgadas quizá no obtuvieron excesiva resonancia en la práctica religiosa del momento,

pero sirvieron de estímulo y modelo a otros obispos. El Concilio nacional de Sevilla, celebrado en 1478, se puede considerar el segundo en importancia, y constituye parte fundamental de la estrategia reformadora de los Reyes Católicos. Es fácil advertir la dependencia del episcopado, reunido en Sevilla, respecto de los monarcas. El regalismo, en este caso, impulsó de un modo decisivo la reforma de la Iglesia en los distintos reinos, estableciendo las futuras bases de la cristianización del reino de Granada y de la evangelización americana. Años más tarde, Cisneros —que consideraba los sínodos diocesanos como un instrumento básico para la reforma— celebró en 1497 el de Alcalá de Henares.

Los sínodos medievales celebrados en numerosas diócesis consiguieron consolidar los principios jurídicos de la organización eclesiástica, pues en ellos, no sólo se trató de mantener la ortodoxia de la fe, sino que se dieron también normas contra los errores que penetraban en la comunidad cristiana desde los musulmanes y judíos que convivían con ella.

Siguiendo las orientaciones pastorales de los concilios toledanos, los obispos reunieron frecuentemente al clero para instruirle en la moral, la liturgia y el dogma católico, si bien a medida que pasó el tiempo, los sínodos se limitaron a tratar solamente cuestiones disciplinares necesarias para la acción pastoral del clero, tales como

- la administración de sacramentos y sacramentales,
- la organización del patrimonio eclesiástico,
- el ejercicio de la potestad judicial, y
- cuestiones litúrgicas.

El obispo proponía las constituciones sinodales en su mayor parte porque el valor jurídico de las mismas nacía de su autoridad episcopal. Sin embargo, antes de ser obligatorias, debían ser promulgadas en sínodo y de esta forma mantendrían su vigor aun después de la muerte del prelado que las había promulgado o de su traslado a otra diócesis. Al ser normas diocesanas no necesitaban ni la aprobación del papa ni la confirmación de la curia romana, y tanto menos la aceptación del clero, porque el obispo es el único legislador y juez en la diócesis y como tal tiene derecho a establecer leyes eclesiásticas en el ámbito de su propia jurisdicción y a administrar la justicia bien personalmente, bien a través del sacerdote por él nombrado, antiguamente llamado provisor y ahora vicario judicial.

Gracias a los sínodos podemos conocer la evolución de la pastoral diocesana y del gobierno eclesiástico y encontrar en ellos el origen de cada una de las instituciones locales y su diversa organización según los tiempos y circunstancias. Descubrimos también

la variedad de las disciplinas y la diversidad de asuntos internos, que contribuyen a iluminar otros acontecimientos históricos; nos percatamos del estado de la sociedad, de las costumbres y prácticas religiosas así como de la espiritualidad, cultura, moralidad y otras manifestaciones artísticas y folclóricas del pueblo constituido en buena parte por los musulmanes, que permanecieron en los nuevos reinos cristianos al amparo de los privilegios que les concedieron los reyes, por judíos interesados por el comercio, y por los nuevos pobladores cristianos. Por ello, la legislación sinodal se preocupó fundamentalmente de la instrucción del clero y de la educación del pueblo. En los sínodos diocesanos se observan dos grandes categorías o divisiones, pues unos se limitan a aplicar amplias normas de derecho común, desarrollando detalladamente las materias sacramental, benefical o litúrgica, y otros prestan mayor atención a la reforma del clero y del pueblo. En esta segunda línea están buena parte de los sínodos medievales, pues contenían prohibiciones de que los clérigos incardinados en otra diócesis entrasen en otra diversa de la propia más de dos veces al mes, para evitar el abuso de hacer frecuentes viajes a la ciudad, abandonando el ministerio pastoral que les estaba encomendado; prescribieron la residencia personal de todos los rectores de parroquias e impusieron penas durísimas a los clérigos que se embriagasen y a los que tuviesen concubinas. Estos males del clero fueron denunciados también por los obispos en las visitas pastorales.

La Sede Apostólica y los reinos hispanos

El reino de España fue desde antiguo de la jurisdicción propia de San Pedro y, aunque ocupado desde tanto tiempo por los paganos, pertenece, por ley de justicia, solamente a la Santa Sede Apostólica.

SAN GREGORIO VII

Las relaciones de la Sede Apostólica con los distintos reinos hispanos, al principio fueron más bien esporádicas, pero a medida que avanzaba el tiempo y tanto la Sede Apostólica como las monarquías de dichos reinos se consolidaban, se hicieron más frecuentes y directas. Las primeras intervenciones del pontificado en los asuntos de España durante el siglo VIII comenzaron con la carta de Adriano I (772-795) sobre la misión de Egila a las regiones hispanas para reformar y restaurar la doctrina evangélica y lamentar el fracaso de este misionero, contaminado de los errores de Migecio, y para intervenir las doctrinas adopcionistas de

Elipando. Son históricamente indiscutibles las misiones del legado Janelo, enviado por Juan X (924), para que examinase teológicamente la ortodoxia de la liturgia hispana y la posterior aprobación de ella por el legado papal; mayores garantías de veracidad contiene el relato de la carta de Juan XIII (965-972), quien elevó al rango de arzobispo de Tarragona al obispo de Vic, mientras la metrópoli continuase bajo dominación musulmana.

La correspondencia hispanopontificia desde el siglo VII al X fue más bien escasa. Las turbulencias políticas a que tanto España como el pontificado estuvieron sometidas no propiciaban la comunicación mutua, ni las impensables normas dictadas por el pontificado podrían producir notable impacto en las regiones hispanas, cuya población cristiana se debatía entre alternativas de persecución, lucha y rebeldías. Tampoco en estas fechas menudeó mucho más el comercio epistolar papal con otras regiones de la cristiandad, ya que el pontificado, envuelto en las facciones de nobles y emperadores, sufría una de las peores calamidades de su historia.

Mediado el siglo XI, Alejandro II (1061-1073) tomó bajo su protección el monasterio de San Juan de la Peña, para reforma y corrección del reino de Aragón. Pero fue durante el pontificado de Gregorio VII (1073-1085) cuando el intercambio epistolar con los reinos hispanos se hizo más frecuente, pues este papa llegó a dirigir dieciocho cartas a España. Su tarea fundamental fue la reforma en la cristiandad, que en España se centró en lograr el reconocimiento en los reinos peninsulares de la soberanía pontificia y la abolición en ellos de la liturgia hispánica. La reforma de la Iglesia en la época de Gregorio VII fue la culminación de un largo proceso centralizador de la sede romana y, bajo la dirección de ésta, de toda la cristiandad. Ello se produjo en el momento de mayor coherencia y pujanza de las estructuras feudales, a las que no fue ajena la propia organización temporal de la sede romana. La liturgia del tiempo gótico, mantenida por la población mozárabe, fue sustituida por la liturgia romana, signo de unidad, que empezó a ser valorada como un valor más positivo que la pluralidad; lo cual era indicio de una nueva mentalidad que empezaba a difundirse. Un análisis desapasionado y científico de la historia de la Iglesia en la época medieval nos hace, ver inmediatamente que la primacía de la sede romana sobre las demás Iglesias tiene un carácter rigurosamente histórico. Mientras pervivió el Imperio romano occidental, y una vez que el cristianismo fue admitido por el Estado, la importancia de la sede de Roma estuvo centrada en el carácter que la ciudad tenía como cabeza del imperio. Pero, dentro de las concepciones jurídico-políticas del Estado del bajo

imperio, la religión fue un asunto de Estado, sometida a la suprema autoridad del emperador. Esta concepción, históricamente evolucionada, fue la que predominó en el Imperio bizantino a lo largo de su historia, y, por ello, podemos pensar que hubiera sucedido lo mismo de no haberse producido el hundimiento del Imperio romano occidental, acontecimiento de enorme trascendencia para el aumento de autoridad y prestigio de la sede romana.

Aunque Gregorio VII extendió hasta España su política centralizadora, tratando de conseguir que los reinos españoles fuesen feudatarios de la Santa Sede, sin embargo su objetivo fundamental fue la reforma de la Iglesia y para ello promovió la unificación de la liturgia con Roma y la continuó por medio de legados pontificios y de monjes cluniacenses, entre 1071 y 1080. Éstos habían llegado a Cataluña en 962 y después se extendieron, gracias al apoyo de Sancho el Grande de Navarra (1000-1035), por Aragón y Navarra, y también por Castilla y León, donde el monasterio de Sahagún fue desde 1086 el centro de la reforma eclesiástica, apoyada con convicción por los reyes. Todas estas transformaciones encontraron una fuerte resistencia de la Iglesia española, pues los últimos en admitirlas fueron los obispos castellanos y los leoneses, que acabaron por aceptarlas en el Concilio de Burgos de 1080. Mientras que el Concilio de León de 1091, presidido por el arzobispo Bernardo de Toledo, completó la obra suprimiendo la escritura visigoda.

La muerte de Gregorio VII el 25 de mayo de 1085 coincidió con el día de la reconquista de Toledo por Alfonso VI, y su sucesor Urbano II promovió la sede de Toledo al rango de primada de los reinos hispanos y la consiguiente sumisión al primado toledano de los restantes obispos de España.

La intervención de los papas, decisiva en el siglo XI, ya no cesó jamás y a través de ella buscaron la forma de reforzar el poder político de Castilla en vista de conseguir una dirección suprema y efectiva de la cruzada para la Reconquista, a la cual cooperaron las órdenes militares extranjeras y sobre todo las órdenes españolas de Santiago, Calatrava y Alcántara. Su política se manifestó de forma evidente en la gran cruzada que acabó con la victoria de las Navas de Tolosa (1212), que marcó el punto de partida para terminar rápidamente la Reconquista, con la sola excepción del reino de Granada.

Cuando el Romano Pontífice no podía atender personalmente a ciertos negocios enviaba legados o vicarios suyos para que, en su nombre y con la autoridad de san Pedro, pusieran fin a pleitos, litigios o polémicas. Y cuando el colegio cardenalicio adquirió mayor personalidad, los emisarios solían ser cardenales. Tales

legados, llamados a veces delegados o vicarios apostólicos, tenían o una misión temporal, reducida a un solo caso o a una serie de casos, o poseían carácter permanente, si estaban facultados para implantar en un amplio territorio normas de la Sede Apostólica, de cuyo fruto debían dar cuenta al Romano Pontífice al final de su legación. Sin contar algunos casos esporádicos de los tiempos antiguos, tenemos noticias sobre legaciones pontificias en España desde principios del siglo x.

España y Europa

En el siglo xi se oía en Santiago hablar en lenguas de muy varias y extrañas gentes: germánicas, inglesas, griegas y de otras procedencias de todos los climas del mundo.

Códice calixtino

Desde el siglo viii al xi España vivió y luchó desconectada de Europa. Del xi al xiii Europa se fue acercando a España por el camino de Compostela y con los caballeros que se ofrecían a participar en nuestra cruzada. A partir del siglo xi la historia de España y de la Iglesia española se caracterizó por sus intensas relaciones con Europa, provocadas por el extraordinario movimiento de peregrinos a Santiago de Compostela, del cual la cultura y el arte europeo constituyen la manifestación más evidente. Es el período en el que prevalece el arte románico en grandes monasterios como Ripoll, San Juan de las Abadesas... y el gótico, a partir del siglo xiii, en las catedrales de León, Palencia, Santiago, Toledo y Burgos (en la parte occidental) y Barcelona, Palma de Mallorca, Gerona (en la parte oriental).

El mismo fenómeno se manifestó desde el punto de vista estrictamente religioso en las relaciones con Roma, que habían sido bastante intensas en la Marca Hispánica desde los siglos anteriores, pero menos en los reinos cristianos del interior de la Península, debido, por una parte, al aislamiento geográfico y, por otra, a las circunstancias de la Reconquista. Estos contactos comenzaron a intensificarse en el siglo ix y llegaron a su apogeo en el siglo xi, pues a partir de Alejandro II (1063-1073) los papas comenzaron a considerar la guerra conducida por España contra los moros como una guerra de interés general para la cristiandad y por ello decidieron organizar una cruzada, como la de Barbastro, treinta años antes de que comenzara la primera gran cruzada a Tierra Santa.

En la duodécima centuria España instaló en la frontera arábigocristiana la escuela de traductores de Toledo, por la que los sabios de Occidente recibieron la ciencia griega, árabe y judía.

Durante los reinados de san Fernando de Castilla (1217-1252) y de Jaime I de Aragón (1213-1276), la restauración eclesiástica española acabó prácticamente con la organización de cinco provincias eclesiásticas (Toledo, Compostela, Braga, Sevilla y Tarragona) y cincuenta obispados, de los cuales cinco estaban exentos (Burgos, Oviedo, León, Mallorca y Cartagena). Los papas intervinieron cada vez con mayor frecuencia en las provisiones de beneficios y de esta forma el abuso de las acumulaciones de muchos de ellos, que había llegado a proporciones inverosímiles, comenzó a tener importancia. Fue entonces cuando apareció el derecho de patronato real, concedido por vez primera en 1236 por Gregorio IX a san Fernando; este mismo papa e Inocencio IV concedieron también este derecho al rey Jaime I de Aragón, si bien en ambos casos este privilegio quedó reducido a la concesión de pequeños beneficios. Al mismo tiempo se fue extendiendo la intervención del papa en los nombramientos de obispos, ya que se fue pasando de la confirmación por Roma, sustituida rápidamente por la del metropolitano, hasta llegar bajo el pontificado de Inocencio IV (1243-1254) a la provisión directa de las diferentes diócesis, inaugurando de este modo el sistema de las reservas pontificias. Por su parte, los reyes, comenzando por Alfonso X el Sabio (1152-1184), habían reivindicado desde un siglo antes las elecciones hechas por los cabildos basándose en los beneficios dados a la Iglesia a lo largo de la Reconquista. Estas exigencias se hicieron cada vez más intransigentes a causa de los frecuentes nombramientos de obispos extranjeros hechos por los papas.

Los orígenes del *derecho de patronato* son confusos y muy controvertidos y se entrelazan con los de las iglesias propias o iglesias de fundación privada. A lo largo de toda la Edad Media existieron iglesias y capillas en las que un patrono lego nombraba el sacerdote que había de atenderlas y los mantenía con sus bienes, a la vez que atendía a las reparaciones y gastos del culto. Las capellanías acogerían después en su funcionamiento este sistema del patronato laical, pero desvinculado de la fundación de las iglesias y referido ya sólo al nombramiento del capellán. Sea cual sea el origen de las iglesias propias, el patronato fue un producto de la Alta Edad Media, mientras que las capellanías lo son de la **Baja Edad Media**. La iglesia concedía al señor que la poseía **derechos como el de cobrar diezmos, convertir la iglesia en panteón familiar, adornarla con sus blasones, etcétera**; mientras que la

capellanía, pese al parecido formal, era algo mucho más modesto, pues sólo ofrecía al fundador la celebración de misas por su eterno descanso cuando muriera y el nombramiento dentro de su familia del sacerdote que las hubiera de oficiar.

A su vez el Patronato real fue una prerrogativa concedida por la Iglesia a los reyes de España en la Edad Media, si bien fue evolucionando a lo largo de los siglos, y en los inicios de la Edad Moderna, los Reyes Católicos consiguieron del papa el Patronato universal sobre todas las iglesias de Granada, Canarias y las Indias, o sea el derecho de presentación a las dignidades o beneficios eclesiásticos, y el de percibir los diezmos, a condición de dotar todas las Iglesias que se fundasen. Los fundamentos del patronato fueron, naturalmente, los canónicos de fundación y dotación de iglesias y beneficios o la gratuita concesión pontificia para recompensar servicios prestados a la Iglesia, por ejemplo, en la lucha contra los moros o en la conquista y evangelización de tierras de infieles.

La teoría medieval de la cristiandad fue admitida en los textos jurídicos y por muchos teólogos, aunque las condiciones especiales de la Iglesia en España de cara al Estado crearon en la práctica una situación muy especial, que manifiesta por todas partes una interferencia mutua y, por otra, marca una intención muy seria de circunscribir exactamente la competencia de cada uno de los dos poderes.

El siglo XIII fue el siglo por excelencia de la cristiandad medieval, porque en él se dio un cristianismo homogéneo y unido, sentido como tal por los intelectuales del tiempo en toda Europa, que apareció igualmente unida, pues los particularismos fueron más regionales que nacionales. En el siglo XIII la gran tarea española de la reconquista del territorio nacional podía darse por casi terminada. Fue el siglo en el que la Edad Media llegó a su plenitud, pues una serie de acontecimientos revelaron una sociedad en franca expansión cultural:

- la creación de las universidades,
- el renacimiento urbano,
- el auge del comercio y de las actividades artesanales,
- la difusión de las herejías albigense, cátara y valdense,
- la fundación de las grandes órdenes mendicantes franciscana y dominica,
- la rivalidad entre el papado y el imperio,
- y la floración del arte en sus diversas modalidades.

Fue también el siglo de la Iglesia, el siglo cristiano por excelencia, debido a la serie de papas que introdujeron profundas reformas en el nombramiento de los obispos, en la vida monástica

y del clero, y en las costumbres del pueblo cristiano. A lo largo de este siglo la Iglesia:

- fue desligándose paulatinamente del imperio;
- consolidó su vida propia convocando importantes concilios de los que emanó una sabia legislación;
- y desempeñó un importante papel en el desarrollo de las cruzadas.

El protagonismo eclesial en este último acontecimiento incrementó notoriamente su prestigio. Inocencio III, que ocupaba el solio pontificio a comienzos del siglo XIII, llevó a la práctica la doctrina de la «plenitud de la potestad», según la cual los papas poseían un poder superior a cualquier otro poder religioso o laico dentro de la cristiandad. De aquí resultó el triunfo del «sacerdocio» sobre el «reino» y el «estudio», o lo que es lo mismo, la subordinación del imperio, las monarquías y las universidades a la suprema autoridad moral y espiritual de la Santa Sede, la cual podía delegar el poder temporal en los gobernantes de las naciones europeas. Fue la última consecuencia de la teocracia pontificia cuyas bases había puesto Gregorio VII a finales del siglo XI y de la teoría de las dos espadas, expuesta por san Bernardo y sus seguidores en el siglo XII. El papado mantuvo estos principios desde Inocencio III hasta Bonifacio VIII, durante cuyo pontificado el poder papal comenzó a perder su supremacía frente al poder regio.

Los pontífices del siglo XIII intentaron ejercer su doble potestad espiritual y temporal para mantener la paz, la unidad y la libertad de la Iglesia y de la cristiandad. Éstos fueron los principales móviles de toda su actuación y gobierno, a pesar de que obrasen también impulsados por intereses terrenos, especialmente políticos. De cualquier modo, la Iglesia de Roma superó, con su enorme autoridad moral, situaciones difíciles tanto en el orden doctrinal como en las relaciones con el poder político de emperadores y reyes. Aunque imperio y papado se complementaban generalmente en sus respectivas funciones, no faltaron desavenencias y rivalidades entre ambos. Pero dejando a un lado las disputas y pugnas que surgieron a veces entre la Santa Sede y los emperadores, lo cierto es que Europa Occidental consiguió cierta unidad política gracias a la gran influencia de Roma.

El siglo XIII ha sido considerado tradicionalmente como el momento de mayor auge y madurez de la Europa medieval en casi todos los órdenes. Para explicar este hecho se han aportado diversos argumentos. Así, en esta centuria culminaría el proceso de desarrollo económico y expansión territorial que se había iniciado en Europa a partir del siglo XI y que se había reflejado en el crecimiento demográfico, la intensificación de los intercambios

comerciales y la reactivación de la vida urbana. Por otra parte, supuso un paso adelante en la definición institucional de la Iglesia y de las distintas monarquías europeas, que, tímidamente, marchaban hacia lo que podemos considerar como primeras formulaciones de Estado. Finalmente, fue también un período de gran esplendor cultural al que asociamos la magnificencia de las catedrales europeas, las nacientes universidades, el apogeo de la escolástica con figuras como la de santo Tomás de Aquino, en fin, la consolidación de la idea de una *Universitas Christiana* guiada por unos mismos ideales religiosos y bien diferenciada de todo lo que se saliera de ese esquema preconcebido.

Desarrollo económico y cultural, madurez institucional, son rasgos que la historiografía ha puesto de relieve reiteradamente, sobre todo desde el siglo pasado. Sin embargo, ha sido a partir de mediados del siglo XX cuando empezó a cuestionarse este arquetipo de la madurez de la decimotercera centuria y cuando se han dado los primeros pasos hacia la formulación de una nueva hipótesis de trabajo muy sugestiva: la crisis de la segunda mitad del siglo XIII.

A partir de 1270, la cristiandad occidental se vio inmersa en un largo período de crisis que culminaría a mediados del siglo XIV y cuyos primeros síntomas fueron de agotamiento. Entonces se pusieron de manifiesto las limitaciones que aquejaban a la sociedad europea, pero que hasta ese preciso momento se habían mantenido ocultas gracias a la favorecedora coyuntura general; el cese de las roturaciones, las malas cosechas debidas quizás a cambios climáticos, y las limitaciones técnicas de una sociedad que no supo reaccionar ante las nuevas circunstancias adversas fueron esos primeros indicios, el preámbulo de la gran crisis del siglo XIV. La expansión agraria terminó a mediados del siglo XIII, adelantando los primeros síntomas de crisis a la década de 1250 a 1260.

Hasta el siglo XIII podemos decir que el influjo español no se hizo sentir fuera de la Península. Entonces fue:

— cuando san Fernando pensó en conquistar el norte de África y su sobrino Jaime I de Aragón afirmó su potencia marítima en el Mediterráneo;

— cuando los hijos y sucesores de ambos reyes intervinieron decididamente en el concierto europeo —Alfonso X con sus aspiraciones al Imperio romano germánico y Pedro III el Grande con la dominación de Sicilia;

— cuando el rey Sabio levantó el monumento de las *Siete Partidas*, la más gigantesca sistematización legislativa de la Edad Media;

— cuando san Raimundo de Peñafort recibió de Gregorio IX el encargo de compilar las *Decretales*;

— cuando santo Domingo de Guzmán ofreció a la Iglesia y al mundo su *Orden de Predicadores*, y

— cuando Raimundo Lulio enseñó en la Universidad de París su *Arte Universal* y promovió la creación de escuelas orientales para la conversión del mundo musulmán.

Fue entonces cuando los hijos de España comenzaron a significar algo en la historia general de Europa.

«Oficio de caballero es mantener la santa fe católica»

Por la fe que tienen los caballeros bien acostumbrados, van en peregrinación a la Tierra Santa de ultramar, pelean contra los enemigos de la cruz y son mártires cuando mueren por exaltar la fe católica.

RAIMUNDO LULIO

Las órdenes militares se difundieron no solamente en la Reconquista estrictamente considerada, sino también en la repoblación peninsular. Los caballeros de las mismas eran monjes, porque bajo una regla, aprobada por la Santa Sede, hacían los tres votos religiosos de pobreza, castidad y obediencia, a los cuales solían añadir un cuarto voto de consagrarse enteramente a la guerra contra los infieles. Y al mismo tiempo eran soldados, formaban un ejército permanente, dispuesto a entrar en batalla dondequiera que amenazasen los enemigos de la religión cristiana. Generalmente se distinguían tres clases de miembros:

— los sacerdotes, que moraban en sus conventos como auténticos monjes;

— los caballeros nobles, que se dedicaban a la guerra y con frecuencia llevaban vida de campaña, y

— los sirvientes, hermanos legos que ayudaban a los caballeros en el servicio de las armas o bien a los sacerdotes en los oficios domésticos.

Las principales fueron las órdenes de San Juan de Jerusalén y del Santo Sepulcro, que llegaron muy pronto a España para luchar contra los moros y en ello perseveraron aun después de fundarse otras de carácter nacional y de preponderante prestigio entre la nobleza española. Entre ellas destacaron:

— los caballeros y capellanes de Calatrava, considerados como verdaderos monjes cistercienses; esta orden fue el prototipo de las órdenes militares esencialmente monásticas;

— los caballeros de Alcántara tuvieron una regla y organización como los de Calatrava, y consagraron su vida a la defensa de los cristianos en la frontera del reino de León contra los moros de Extremadura;

— los caballeros de Santiago de la Espada, para ayudar mediante la caridad hospitalaria (San Marcos de León, para los peregrinos jacobeos; Carrión, para los leprosos) a las gentes de todas las naciones que peregrinaban al sepulcro de Santiago de Compostela;

— los caballeros de Nuestra Señora de Montesa y San Jorge de Alfama actuaron prevalentemente en la corona de Aragón y tuvieron una tradición mariana.

Órdenes mendicantes

Esperando que los frailes serían en lo futuro púgiles de la fe y verdaderas lumbreras del mundo.

HONORIO III a Santo Domingo de Guzmán

Una nueva forma de vida monástica apareció en la Iglesia a comienzos del siglo XIII,

— cuando la burguesía empezó a triunfar sobre el feudalismo, alterando profundamente la organización y las costumbres sociales;

— cuando el Pontificado, cada día más centralizado, necesitó instrumentos más dúctiles y adecuados a la tarea enorme y difícil que se le presentó;

— cuando el racionalismo aristotélico, imbuido de averroísmo, comenzó a cundir en las universidades, y

— cuando nuevas herejías de carácter revolucionario hacían estragos en el pueblo.

Con el auge del comercio y de la industria se multiplicaron o se agrandaron las ciudades y villas, en las que prosperaron los gremios y en general la clase media, que empezó a figurar en la administración y en el gobierno al lado de los nobles. La fuerte masa social que se formó en los municipios abundó más o menos en riquezas, gozó de un bienestar económico superior al de los antiguos colonos y siervos de la gleba, y ciertamente se afaná más que sus padres por los intereses materiales, lo cual pudo alejarla del Evangelio y de lo espiritual. Por el mismo tiempo se multiplicaron las parroquias rurales, focos de cristianización, pero los párrocos y vicarios no siempre pudieron atraer a todos los

fieles por su escasa formación. Por eso no se cuidaron de la predicación, que tradicionalmente era incumbencia de los obispos. Hasta entonces, los monjes les habían suplido y ayudado con frecuencia, especialmente los cistercienses y benedictinos. Éstos, entre libros y piedras, fueron monjes repobladores y colonizadores en Estados occidentales, que introdujeron la regla benedictina y ejercieron benéfico influjo sobre todo en la Marca Hispánica, o sea el territorio de la Cataluña posterior. Pero los monjes estaban lejos, en sus grandes monasterios solitarios dedicados a la liturgia y a la contemplación, y fue entonces cuando aparecieron los frailes, que vivían con la gente del pueblo o de la ciudad, predicando y administrando los sacramentos; y profesaban la pobreza, no sólo individual, sino comunitariamente, pues vivían en sus conventos gracias a las limosnas de los fieles, por eso se llamaron mendicantes. Estos frailes predicaron con el ejemplo y con la palabra y estuvieron al servicio de la Iglesia de un modo más universal y rápido, dondequiera que ésta los quisiera emplear, aun en los países más lejanos; y por su formación intelectual estaban preparados muchos de sus miembros para refutar en ambientes universitarios los errores de las herejías y para exponer científicamente los dogmas católicos, aunque esta tarea también la habían desarrollado las antiguas órdenes religiosas.

España fue la cuna del fundador de la Orden de Predicadores, santo Domingo de Guzmán (1170-1221), nacido en Caleruega y muerto en Bolonia. Aprobados por el papa Honorio III (1216-1217) en 1216, con el fin de dedicarse a la evangelización y al estudio de la teología y a la predicación popular, muy pronto los dominicos se extendieron por toda Europa y más tarde por América y Asia, llenando las aulas universitarias de teólogos insignes y los territorios de misión de pastores intrépidos, apóstoles y mártires. Ilustres dominicos brillaron con luz propia mediante su predicación apostólica y sus profundos escritos.

A finales del siglo XII, Inocencio III había aprobado la primera orden redentora de cautivos, la de los trinitarios, fundada por san Juan de Mata, y con los mismos propósitos nacieron a principios del siglo XIII los mercedarios, fundados por san Pedro Nolasco. Aunque en su origen la Orden de la Merced fue ciertamente militar y caballeresca, desde el siglo XIV predominó en ella el carácter específicamente religioso, y después fue canónicamente reconocida como orden mendicante. A lo largo de esta centuria se difundieron también por España los agustinos y los carmelitas, pero fueron los dominicos y franciscanos quienes tuvieron un arraigo mayor en poco tiempo.

Aunque las noticias sobre la fundación de los primeros con-

ventos mendicantes en el siglo XIII suelen ser imprecisas, fue entonces cuando comenzó la expansión de estos religiosos por toda la cristiandad siguiendo unas estrategias definidas de implantación, que establecían una línea racional de establecimiento de conventos. Fundados por san Francisco de Asís (1181-1226) en 1210 y aprobados por Honorio III en 1223, su figura ejerció siempre un poderoso atractivo en todos los movimientos espirituales, porque el fundador fue siempre visto como el ideal del perfecto seguidor de Cristo. Canonizado dos años después de su muerte, la orden franciscana se extendió rápidamente, si bien antes de llevar a cabo sus fundaciones, los frailes menores procedían a una evaluación de la infraestructura material de las mismas, tratando de determinar si la población elegida contaba con recursos suficientes para mantenerlos, y también se tenían en cuenta factores como la presencia de otras casas religiosas en el área o la situación de la villa dentro de la red de caminos, sin olvidar el deseo pastoral de los mendicantes de instalarse donde pudieran llevar a cabo una labor más importante de evangelización. En el caso de España, los objetivos inmediatos de los primeros frailes menores fueron su establecimiento en algunas ciudades clave y la penetración en los territorios musulmanes del sur. La estrategia española afectó a tres zonas de actuación principales:

— el área septentrional, donde los religiosos se asentaron sobre todo en las ciudades del Camino de Santiago y en los núcleos urbanos que se estaban desarrollando a lo largo de la costa del Atlántico;

— en centros neurálgicos desde el punto de vista económico y estratégico en Castilla la Nueva, que podían servir de enlace entre los territorios del norte y del sur, y donde los frailes podían satisfacer su vocación urbana y cubrir sus necesidades más urgentes,

— y en el sur de la Península, donde la política de asentamiento fue bastante más diferente, pues el objetivo final allí fue el de instalarse en aquellas ciudades recién tomadas a los musulmanes, en medio del ambiente moro. La implantación de los franciscanos en estos territorios corrió pareja y dependió directamente de los avances de la Reconquista.

En cualquiera de estas tres zonas de implantación se observa un claro interés de los frailes por instalarse en puntos estratégicos de la red de caminos, hasta el punto de llevar a algunos autores a pensar en una política fundacional presidida, entre otras cosas, por la intencionalidad manifiesta de controlar los centros más importantes del sistema de comunicaciones. Este interés se puede explicar por la gran movilidad de los frailes, fruto de su

forma de vida mendicante y de sus objetivos prioritarios de lucha contra la herejía y predicación del Evangelio mediante un estrecho contacto con las gentes. Así, por ejemplo, en la fundación de conventos franciscanos en España se observa el deseo de establecer contactos siguiendo un eje norte-sur, paralelo a las nuevas vías de comunicación que estaban surgiendo en ese sentido frente al Camino de Santiago. Estas nuevas rutas cobraron una enorme importancia en el siglo XIII debido a las políticas de reconquista y repoblación acometidas por los monarcas peninsulares y también resulta apreciable cómo los franciscanos buscaron lugares bien comunicados, que pudieran servir como centros para ejercer el apostolado en las regiones circundantes. Podemos suponer que dicha política de implantación se llevó a la práctica mediante el envío, tan pronto como fuera posible, de pequeños grupos de frailes a ciudades estratégicas. De este modo se explicaría la rápida difusión de los hermanos menores por toda la geografía peninsular y, en particular, por ciudades que contaban con una amplia y heterogénea población y eran activos centros de intercambio cultural y de ideas; es decir, lugares que podían necesitar y dar una buena acogida a los métodos de evangelización de los frailes.

Afirma García Oro que: «La vida religiosa, en sus tres formas prevalentes —monacal, canonical y mendicante—, tuvo una fisonomía bien definida al finalizar el siglo XIII tanto en su forma canónica como en su cotización popular. Pero esta cristalización institucional dentro de la cristiandad no contribuyó precisamente a su brillo y potenciación, sino, por el contrario, a su depreciación. Primero las instituciones monacales y canónicas y luego las mendicantes perdieron gradualmente la estima. Se vieron contestadas y rechazadas desde dentro y desde fuera. Y terminaron sometidas a un largo proceso de crisis y reajuste, que terminó, en unos casos, en un cambio radical de la estructura constitucional, y en la anulación y supresión, en otros.» Nació así, a lo largo del siglo XVI, la llamada «era de las reformas», promovida por grupos de eremitas que buscaban en la soledad remedio a su inquietud religiosa. Llamados comúnmente «observancias» o «reformas», fueron ellos los promotores de la renovación espiritual de su propia orden caracterizada por el reformismo bajomedieval frente al conventualismo tradicional, cuestionado por ellos, aunque en realidad nunca invalidado ni su estilo de vida ni sus valores claros por las mismas reformas que los pusieron en peligro, a pesar de que los «reformados» abultaron los errores del antiguo conventualismo para reafirmar la validez de las «observancias».

Nacido en Italia hacia 1230, cuando muchos frailes abandonaron sus primitivos lugares de trabajo entre la oración y el silencio, lejos de las poblaciones, el conventualismo fue un estilo de vida particular caracterizado por grandes conventos, algunos con extensas propiedades y clérigos dedicados al estudio y al apostolado, establecidos en las ciudades y poblaciones grandes para estar cerca de la gente y de la fuente de ingresos que eran las limosnas. Este traslado de lugares solitarios a los núcleos urbanos tuvo como consecuencia una cierta relajación de la auténtica pobreza recomendada por la Regla, aunque en realidad fue una mitigación del rigor primitivo admitida por los papas. La reacción ante esta nueva forma de vida religiosa estuvo protagonizada, en pleno siglo XIV, primero por los espirituales y luego por los observantes, quienes desde Italia trasladaron a otros países europeos el nuevo espíritu reformista que en pleno siglo XVI se impondría en España, como veremos en el capítulo siguiente.

Cultura cristiana

Este estudio debe ser establecido por mandato de papa o de emperador o de rey.

ALFONSO X EL SABIO

El protagonismo de la Iglesia en la educación y la cultura durante la Edad Media es un dato histórico indiscutible. Reorganizada tras la destrucción provocada por la dominación musulmana, la Iglesia consiguió rehacerse totalmente hacia la segunda mitad del siglo XI y recobrar su independencia del poder civil, restableciendo a la vez plenas relaciones con la Sede Apostólica, a medida que ésta afianzaba su autoridad tras la reforma gregoriana. Uno de los frutos de la misma fue la renovación de los estudios eclesiásticos y la reorganización y consolidación de las escuelas catedralicias, que cumplieron durante mucho tiempo los cometidos desempeñados anteriormente por las escuelas monásticas.

A medida que avanzó la Reconquista, los papas y reyes crearon centros de estudios, que fueron la cuna de las futuras universidades españolas. Alfonso X el Sabio definió los estudios generales como el «ayuntamiento de maestros et de escolares»; este mismo rey fue el auténtico promotor, a mediados del siglo XIII, de la Universidad de Salamanca, que comenzó su vida académica con una orientación marcadamente jurídica, a imitación más de

la Universidad de Bolonia que de la de París, donde estaban prohibidos los estudios de derecho civil. Protegida por los monarcas castellanos, alcanzó gran prestigio en pocos años, junto con las citadas y las de Roma y Oxford.

También a lo largo del siglo XIII se fueron instituyendo en Castilla y Aragón otros centros sin rango propiamente universitario, llamados estudios particulares o generales, como el de Lérida, fundado en 1300 en la ciudad que era el centro geográfico aproximado de la corona aragonesa, y un siglo más tarde nació el de Valencia. Los reyes españoles de este tiempo —Fernando III y Alfonso X en Castilla, y Jaime I y Jaime II en Aragón— no sólo fueron los mecenas de estas instituciones sino que además supieron rodearse de hombres de ciencia, muchos de ellos judíos y algunos musulmanes, llegados a territorios cristianos huyendo del fanatismo perseguidor de los almohades. Todos ellos contribuyeron al incremento de la cultura, de modo especial algunos religiosos que destacaron en diversas materias teológicas y científicas, como los dominicos san Raimundo de Peñafort (1185-1275) y san Vicente Ferrer, considerados ambos como personajes universales, tanto por su saber e influjo político sobre reyes y papas como, sobre todo, por su profunda espiritualidad. San Raimundo fue uno de los más insignes juristas que ha tenido la Iglesia, pues redactó las *Decretales*, fuente de la legislación eclesiástica hasta nuestros días.

Entre los personajes destacados del franciscanismo medieval está Raimundo Lulio (1233-1316?), filósofo, teólogo, apologista, poeta, novelista, sabio enciclopédico y polígrafo, pedagogo, ermitaño, viajero, misionero y mártir, pero también místico, y de los grandes, de la Edad Media. Al encuadrarlo en alguna escuela, hay que adjudicarlo a la franciscana, pues trató mucho con los frailes de esta orden, los cuales le ayudaron en sus empresas, y de espíritu franciscano estaba imbuido su pensamiento y mucho más su corazón. Su vida se pobló muy pronto de leyendas poéticas. Misionero en África, murió mártir por la fe, tras haber confutado las doctrinas averroístas con un estilo vivaz. El lulismo dejó una huella profunda en toda España y fue considerado como precursor del humanismo.

El arnaldismo formó parte de los movimientos semiheréticos del franciscanismo espiritualista, del que Arnaldo de Vilanova (1240-1311?) llegó a ser uno de los principales promotores después de la muerte de Juan Pablo Olivi. Fue un clérigo casado, teólogo, médico y humanista, que conocía el griego, el árabe y el hebreo y además dominaba la física, la química y la astrología. Propagó ideas nebulosas de tipo escatológico, pues se consideró

llamado por Dios para anunciar al mundo el nacimiento del anticristo. Sus teorías fueron condenadas por la universidad de París, que le mandó encarcelar. La misma suerte corrió en Perugia y Roma. Destacan, entre sus obras teológicas, el comentario al Apocalipsis. Su *De adventu Antichristi* fue una crítica de las costumbres de los clérigos y un anuncio del fin del mundo para antes de 1378. No era la primera vez que Vilanova vaticinaba una gran catástrofe en los dominios temporales del papa. Meditaba sobre los acontecimientos políticos y deducía las consecuencias que podían derivarse para la Iglesia. Espiritual renovado, protegió a los beguinos y a los franciscanos reformados, a quienes defendió en sus escritos con indudable buena fe. Muchos de sus escritos fueron condenados por la Inquisición de Tarragona.

Personaje singular fue Francisco Eiximenis (1327-1409), mente preclara de la cultura local y protagonista de la vida política, social y religiosa de la Valencia de finales del siglo XIV y primera década del XV, donde vivió protegido por los reyes y por el municipio y estimado por el pueblo. Intervino en la organización de la enseñanza pública por invitación de las autoridades municipales y sus escritos influyeron decisivamente en el campo social. Escritor fecundo, publicó una especie de enciclopedia de inspiración cristiana, titulada *El Crestià*, en la que expuso sus ideas políticas y religiosas. En el célebre *Regiment de la cosa pública* desarrolló sus principios sobre la ordenación política municipal y en el *Llibre de les dones* dio acertadas orientaciones para las mujeres solteras y casadas, viudas y religiosas, con espíritu moralizador. Esta obra es fundamental para conocer la vida femenina de aquel tiempo. Fue admirado además por su profunda religiosidad, inspirada en la corriente franciscana del abad Joaquín de Fiore y de otros espirituales italianos. Siguió la vía profética y apocalíptica en su afán de renovación eclesial. También se ocupó de la formación del clero.

Por último, Nicolás Eimerich (1320-1399) fue inquisidor inflexible, defensor de la ortodoxia y enemigo acérrimo de astrólogos y nigromantes así como de los joaquinitas y espirituales.

Preocupación constante de éstos y de otros religiosos fue la conversión de los infieles, árabes y judíos, mediante la creación de escuelas de lenguas orientales y la predicación en árabe y hebreo. Ya en el siglo X, el monasterio catalán de Ripoll se señalaba entre los centros mozárabes por sus traducciones del árabe al latín y a él acudieron estudiosos eclesiásticos europeos.

Los reinos de España ante el cisma de Occidente

La novena plaga fueron las tinieblas: durante tres días estuvieron hombres y mujeres que no conseguían verse unos a otros; esto significa el tiempo del cisma. ¡Y ya hace casi cuarenta años que dura el cisma! ¡Oh, qué tinieblas tan fuertes! Los tres días significan los tres papas que hay ahora: el papa Juan, el papa Gregorio y el papa Benedicto; y en cada reino hay grandes doctores y santas personas que consideran a cada uno de estos papas realmente y no saben cuál es el verdadero.

SAN VICENTE FERRER

La unidad de la Iglesia, ya dividida desde el Cisma de Oriente del año 1000, volvió a sufrir una tremenda crisis durante los años oscuros del Gran Cisma de Occidente, término con el que la historia califica la escisión provocada en 1378 por la elección de dos papas, para distinguirla del Cisma de Oriente, que se refiere a la separación secular de la Iglesia griega de la obediencia romana. Duró exactamente desde el 20 de septiembre de 1378 hasta el 8 de noviembre de 1417 y estuvo caracterizado por la presencia simultánea de varios papas que pretendían cada uno la legitimidad. A los dos de Aviñón y Roma, se añadió un tercero, elegido en el Concilio de Pisa cuando se intentaba acabar con el cisma.

Los pontífices habían residido en Aviñón durante setenta años, desde que el francés Clemente V (1305-1314) se trasladó a dicha ciudad, bañada por el Ródano. La decidida intervención de santa Catalina de Siena (1347-1380) y de otros personajes convenció a Gregorio XI (1371-1378) a regresar a Roma por el bien de la Iglesia. El papa entró en la Ciudad Eterna en enero de 1377, pero falleció un año más tarde, y entonces los cardenales, franceses en su mayoría, eligieron al italiano Bartolomé Prignano, que tomó el nombre de Urbano VI (1378-1389). Esta elección no fue pacífica porque el pueblo romano llegó a interrumpir el cónclave y amenazó de muerte a los cardenales pidiéndoles a voz en grito un papa romano o por lo menos italiano, por lo que los purpurados franceses, tras la elección, huyeron de Roma. El nuevo papa comenzó a tener un comportamiento tan extraño que hizo incluso dudar del equilibrio de sus facultades mentales, hasta el extremo de que los mismos cardenales que lo habían elegido se arrepintieron inmediatamente y lanzaron un manifiesto declarando que

la elección había sido inválida porque el cónclave se había celebrado entre amenazas y presiones del pueblo. Eligieron nuevo papa al cardenal francés Roberto de Ginebra, que tomó el nombre de Clemente VII (1378-1394) y fue reconocido inmediatamente por la reina de Nápoles y el rey de Francia, y más tarde por los monarcas españoles. De esta forma empezó el Gran Cisma, que duró cuarenta años y dividió profundamente a la cristiandad occidental.

En aquellas confusas circunstancias nadie sabía cuál de los dos era el papa legítimo. Urbano VI quedó en Roma y Clemente VII fijó su residencia en Aviñón. Las obediencias se dividieron y, mientras santa Catalina de Siena defendía la legitimidad de Urbano VI, san Vicente Ferrer estuvo con el papa aviñonés. Lo cual demuestra que por ambas partes se deseaba sinceramente el bien de la Iglesia y su unidad en el vicario de Cristo. Por ello los historiadores hablan de cisma material y no formal en una discusión de las más apasionantes y polémicas que ha conocido la historia.

Esta situación perjudicó a la Iglesia y empañó su imagen ante el mundo, y las consecuencias negativas del cisma se arrastraron hasta la revolución protestante del siglo XVI y el galicanismo del XVII, porque Roma y Aviñón quedaron enfrentadas como símbolos de las dos obediencias.

San Vicente Ferrer se mantuvo fiel al pontífice de Aviñón debido a su amistad personal con el cardenal Pedro de Luna (1328-1423), futuro Benedicto XIII, legado de Clemente VII ante los reinos de España para conseguir su obediencia. Mientras el cardenal hacía sus viajes, san Vicente desplegaba en Valencia una intensa actividad docente, predicaba la cuaresma y ejercía un gran influjo social. Dicen algunos autores que el santo acompañó al cardenal en estos viajes, pero faltan datos precisos para demostrarlo. En todo caso, las iniciativas diplomáticas las tomó el cardenal y san Vicente no pasó de ser su consejero, teólogo y canonista. Otras razones que influyeron en la opción de nuestro santo fueron la sumisión del maestro general de su orden a Clemente VII y el testimonio de Nicolás Eimerich, el cual, habiendo conocido en Roma como capellán de Gregorio XI las circunstancias que llevaron a la elección de Urbano VI, llegó a la convicción de que ésta era nula. En su tratado *De moderno Ecclesiae schismate* defendió san Vicente la legitimidad del papa aviñonés con buenos principios teológicos y jurídicos, sin caer en el error conciliarista. El prestigio de san Vicente creció en los años sucesivos al intensificar sus campañas de predicación por media Europa.

Tanto san Vicente como Benedicto XIII intervinieron e influyeron decisivamente en la vida política de la corona de Aragón, pues el compromiso de Caspe fue el resultado de la actuación del pontífice, que había encontrado apoyo en la fidelidad de dicho reino. Muerto en 1410, sin sucesión, el rey Martín el Humano, el papa Luna apoyó la candidatura del regente de Castilla, Fernando de Antequera, ya que los otros pretendientes —el conde de Urgel y Luis de Calabria— eran partidarios del papa romano. De este modo el cisma influyó en la política y el pontífice aviñonés usó toda su autoridad espiritual y moral para dirimir cuestiones diversas de carácter político y social.

Durante el cisma disminuyeron las rentas de la corte aviñonesa a medida que el pontífice fue perdiendo adeptos. Los pocos Estados que reconocieron a dicho papa no le prestaron la ayuda necesaria, por ello Benedicto XIII se reservó las rentas de algunos obispados y otros beneficios, que dejó vacantes intencionadamente durante varios años, para recibir los emolumentos correspondientes. Pero los reinos hispanos le fueron retirando la obediencia y, por último, le abandonaron a causa de su obstinación.

Durante varios años se intentó resolver el cisma buscando varias soluciones:

— la de la justicia, difícil de conseguir, porque los dos pontífices se sentían asistidos por el mejor derecho;

— la del acuerdo, mediante un encuentro entre Benedicto XIII e Inocencio VII, que no llegó a realizarse porque el papa romano se opuso a él temiendo que fuera una emboscada;

— y el concilio, propuesto por la Universidad de Pisa, y que pudo celebrarse en dicha ciudad en 1409, pero no consiguió acabar con el conflicto porque eligió un nuevo papa (Alejandro V) y declaró cismático a Benedicto XIII, que no aceptó esta resolución.

Tres papas defendieron desde entonces su respectiva legitimidad y hubo que esperar hasta el concilio de Constanza, que anuló la triple obediencia (romana, aviñonesa y pisana) con la elección de Martín V en 1417. En dicho concilio la «nación española» tuvo una influencia decisiva para conseguir la prioridad de la elección del nuevo papa sobre las cuestiones de reforma. Aunque a Benedicto XIII se le pidió que dimitiera, nadie fue capaz de conseguirlo. Hasta su muerte en 1423, el papa Luna vivió en su fortaleza de Peñíscola, abandonado por todos y proclamando su legitimidad.

Corrientes espirituales heterodoxas

Eran, sin duda, gente mala; pero, si se les compara con los herejes, eran mucho menos perversos que ellos. En muchas cuestiones, en efecto, estaban de acuerdo con nosotros, si bien en otras diferían.

P. DES VAUX DE CERNAY, *Historia Albigensis*

Más importante aún que la unidad política de los pueblos fue la unidad doctrinal de la Iglesia en una sociedad europea que se llamaba cristiana. Poco a poco habían ido aceptando el evangelio los pueblos centroeuropeos y escandinavos, que agrandaron los territorios de la cristiandad. Cuando a principios del siglo XIII irrumpieron con fuerza las primeras herejías de albigenses, cátaros y valdenses, las autoridades eclesiásticas y civiles aplicaban los medios pertinentes para erradicarlas. Los herejes no tenían cabida en aquella sociedad sacral, pues suponían un serio peligro para la convivencia y para la unidad de la cristiandad al separarse de la verdad evangélica y de la autoridad de Roma. Era preciso recuperar para la ortodoxia tales movimientos religiosos que a la larga podrían constituir otro cisma como el de Oriente. Los procedimientos empleados para rebatirlos fueron, primero, la predicación y la polémica catequética y, posteriormente, la Inquisición establecida por Gregorio IX en 1229 como medida represiva. Los fenómenos heréticos se fueron debilitando a lo largo del siglo XIII, debido más a la predicación de las órdenes mendicantes y de otros movimientos eclesiásticos, que a la represión inquisitorial. La Iglesia consiguió en este momento histórico mantener la unidad doctrinal en la vida del pueblo cristiano, a la vez que su influencia penetró

- en las universidades,
- en las corrientes filosóficas y teológicas,
- en las obras literarias, y
- en las diversas plasmaciones artísticas.

En la primera mitad del siglo XIV aparecieron en diversos lugares de España algunos begardos y beguinos, miembros de una secta herética cuyos orígenes no están muy claros, aunque parece ser que surgieron como desviación del fervor evangélico manifestado ya en los siglos XII y XIII. Las primeras comunidades de begardos se organizaron en los Países Bajos. Sus miembros vivían juntos y se ocupaban en trabajos materiales imitando a san

Pablo y, aunque al principio realizaron obras meritorias de caridad, muy pronto se contagiaron de la heterodoxia de los «Hermanos del libre espíritu», de modo que begardo fue sinónimo de hereje, fanático y persona de fingida piedad. Este apelativo fue aplicado también a muchos que en sus manifestaciones de heterodoxia nada tuvieron que ver con los begardos. Sus errores doctrinales, condenados por Clemente V en el Concilio de Vienne (1211) eran los mismos que siglos más tarde enseñaron los alumbrados y los quietistas:

- que el hombre puede alcanzar en la vida tal perfección que se torna impecable;
- que de nada sirven la oración ni el ayuno después de llegar a la perfección y que en tal estado el cuerpo no peca porque la sensualidad está dominada;
- que el hombre puede llegar a la beatitud final en esta vida;
- que los actos virtuosos son muestra de imperfección, porque el alma perfecta está sobre las virtudes, etc.

El apodo de beguinos fue aplicado también a los miembros de un movimiento religioso, por lo cual existe gran confusión en la literatura eclesiástica antigua al emplear este término. Las doctrinas de los beguinos sobre la pobreza evangélica fueron difundidas por el mallorquín Pedro Sastre, residente en Valencia y denunciado a Juan XXII. Tanto sus predicaciones como su conducta, y la de sus seguidores, fueron reprobadas por la autoridad eclesiástica porque muchos de ellos eran frailes que salían de sus conventos para evitar los rigores de la disciplina regular, se mantenían de limosnas que les daba la gente sencilla y mantenían relaciones sospechosas con mujeres.

A pesar de las drásticas medidas aplicadas contra ellos la herejía no debió quedar extinguida por completo porque varias décadas más tarde, ya en pleno siglo XV, reaparecieron nuevas formas de heterodoxia y desviación difundidas por religiosos inspirados en las teorías de los «fraticelos» italianos, hostiles a la reforma franciscana que había suavizado, con la aprobación de la Iglesia, la rígida disciplina sobre la pobreza prescrita en la regla de san Francisco. Fue éste un acontecimiento importante porque acabó con estériles disputas de interpretaciones diversas. Pero algunos grupos fanáticos, con la pretensión de seguir una vida más perfecta, degeneraron en la herejía.

Cuando se consolidaba el nuevo espíritu de los observantes aparecieron algunos frailes que pretendieron fundar una congregación de vida más austera, con estatutos muy rigurosos y con un hábito diverso, para distinguirse de los franciscanos auténticos, que consistía en un vestido muy corto y ceñido al cuerpo y en una

capucha muy pequeña. Por eso, los miembros de este grupo fueron popularmente llamados «de la capucha». Esta vestimenta la habían usado ya en Italia los mencionados «fraticelos». Pero no fue esto lo más importante, sino que comenzaron a oponerse a las decisiones pontificias y ganaron adeptos para su causa, porque supieron conectar con los restos de la herejía que habían dejado los beguinos y begardos y con la oposición de todos aquellos que deseaban una renovación social y no aprobaban las reformas introducidas entre los franciscanos. Algunos de ellos recorrieron España y junto a sus predicaciones sobre temas dogmáticos y morales, mezclaron errores y desviaciones que crearon confusión y escándalo entre el clero y los fieles. Consiguieron seducir también a algunas beguinas, que habían tomado el hábito de la tercera orden sin autorización alguna y vivían sin control ni disciplina contribuyendo a incrementar la perturbación religiosa y social.

Otros religiosos, que deseaban seguir fieles al espíritu franciscano, estuvieron a punto de provocar una ruptura en la orden fundada por el santo de Asís y, con la intervención de san Juan Capistrano, se consiguió evitar la escisión, aunque algunos frailes consideraron la nueva disciplina como una relajación. Sin embargo, la observancia franciscana encontró serias dificultades de aplicación y, mientras durante los últimos años del Cisma de Occidente se extendió a casi todas las custodias de las provincias de Santiago y Castilla, en Aragón encontró serios obstáculos, con la sola excepción de Valencia, pues en 1424 los conventos observantes de la provincia pudieron constituirse en custodia autónoma teniendo como centro el de Santo Espíritu del Desierto o del Monte, fundado cerca de Sagunto, en 1403, por la reina doña María.

La Santa Sede intervino cuando se percató de la gravedad del movimiento y pidió a los obispos que instruyeran las diligencias necesarias para acabar con el mal, no permitiendo que nadie viviese bajo otra disciplina que la aprobada por la Iglesia y que ninguna secta tuviese privilegio alguno de la orden franciscana ni pudiese ejercer el ministerio eclesiástico. Se prohibió también a las mujeres el uso del hábito religioso y se les obligó a volver a sus casas, mientras que los promotores de estas desviaciones deberían ser arrestados y conducidos a Roma.

Parece ser que después de estas severas medidas desaparecieron los fraticelos más rebeldes, aunque debieron quedar pequeños núcleos de adeptos a doctrinas erróneas, como se desprende de otras intervenciones posteriores del papa pidiendo a los obispos de la Corona de Aragón que exterminasen la falsa reforma, después de haber practicado una severa investigación sobre las personas y sus errores en los territorios de sus respectivas jurisdicciones.

De las múltiples heterodoxias que proliferaron en aquellos siglos de fe y de religiosidad, la más peligrosa fue la de los cátaros o albigenses, que tuvo raíces próximas o remotamente orientales, pero prosperó en países católicos de Occidente, pues el catarismo arraigó hondamente en la Francia meridional porque no se trataba de una herejía puramente gnóstica, de altas especulaciones filosóficas, sino de un movimiento herético de consecuencias prácticas y morales, que aseguraba a los fieles la remisión total de los pecados y la salvación eterna. Adquirió un carácter popular y fanático, que ayudó mucho a su difusión, por su aspecto reformista y acusador de los abusos de la nobleza eclesiástica, cuyas riquezas y costumbres mundanas escandalizaban al pueblo y daban en el rostro a la burguesía laica, harto irrespetuosa y libre, como se echa de ver en los trovadores. Recogió los restos de viejas herejías que no habían sido del todo exterminadas, justificó la codicia de bienes eclesiásticos y favoreció las ambiciones políticas de ciertos señores feudales. El apelativo de *cátaros* (que en griego significa *puro*) se les dio a estos herejes, generalmente en Alemania, durante el siglo XII, sin duda por las semejanzas que les encontraban con los novacianos, designados como cátaros en el concilio de Nicea del año 325; y el de *albigenses*, por la ciudad de Albí, baluarte principal de la secta. Su doctrina tuvo origen maniqueo, pues esta secta, tan perseguida en el Imperio romano, perduró oculta en el Oriente y reapareció en Siria y Frigia, en los herejes gnósticos del siglo VII y siguientes, y en Bulgaria, de donde se habrían extendido por Dalmacia a Italia y Francia, y por Hungría a Bohemia y Alemania.

Cofradías y religiosidad popular

Vosotros debéis saber tres cosas; el Credo, el Padre nuestro y el Ave María. Porque en una casa lo primero son los cimientos, después las habitaciones y después el techo. Los cimientos son el Credo, las habitaciones el Padre nuestro y el techo, que nos defiende a todos de la lluvia y del viento, es el Ave María, que nos defiende de los peligros y de la ira de Dios. Y debéis decir todos los días estas tres oraciones arrodillados.

SAN VICENTE FERRER

Uno de los aspectos menos estudiados de la historia eclesiástica medieval es el que se refiere a la vida religiosa del pueblo cristiano, porque los autores se han limitado a repetir tópicos manidos, in-

sistiendo generalmente en los rasgos más negativos de la conducta moral y religiosa del pueblo, cuando en realidad faltan todavía estudios rigurosos de las fuentes archivísticas, análisis profundos de los sínodos diocesanos y de las visitas pastorales, una penetración a través de los sermonarios y una descripción detallada de las devociones y de las diversas formas de espiritualidad. Podemos, con todo, presentar una síntesis apretada de algunos aspectos de la religiosidad popular a través de recientes aportaciones sobre el culto a la Eucaristía y sobre las actividades de las cofradías.

Para los cristianos la Eucaristía es la prolongación de la encarnación del Hijo de Dios porque en ella Cristo está realmente presente en cuerpo y sangre, alma y divinidad, bajo las especies del pan y del vino, de modo que la Eucaristía es el compendio de la fe, el centro de gravedad de la religiosidad cristiana y el sacramento del amor de Dios a los hombres que orienta toda la actividad de la Iglesia en las diversas expresiones litúrgicas y culturales. Cuerpo de Cristo, cuerpo del Señor, sacrificio del altar, santa misa, viático, comunión, Santísimo Sacramento son nombres diversos que reflejan la variedad de la presencia real de Cristo en la Eucaristía.

Sin embargo, a comienzos del segundo milenio, esta verdad fundamental de nuestra fe fue negada por Berengario de Tours, pero contra él se pronunciaron diversos sínodos celebrados en el año mil y el papa Gregorio VII reafirmó la fe de la Iglesia en la presencia eucarística frente a los errores del hereje. Este hecho, así como el influjo de la literatura sobre el Santo Grial en los siglos XII y XIII, fomentó el culto al Santísimo Sacramento, que alcanzó su momento de mayor esplendor con la institución de la festividad del Corpus Christi. Comenzaron de este modo a propagarse los actos externos del culto eucarístico con procesiones y otras manifestaciones populares. En España se extendieron muy pronto por Barcelona, Gerona, Vic, Valencia, Toledo y otras muchas ciudades en las que las primeras procesiones eucarísticas empezaron a celebrarse desde la mitad del siglo XIV con características muy semejantes a las que se han mantenido hasta nuestros días: lujosas custodias, rivalidades entre cofradías y asociaciones para organizar los actos y llevar las andas, personajes bíblicos, representaciones de los pasajes fundamentales de la historia de la salvación en carros o rocas, etc. No faltaron, sin embargo, excesos en estas celebraciones que obligaron a los obispos a intervenir para que la fiesta se desarrollara según el espíritu estrictamente religioso, eliminando adherencias paganizantes y abusos folclóricos.

El culto eucarístico se enriqueció con nuevas formas rituales al ser introducido en la primera mitad del siglo XVI el de la llamada Minerva, que tuvo su origen en la archicofradía romana del Santísimo Sacramento, establecida en 1513 en la basílica romana de Santa María *sopra Minerva*, construida sobre el antiguo templo pagano de la diosa del mismo nombre. La finalidad de esta archicofradía era la adoración de la Eucaristía y la reparación de las ofensas que recibe de los hombres. Las tradiciones eucarísticas recibieron mayor impulso durante la segunda mitad del siglo XVI y primera del XVII debido a la espiritualidad barroca y al activismo de las cofradías o confraternidades.

Procedentes del latín «confratres» y del griego «fratría», estas palabras significan congregación o unión de varias personas que viven como hermanos, con leyes particulares para ejercitarse en cierto ministerio. La palabra hermandad es sinónima de las anteriores, pero a diferencia de las mencionadas ésta procede del vocablo castellano *hermano*. La cofradía es, por tanto, una sociedad religiosa de derecho eclesiástico, constituida principalmente por seglares y gobernada por el superior legítimo, con tres objetivos fundamentales:

- promover la celebración del culto en honor de sus titulares;
- conseguir el mejoramiento espiritual de sus hermanos, por medio de su asistencia a estos cultos, y la devoción de sus titulares,
- y realizar una caridad asistencial entre sus miembros o los necesitados.

Aunque la historia de la Iglesia registra la existencia de cofradías en la época carolingia, fue en el siglo X cuando comenzaron a proliferar por toda la Europa cristiana con carácter exclusivamente clerical, y a partir del siglo XII con características semejantes a las actuales, a medida que fue desarrollándose la vida en las ciudades y pueblos. Su organización era muy semejante en todas partes: tenían un altar o capilla propios para el cumplimiento de sus prácticas religiosas (misas, procesiones, oraciones, etc.) y un lugar para celebrar sus reuniones bajo la presidencia del responsable y la dirección de un sacerdote o religioso. En muchas de ellas se recogía dinero para ayudar a los necesitados, a los encarcelados y a los condenados a muerte. Desde la segunda mitad del siglo XIII se introdujo también en algunas de ellas la flagelación, como práctica penitencial pública o privada, y la asistencia a los enfermos en los hospitales. Usaban también vestidos o indumentos característicos y contribuyeron al mantenimiento de las buenas costumbres y a la renovación de la vida cristiana.

Las cofradías se establecieron tanto en las parroquias como fuera de ellas, pues eran muchas las que buscaban un lugar distinto para establecer su propia comunidad y escogieron para ello conventos de dominicos, franciscanos, agustinos y carmelitas, con el fin de desarrollar actividades que superaran los límites geográficos e institucionales de la organización parroquial. Así algunos trabajadores se agruparon por categorías profesionales:

- los dominicos tenían las cofradías de peleteros y correeros;
- los franciscanos, las de zapateros y peleteros;
- los agustinos, las de pergamineros, plateros y labradores;
- los carmelitas, la de curtidores;
- los trinitarios, la de calafateadores, etc.

Además del culto divino, la limosna fue una finalidad esencial de las cofradías, pues se procuraba paliar con ella no sólo las necesidades de los cofrades sino también las de otros pobres y necesitados, cubriendo gastos de enfermedades, entierros, sufragios por el difunto y asistencia a huérfanos y viudas. Esta finalidad, junto con el carácter espiritual, aparece en todos los estatutos y en los documentos reales que aprobaban los capítulos presentados por las cofradías. También se dedicaban los cofrades a la corrección fraterna según los criterios evangélicos de reprender a solas al hermano, de tomar dos o tres testigos y pasarlo a la comunidad y, en caso de reincidencia y obstinación, considerarlo gentil y expulsarlo. En el aspecto estrictamente sacramental era fundamental para los cofrades la asistencia a la misa los domingos y los días de precepto. Desde finales de la Edad Media se introdujo la asistencia diaria a la misa, aunque no era ésta práctica general de la Iglesia. Se exigía también una vida cristiana ejemplar y la recepción de los sacramentos de la penitencia y comunión, si bien no se insistía excesivamente sobre este aspecto porque las cofradías no aspiraban a la perfección evangélica sino a la práctica normal de la religión cristiana, de tal manera que en algunas se pedía como condición para participar en los beneficios de la limosna que los cofrades se confesasen dos veces al año, o por lo menos una. Es decir, que se insistía en la observancia de los mandamientos de la ley de Dios y de la Iglesia, en el culto divino, en las obras de caridad con los necesitados y en las oraciones por las almas del purgatorio, sin otras exigencias mayores de perfección.

En las cofradías no se encuentran normas que manifiesten deseos de una práctica más intensa de oración, ni se entra en los detalles de exigir la práctica diaria de ella. Se limitan a señalar las obligaciones que tienen de hacer oración, siempre en función de ayudar a las almas de los cofrades y familiares difuntos. Al im-

poner esta obligación, las oraciones eran siempre el Padrenuestro y el Avemaría, salvo cuando se daba la posibilidad de recitar los salmos penitenciales. Se procuraba que los cofrades mantuvieran fresco el conocimiento de las bases para este cumplimiento, por pequeña que fuera la exigencia. Las cofradías medievales fueron producto de la piedad popular y de la aplicación de los consejos dirigidos a todo cristiano para cultivar una vida espiritual sencilla.

Algunas cofradías tuvieron un carácter eminentemente cristológico y otras mariológico. Las de la Sangre de Cristo construyeron sus templos o capillas separados de las parroquiales o conventuales. Cuando estuvieron unidas a una orden o congregación religiosa participaron de sus respectivos beneficios, privilegios e indultos y se conformaron según el carisma espiritual de aquélla. Los vínculos fueron entonces de mutuo apoyo entre los religiosos y los cofrades. En este sentido los mendicantes crearon el sistema de terceras órdenes laicales, vinculadas a la primera que era la de varones —la segunda orden era la de las monjas— y para los laicos que no querían comprometerse tan hondamente quedaba la cofradía. Los religiosos, en sus misiones populares y predicaciones cuaresmales, fundaron cofradías alejadas de la iglesia conventual; en estos casos las parroquias acogían a las cofradías, si bien éstas mantenían los vínculos espirituales con la orden religiosa de la que recibía las gracias y los estatutos de erección y régimen interno, según el modelo primario. Muchas veces las cofradías no se contentaban con la iglesia parroquial y construían su propia iglesia u oratorio, donde radicaba, a partir de entonces, la cofradía, incluso con sus propios capellanes. Las cofradías laicales medievales y las vinculadas a órdenes religiosas escapaban muchas veces del control episcopal. La reforma tridentina favoreció a las diócesis y a las parroquias, al desarrollar un modelo de Iglesia estructurado en torno a los obispos y al clero parroquial. Dentro del espacio urbano y en la vida de la ciudad tuvieron una gran importancia sus altares frecuentados por los cofrades, sus oratorios, las fiestas que celebraban, la asistencia a los funerales donde desfilaron en larga procesión con sus estandartes, incluso, los conflictos que se desarrollaron enfrentando altares contra altares y parroquias contra parroquias. Esta lucha, que se manifestó también en otros aspectos de la vida religiosa, y la floración y dinamismo de las cofradías, son un índice del mayor o menor éxito de sus patrocinadores y de la devoción al santo patrón.

Obispos y clero

Quando van a ordenarse, tanto que tienen plata; luego pasan el examen sin ninguna barata, ca nunca el obispo por tales cosas cata... Non saben las palabras de la consagración, nin curan de saber ni lo han de corazón.

P. LÓPEZ DE AYALA, *Rimado de palacio*

La Curia romana, la Corona y los cabildos se disputaron durante siglos los nombramientos de obispos, mientras que el pueblo cristiano quedó siempre al margen de las gestiones de la corte real y de la curia pontificia, pues ésta mantuvo con firmeza el principio de centralización, que se manifestó con mayor evidencia en la designación directa de los obispados y beneficios concedidos por el papa para mantener la economía pontificia. Esto llevó a un fuerte sistema fiscal, impuesto desde la Edad Media a los principales obispados e iglesias, intensificado por los papas de Aviñón.

La Corona compitió siempre con la Curia pontificia en la provisión de los obispados por razones económicas y de poder, pero sobre todo por el autoritarismo regio, que desembocaría después en el absolutismo, ya que el apoyo financiero de la Iglesia sólo era posible con obispos fieles al rey.

Los cabildos catedralicios, que durante la Edad Media ejercieron el derecho de libre elección del obispo, según las normas de las decretales, quedaron progresivamente desposeídos de este privilegio y sufrieron los efectos de la intervención de los papas y los reyes. Pero a medida que los cabildos fueron perdiendo su protagonismo en la elección del obispo aumentaron los conflictos con ellos. Este fenómeno se produjo en el otoño de la Edad Media, cuando las comunidades cristianas habían entrado en un régimen masivo de cristiandad, pero no se distinguían por su espíritu evangélico.

El número de obispados en España no fue muy elevado en comparación con los de otras naciones europeas. A principios del siglo XVI eran 48: 16 en los reinos de la Corona de Aragón, incluida la sede de Elne, en el Rosellón; 31 en los reinos de Castilla, y tan sólo uno en el reino de Navarra. Estaban agrupados en siete provincias metropolitanas, excepto los obispados de Burgos, León y Oviedo, sometidos inmediatamente a la sede romana, sin intermedio de ningún metropolitano.

La provisión episcopal se realizaba en tres momentos:

- la designación de la persona,
- la colación del título episcopal
- y la toma de posesión del obispado.

La libre elección de los cabildos perduró hasta el comienzo de la Edad Moderna, y la libre colación por el papa, que se inició en la curia de Aviñón, fue ganando terreno hasta suplantarse a los cabildos. Pero los reinos hispánicos intervinieron en los nombramientos episcopales mediante la presentación de candidatos, entendida por entonces de forma genérica y sin matización, si bien se pretendió que esta intervención del poder temporal no pareciera arbitraria, sino fundada en bases jurídicas, que se apoyaban en la doctrina del patronato, es decir, en la figura del rey, como patrono de las iglesias. Este hecho jurídico, el de patronato, era diferente del derecho de presentación, aunque ésta derivase del primero.

El clero diocesano de los distintos reinos, provincias eclesiásticas, diócesis y regiones, tuvo rasgos de identidad y de existencia peculiares que condicionarían la acción pastoral. Los reyes en general lo consideraron como estamento social e intentaron someterlo a la Corona, a pesar de la libertad eclesiástica y de los privilegios clericales.

Hay que distinguir entre el alto clero de las iglesias catedrales, de las colegiadas y de algunas parroquias grandes de ciudades, y el bajo clero, que vivía de un beneficio no pingüe, como la generalidad del clero parroquial, o el que servía un altar, un préstamo, una capellanía o uno de los incontables beneficios instituidos por la piedad de los fieles para memoria de sus personas y de sus almas. El clero alto participaba, en parte, de la situación feudal que conocemos por el estudio del episcopado; poseía fortalezas, vasallos y rentas, y, sobre todo, ejercitaba la jurisdicción civil sobre sus propiedades.

Obispos y abades tuvieron también jurisdicción civil como señores territoriales, pues durante la Edad Media y parte de la Moderna la soberanía no descansaba exclusivamente en manos del rey, ya que se encontraba repartida en buena parte en los señoríos cuyos titulares disfrutaban de amplios poderes, en mayor o menor grado, según los casos. El origen de los señoríos habrá que buscarlo en los años de la repoblación, cuando las poblaciones cristianas descendían de las montañas norteñas y se adentraban en la llanura por tierras de nadie, abandonadas desde hacía muchos años por sus primeros pobladores. Los reyes premiaban a los nobles, sus colaboradores, cediéndoles terrenos yermos donde éstos comenzaron a levantar sus casas o granjas, de las que tenían la propiedad territorial. **Más tarde**, evolucionando estos primitivos nú-

cleos de población, los propietarios o señores territoriales comenzaron a ejercer funciones gubernativas sobre la creciente población que había ido aumentando en torno a su finca, y así, poco a poco, el señorío territorial se transformó en señorío jurisdiccional.

Los agentes de esta repoblación que recibieron en propiedad las nuevas tierras fueron principalmente los nobles, parientes o acompañantes del rey; pero también entraron en esta categoría ciertos obispos cuyas sedes se vieron asentadas en poblaciones de nueva creación. Igualmente los monjes colaboraron en esta tarea de la colonización, creando granjas o explotaciones agrícolas y ganaderas, que se convirtieron andando el tiempo en pueblos de señorío. Así surgieron las cuatro clases de señores jurisdiccionales bien conocidos:

- los pueblos de realengo o de señorío real;
- los pueblos de señorío simple, a cuya cabeza solía estar un noble;
- los pueblos de señorío eclesiástico, cuyo señor era un obispo, y
- los pueblos de abadengo, cuyo titular era el abad del monasterio.

Muchos abades tuvieron numerosos pueblos bajo su báculo abacial. A partir del siglo XVI se suspendió la erección de nuevos señoríos de abadengo. Las nuevas órdenes religiosas mendicantes, los frailes franciscanos y dominicos establecían la pobreza religiosa, no sólo la individual, sino la colectiva, eliminando la posibilidad de que sus conventos pudieran disfrutar de señoríos temporales que conllevaran dignidades, responsabilidades y rentas. La figura del prior en estas nuevas órdenes distaba mucho de la del abad medieval, padre de monjes y señor de vasallos.

«El estado de la Iglesia ha mudado de color»

El estado de la Iglesia ha mudado de color, pasando de sus óptimas virtudes a los vicios. Se han dispersado las piedras del santuario, pues los clérigos y religiosos se han convertido en ejemplo de relajación para los laicos... No les sirven de buen ejemplo como debieran; al contrario, puede decirse que los clérigos son hoy mucho peores que ellos.

ÁLVARO PELAYO

A mediados del siglo XII aparecieron ya los primeros indicios de la decadencia de la Iglesia hispana, que se manifestará de forma evidente en los siglos sucesivos hasta el XVI, debida en gran parte

a la identificación plena de los prelados con los proyectos políticos y con los planes conquistadores de sus reyes respectivos y al apoyo que ofrecieron a las distintas campañas bélicas, que supuso para ellos, especialmente para los de León y Castilla, una dura servidumbre en múltiples aspectos.

El siglo XIV fue un período de grandes transformaciones en toda Europa. El papado y el imperio experimentaron, como poderes universales, una profunda decadencia. El epicentro del espacio político y social se desplazó desde el Mediterráneo a las costas del Atlántico. Y la mayoría de los países sufrieron las incidencias negativas de varias crisis importantes, que configuraron un período de depresión generalizada, pues:

- decreció la producción agraria,
- se estancó y decayó el crecimiento demográfico de los siglos precedentes,
- en todas partes se experimentó el terrible impacto de la peste,
- la moneda escaseó y perdió fuerza debido a la política de devaluaciones repetidas, con el consiguiente freno del desarrollo de posibilidades financieras que pudieran compensar adecuadamente la disminución de la producción agrícola,
- se puso en marcha un movimiento rápido de alza en los salarios y en el precio de los productos de primera necesidad, y surgieron los lógicos desequilibrios económicos. Por otra parte:
- la guerra se convirtió en mal endémico y cotidiano de la época, con su expresión más llamativa en la guerra de los Cien Años, que afectó, de un modo u otro, a los distintos reinos de Europa.

Los trastornos causados por estas transformaciones provocaron numerosas revueltas de campesinos y burgueses en busca de mejoras económicas y jurídicas o para tratar de sacudirse cargas fiscales excesivamente onerosas. La crisis agraria del siglo XIV afectó profundamente a la economía de las instituciones eclesiásticas, que en buena parte dependía de los ingresos provenientes de patrimonios territoriales propios y de diezmos ofrendados por el campesinado. La crisis económica repercutió también en el clero, pues ante el deterioro de las rentas, se consintió que una misma persona acumulara varios beneficios eclesiásticos y este sistema creó una serie de abusos, porque los titulares de los mismos no cumplían las cargas que comportaba el beneficio y las encomendaban a suplentes mal pagados, con lo que vino a crearse un proletariado clerical.

En los monasterios, repletos de monjes, reinaba la indisciplina y muchos se preguntaban sobre la conveniencia de reducir su número. La muerte de muchos campesinos a causa de la peste

negra y de las otras catástrofes demográficas que jalonaron toda la centuria, o la marcha de éstos hacia las ciudades, dejaron improductivas muchas tierras de la Iglesia y los núcleos rurales sin población, creando serias dificultades de abastecimiento a las comunidades monásticas y a otros grupos clericales.

Los reyes de Aragón dieron medidas de urgencia en varias ocasiones para aliviar las contribuciones adeudadas a la Corona por varias instituciones eclesiásticas que se encontraban en apuros debido a la falta de ingresos.

La fuerte regresión demográfica de la época afectó también en gran medida a la población eclesiástica, tanto secular como regular. Las estrecheces económicas sufridas por el estamento eclesiástico y la experiencia angustiosa de la cercanía de la muerte contribuyeron, sin duda, a aumentar la decadencia moral de la clerecía de ambos órdenes en los distintos reinos hispanos. Si en el siglo XIII existen ya claros indicios negativos sobre la calidad moral de muchos eclesiásticos, esta «desmoralización» alcanzó niveles muy alarmantes a partir de 1300, pues la vida y costumbres del clero secular no se diferenciaban prácticamente de las de los seglares: vestidos, juegos, diversiones, fiestas, comidas, etc. Los concilios y sínodos de la Baja Edad Media se ocuparon sistemáticamente de la vida y costumbres de los clérigos para cortar abusos y escándalos. Según la documentación conciliar y sinodal de la época, los vicios más importantes de la clerecía seguían siendo:

- el absentismo de los beneficiados del lugar del beneficio, con el subsiguiente deterioro de la cura de almas;
- la simonía;
- toda la serie de abusos económicos, que la picaresca clerical podía cometer fácilmente al amparo del complicado sistema benefical entonces vigente,
- y las infracciones celibatarias.

La disciplina del celibato, reafirmada por el concilio Lateranense IV (1215) y por muchos concilios hispanos posteriores, fue letra muerta en amplios sectores clericales. En Castilla, la barraganía era habitual entre los clérigos a pesar de las repetidas prohibiciones de la autoridad eclesiástica, y la situación no mejoró en el siglo XIV, a pesar de que la barraganía clerical comenzó a ser tratada en la legislación eclesiástica como concubinato. Además había clérigos casados, es decir, seglares sin vocación sacerdotal que recibían la tonsura clerical únicamente para gozar de algún beneficio eclesiástico y los privilegios correspondientes a este estamento social. Y, a veces, ciertos impostores, aprovechando la confusión disciplinar reinante entre los eclesiásticos, se ha-

cían pasar por clérigos, sin tener nada que ver con las funciones y compromisos propiamente clericales.

El nivel cultural de los clérigos fue también una cuestión esencial a partir de la Reforma Gregoriana, que sólo podía realizarse con la elevación del mismo. La legislación conciliar castellana se orientó hacia dos aspectos:

— por una parte, se ordenó que en cada iglesia catedral se escogieran dos personas, de las más preparadas, para que fueran las encargadas de la predicación y de oír las confesiones;

— por otra, se estableció que los beneficiados que no supieran latín fueran privados de sus beneficios mientras que no lo aprendieran, dándoles un plazo de tres años a los que quisieran asistir a la escuela y aprenderlo.

Pero a pesar de todos los esfuerzos un número importante de clérigos siguió teniendo importantes lagunas en el ámbito cultural, si bien en la Baja Edad Media se dio un paso importante en la formación del bajo clero, especialmente en el que desarrollaba su actividad en el ámbito urbano, mientras que los clérigos que vivían en las zonas rurales presentaban mayores deficiencias.

También hubo una preocupación constante porque la elección de los miembros del cabildo recayera sobre candidatos preparados. Las dignidades, cuya designación competía al obispo, suponían que éste tendría siempre presente la necesidad de que las personas que iban a ocupar los beneficios más sustanciosos fueran de vida honesta y de nivel cultural alto.

La literatura crítica de la época refleja claramente el estado de relajación del alto y bajo clero, dentro de una descripción más amplia de la decadencia moral que afectaba todas las capas de la sociedad. En el *Libro de buen amor*, compuesto durante la primera parte del siglo XIV, Juan Ruiz traza la imagen acabada del clérigo juglar, vividor, juerguista y amante de toda clase de placeres terrenales, al parecer bastante frecuente entonces. La ausencia de santos hispanos en el santoral del siglo XIV podría constituir, asimismo, otro síntoma de la decadencia de la Iglesia del trecentos. En realidad, el beato Raimundo Lulio y santa Isabel de Aragón, reina de Portugal (1270-1326), son personajes forjados en el ambiente del siglo anterior, y san Vicente Ferrer (1350-1419) traspasa ya los umbrales del XV.

Ante esta situación, la jerarquía hispana desplegó una amplia actividad conciliar desde las primeras décadas del siglo para frenar la profunda crisis que padecía la Iglesia y, a lo largo del siglo XV la mayoría de las grandes órdenes monásticas emprendieron en toda la Península caminos de reforma. Al mismo tiempo que la observancia franciscana se consolida, aparecen las congregacio-

nes de observancia de los cistercienses, agustinos y dominicos en relación con otros movimientos semejantes de allende los Pirineos, posiblemente estimulados también por el fenómeno de reformismo nacido en Castilla a finales del trecentos.

Durante los siglos XIV y XV surgieron muchas iniciativas reformadoras dentro de la Iglesia que la historiografía más reciente ha encuadrado bajo el nombre de prerreforma católica. Nada más lejos de la realidad, por tanto, la opinión —ya desvirtuada— de que la reforma católica comenzó a raíz del Concilio de Trento para contrarrestar el movimiento luterano. Dos siglos antes de que éste se produjera, algunos obispos habían tratado de poner remedio a tan triste situación, como Álvaro Pelayo († 1349) y Gil Álvarez de Albornoz († 1367), pero consiguieron muy poco; otros se preocuparon de elevar el nivel intelectual del clero, mediante la creación de escuelas catedralicias y más tarde promoviendo los estudios eclesiásticos en las universidades. Sin embargo, durante mucho tiempo fue descuidada la formación espiritual y teológica de los sacerdotes, porque en muchos casos a los obispos les era suficiente que sus curas supieran leer y escribir, pronunciar el latín, conocer los sacramentos, distinguir las diversas clases de pecados, imponer penitencias y explicar las verdades fundamentales de la fe. La plaga mayor era la indisciplina y relajación de costumbres. Los concilios generales de la Iglesia y los sínodos diocesanos habían condenado el concubinato, pero éste cundía por todas partes. Sacerdotes pendencieros e insatisfechos odiaban a los canónigos y obispos que vivían en la abundancia. En algunas zonas rurales el clero inferior era pobre, ignorante y abandonado a sí mismo entre la corrupción y la miseria.

La falta de residencia en las parroquias era un mal generalizado. En las capitales y en los grandes núcleos rurales eran numerosos los llamados altaristas, sacerdotes sin oficio ni beneficio dedicados exclusivamente a la celebración de la misa y a la percepción de limosnas o cantidades destinadas por los fieles para las fundaciones pías. Todo este proletariado clerical vivía con el pueblo, se ocupaba de todos los menesteres, participaba de las depravadas costumbres y del descontento social y, en muchos casos, se unía a revueltas, como ocurrió en Valencia durante las Germanías de 1517. La ignorancia, corrupción y resentimiento de este clero inferior, sin disciplina ni control, fue origen de muchos males, de tensiones continuas en el ámbito diocesano y de enfrentamientos con las autoridades eclesiásticas.

Los regulares no estaban en situación mejor que los seculares. Frecuentes fueron también los conflictos entre curas y frailes. Otro motivo de escándalo era la administración de la justicia y la

actuación de los tribunales, pues la Iglesia gozaba del privilegio del fuero, con total independencia del poder civil. Los cabildos se enfrentaban con los obispos por cuestiones económicas, privilegios y exenciones, y creaban igualmente disensiones entre el alto clero. Muchos canónigos no eran sacerdotes, pero percibían las rentas de sus prebendas aunque no cumplían las obligaciones capitulares. Enviaban representantes al coro para cobrar las rentas de la canonjía y asegurar la presencia durante las distribuciones del beneficio. Vivían aseglarados, vestían trajes lujosos y no el hábito eclesiástico prescrito por la Iglesia. Frecuentaban actos mundanos frívolos y no se ocupaban de la cura de almas. Los cabildos estaban repletos de canónigos pertenecientes a la nobleza y a la alta burguesía, que despreciaban al bajo clero. Algunos arrendaban sus prebendas a sacerdotes que se comportaban como mercenarios y, para cumplir con las prescripciones capitulares, abandonaban sus parroquias.

El absentismo clerical fue quizá la mayor plaga de la Iglesia hasta el concilio de Trento. Los obispos abandonaban las diócesis, los canónigos las catedrales, los sacerdotes las parroquias y los religiosos los conventos, y en una situación tan podrida no podía medrar el buen espíritu ni promoverse la renovación espiritual.

Quizás el pueblo fue la parte más sana, a pesar de sus muchas deficiencias, porque conservó la fe de sus antepasados y mantuvo tradiciones y prácticas heredadas de los mayores, aunque impregnadas de paganismo y superstición. Éste era, a grandes rasgos, el caótico panorama eclesial que ofrecía España a principios del siglo XVI, semejante al de otras naciones europeas donde a todos estos males se unieron los estragos que comenzaba a producir la escisión protestante.

Algunos escritores ilustraron con crudeza y realismo un panorama desolador. A los tiempos de grandeza, alegría y abundancia habían seguido otros de sufrimiento, dolor y decadencia. Era necesario descubrir los males para atajarlos y curarlos. Muchos no sabían si clamar o callar. Lo primero podía resultar peligroso, pero lo segundo ciertamente era peor. Era necesario alzar la voz, ya que el miedo cerraba las bocas. Por ello fueron muchos los que lanzaron ataques furibundos y críticas despiadadas contra las malas costumbres del clero, contra los vicios peores de la clase sacerdotal desacreditada. Pero no todo era negativo, porque ya desde finales del siglo XV se habían manifestado los primeros síntomas de reforma y, concretamente, destacaron algunos eclesiásticos por la santidad de sus vidas y el deseo de renovar las estructuras eclesiásticas. Surgieron después otros grupos de clérigos

reformistas, animados por pequeñas comunidades religiosas y monásticas que participaban del mismo espíritu, aunque les faltó coordinación y continuidad. También hubo sacerdotes sensibles a los complejos problemas pastorales de una sociedad que evolucionaba rápidamente desde las formas medievales hacia un mundo nuevo, animado por el humanismo importado de Italia.

V. UNIDAD POLÍTICO-RELIGIOSA (1474-1598)

Síntesis del período

Entramos en una época de encrucijadas,

- en la que pervive lo medieval y surge lo renacentista,
- irrumpe el hombre proclamando ser la medida de todas las cosas,
- se consolidan los Estados nacionales,
- se superan las luchas entre el poder político y el religioso,
- se separa Inglaterra de la Iglesia católica y
- las nuevas formas del arte y de la literatura van en el sentido de la búsqueda de lo humano.

Durante el reinado de los Reyes Católicos (1474-1516)

- terminó definitivamente la Reconquista, iniciada siete siglos antes,
- se realizó la unidad política y religiosa de España,
- se emprendió un vigoroso proyecto de reforma de la Iglesia,
- comenzó la evangelización del Nuevo Mundo apenas descubierto, y
- se desarrolló poderosamente el humanismo al servicio de la Iglesia.

El año 1492 fue una fecha decisiva en la historia hispánica, una piedra angular para una historia nueva:

- se inició con la rendición y conquista de la ciudad de Granada (2 de enero),
- los Reyes Católicos firmaron a Colón las Capitulaciones de Santa Fe (17 de abril)
- y prohibieron la práctica del judaísmo (31 de marzo);
- fue elegido papa el cardenal valenciano Rodrigo de Borgia, Alejandro VI (11 de agosto);
- llegó Colón a las Antillas (12 de octubre), y
- Antonio de Nebrija publicó su *Arte de la lengua castellana*.

Nunca Aragón y Castilla habían conocido acontecimientos tan capitales, que algunos autores del tiempo consideraron como la víspera del fin del mundo, según el himno de Hernando de Talavera, recogido después por la Reina Católica en su testamento.

Gracias a la energía con la que los Reyes Católicos llevaron adelante su política religiosa en momentos en los que poco o nada podía esperarse del papado en cuestiones de reformas, las sedes episcopales fueron ocupadas por preladados de alto valor moral y comenzaron a ser corregidos abusos intolerables que minaban la credibilidad de la Iglesia, como eran la acumulación de beneficios y la no residencia de los pastores en sus diócesis.

El final del siglo xv en la península Ibérica marcó un cambio de rumbo en la convivencia de los pueblos que la componían. Las conversiones masivas de judíos dieron paso a la aparición de los cristianos nuevos. Pero también a la de los judaizantes, que eran judíos convertidos al cristianismo sólo aparentemente, pues seguían viviendo la religión judaica.

Para conseguir la unidad religiosa los monarcas afrontaron este problema, pendiente desde la Edad Media, y decretaron la expulsión de todos los que no abrazaran la fe cristiana. Influyeron en esta decisión tanto el temor de que los judíos no se convirtieran, como el peligro del proselitismo que podían hacer. Esta medida sería completada a principios del siglo xvii con la expulsión de los moriscos.

Con la conquista de Granada en 1492 y el desarrollo brusco de la integración de los musulmanes de la Península, comenzó también el problema morisco, acentuado por la ley musulmana, por la que podían externamente aparecer como cristianos, pero salvaguardando su fe. De hecho grandes masas de moros pasaron a convertirse en un problema de asimilación, pues siguieron viviendo con sus costumbres y se mostraron refractarios a vivir el cristianismo.

La implantación del Tribunal de la Inquisición en 1478 y la posterior prohibición de la práctica del judaísmo en 1492 consolidaron los «Estatutos de limpieza de sangre» y, en general, las relaciones de sospecha entre los cristianos viejos y los cristianos nuevos. Hubo una motivación religiosa en la decisión de los Reyes Católicos de extender a toda España la competencia de dicho tribunal contra los herejes y los judaizantes, con autorización del papa Sixto IV en 1478, según las leyes de la vieja inquisición romana pero sometida en todo a los reyes. Este tribunal actuó de

forma particularmente severa en tiempo del primer inquisidor general, Tomás de Torquemada.

Tras la salida de los judíos, la ruptura de la tradición medieval mudéjar se produjo al cabo de pocos años en los otros reinos españoles, por el peso mismo de su unión política dentro de la misma monarquía y de la dificultad extrema que, en este campo, comportaba el mantener legislaciones contrarias en unos y en otros. Así, en Navarra, el dilema entre conversión o emigración se produjo en 1516, después de la unión con Castilla, pero bastantes mudéjares pudieron, todavía, emigrar a poblaciones aragonesas próximas. En Valencia ocurrió en 1521, como consecuencia inmediata de la revuelta de las Germanías y, en fin, en Aragón y Cataluña en 1526. La cuestión morisca se planteó de manera diferente, a continuación, según el peso que antes hubieran tenido las comunidades mudéjares: en el reino de Aragón, y sobre todo en el de Valencia, tuvo mayor importancia que en Castilla, Cataluña o Navarra, tanto en el plano económico como en el socio religioso, pero los moriscos permanecieron hasta la expulsión general de 1608-1611, mientras que, por el contrario, los de Granada fueron dispersados por toda Castilla en 1571, después de la revuelta que muchos de ellos habían protagonizado en las Alpujarras.

Con respecto al clero en general, los Reyes Católicos trataron de someterlo a la Corona como clase rectora, le exigieron una alta ejemplaridad, por encima de los abusos típicos del tiempo; visto como cuerpo eclesial en comunión con el papa, buscaron nuevas bases para las provisiones beneficiosas y para la cooperación económica a las empresas de la Corona. En otras palabras:

- adhesión política,
- reforma religiosa, y
- cooperación económica.

Humanismo y Renacimiento: los papas Borgia

Cuando se contempla, en su conjunto, la acción de Alejandro VI y de Fernando II en la entera política europea e italiana, se comprende perfectamente que ambos personajes, y aun el mismo César Borgia, hayan excitado la admiración de Maquiavelo, el tratadista político más representativo del nuevo mundo renacentista. Este mismo papa, que fue uno de los personajes centrales de toda la historia de Europa en el tránsito del siglo del

Humanismo al del pleno Renacimiento, consiguió que la lengua del reino de Valencia se convirtiese en la lengua de la corte romana.

MIQUEL BATLLORI

El humanismo cristiano constituyó la base del Siglo de Oro español y penetró profundamente en la cultura americana, gracias al impulso que recibió de la reina Isabel la Católica, considerada como la mujer más culta de su tiempo, amante y fomentadora de las artes y las letras, como veremos seguidamente, porque fue educada en las más altas cimas del humanismo renacentista; una mujer que, antes que reina, fue cristiana, y siempre hizo gala de su gran interés por el ser humano y por la defensa de su especial dignidad.

«El Renacimiento no es un período de tiempo, sino una nueva concepción del mundo y de la vida en la que el hombre y su proyección secularizada ocupan el centro. Por esta razón la mayor parte de los historiadores actuales prefieren recurrir al término Humanismo, que es un fenómeno que se extiende, en el orden del tiempo, entre Petrarca y Tomás Moro, nacido en las raíces mismas de la Cristiandad latina y que se extendió como una renovación de ésta. Fue la forma como la mentalidad meridional reaccionó frente al desafío que significaba la aparición del voluntarismo exagerado de Ockham y el nominalismo, sin inmovilizarse rutinariamente en las conquistas de la segunda escolástica.» Nos introduce en la nueva época histórica este texto de Luis Suárez Fernández, quien ofrece una visión optimista del Humanismo, pues lo considera como una saludable reacción frente a unas corrientes decadentes, desatadas por los nominalistas y por los terministas; así podemos rastrear los orígenes de la reforma católica en los inicios del Humanismo, especialmente en círculos próximos a santa Catalina de Siena. Con ellos establecieron contacto algunos eclesiásticos castellanos exiliados durante los tiempos de Pedro el Cruel. Es cierto que el Humanismo pretendía una reforma de la Iglesia por la vía educativa, pero esto no debe entenderse en el sentido erasmiano, quien exageró el papel de la educación en el camino de la virtud, desoyendo preciosas tradiciones ascéticas, y se mostró un tanto ingenuo en sus propuestas. Basta leer, para comprobarlo, su excelente *Enchiridion del caballero cristiano*, en la traducción del arcediano del Alcor. Pero la reforma española fue mucho más profunda que todo esto, y por ello triunfó, porque los planes erasmianos, aunque calaron en la generación de Carlos V, no hicieron santos.

Desde mediados del siglo xv, y sobre todo en la última década de dicha centuria, la historia eclesiástica española quedó estrechamente vinculada a la general de la Iglesia porque los cardenales valencianos Alfonso de Borgia (1378-1458) y su sobrino Rodrigo fueron elegidos papas, el primero en 1455 y el segundo en 1492. Estos dos pontífices son el símbolo del paso del mundo gótico al Renacimiento. Los Borgia han sido una de las familias europeas analizadas con más controversia y pasión, porque los protestantes la pusieron como ejemplo de corrupción católica en la corte pontificia, sobre todo en la persona del papa Alejandro. Pero hay que reconocer que los miembros de esta familia daban materia para la polémica. Alejandro VI, como político fue un personaje extraordinario gracias al cual se formaron los Estados Pontificios, que permanecieron prácticamente inalterados hasta 1870. Sin embargo, desde el punto de vista moral fue un hombre contradictorio, personalmente muy devoto pero humanamente poco ejemplar.

Sobre la familia Borgia en general y sobre estos dos papas en particular existe una leyenda negra desde hace varios siglos, porque ambos son considerados, por la opinión común, como uno de los puntos negros de la historia del pontificado. Hasta tal punto la historia de los Borgia está marcada por la leyenda, ya incluso en vida de sus protagonistas, que es muy difícil restituir la imagen real de la familia, pues incluso muchas de las fuentes se encuentran contaminadas por este espíritu de fabulación que rodea todo lo relacionado con estos personajes.

Calixto III fue tratado con benignidad por su primer biógrafo, Platina, que atacó duramente a otros pontífices, y el barón Von Pastor, historiador de los papas por excelencia, hizo de él grandes elogios porque había mostrado mucha energía al «apartar el peligro con que la potencia de los turcos amenazaba a la civilización occidental» y porque inauguró un nuevo período en la historia de la Santa Sede, al ponerse «con todo el ardor de su fogosa alma al servicio de una idea que conmovía al mundo, cuya grandeza era verdaderamente digna del papado, y por entonces más a propósito que otra alguna para restituirle de nuevo su indestructible fuerza benéfica y vital, toda su fecundidad y plenitud de desenvolvimiento».

Miguel Navarro Sorní, autor del más reciente y documentado estudio sobre Calixto III, que fue el papa que sentó las bases para el engrandecimiento de su familia, comenta que «incluso una determinada historiografía los ha visto —especialmente a Alejandro VI— como la personificación de los excesos y vicios de un tiempo oscuro de la institución papal. Y todos aquellos que han

criticado el pontificado romano han recurrido siempre a sus malos ejemplos, para apoyar sus tesis. Hablar de los Borgia suscita inmediatamente en la mayor parte de los oyentes un eco de corrupciones y depravación, intrigas maquiavélicas y desenfreno erótico, donde se dan cita el veneno y el puñal, los asesinatos y el incesto y cuantos crímenes nefandos puedan imaginarse. Y es que la historia de estos papas valencianos y de su familia ha superado el marco de lo puramente histórico y se ha convertido en una leyenda; no en vano se habla con acierto del “mito de los Borgia”. Por este motivo la narración de sus vidas está repleta, a menudo, de innumerables tópicos legendarios, más propios de la literatura novelesca que del relato rigurosamente histórico; tópicos que es preciso depurar sometiéndolos a la luz de la crítica histórica. ¿Hasta qué punto es cierto cuanto de escandaloso se afirma de ellos? ¿Dónde acaba la verdad y comienza el mito? No es fácil precisarlo con exactitud, pues en sus personas se da una extraña mezcla de la componente espiritual con la terrenal, de lo eclesiástico con lo mundano que es difícil deslindar con exactitud. Por una parte está su ministerio eclesiástico, e incluso su sincero espíritu religioso —del que no cabe dudar—, que llegará a la santidad en la persona de san Francisco de Borgia; pero, por otra, es evidente su pasionalidad. Su fuerza vital demasiado humana, su “carnalidad”, que va desde la sensualidad desbordante hasta el apego excesivo a la propia familia. La combinación de ambos factores hace de ellos unas personalidades complejas y al mismo tiempo fascinantes, muy difíciles de captar en su totalidad, haciendo justicia a todos sus aspectos, sin dejarse seducir por los más aparentes o estridentes». Dicho autor se acerca a la realidad de estos personajes, huyendo de los tópicos de la historia «novelesca» y acudiendo, principalmente, a los datos documentales que sobre ellos poseemos, y así trata de presentar la imagen más fiel —en la medida de lo posible— de lo que fueron.

Calixto III promovió la concordia entre las diversas potencias italianas y la guerra de todas las naciones contra los turcos, como habían hecho sus antecesores. Se le acusó de nepotismo, pero no lo fue más que su sucesor Pío II (1458-1464), el «divino» Eneas Silvio Piccolomini, juzgado con mucha más benignidad que el papa valenciano, sobre todo por la historiografía italiana, a pesar de su vida privada poco ejemplar.

Alejandro VI llegó al supremo pontificado con una vasta experiencia curial; dispuesto a continuar las iniciativas de paz en Roma y sus Estados, que sus predecesores habían iniciado, reprimiendo la potencia del feudalismo, administrando justicia, saneando las finanzas y dando ejemplos de prudencia y austeridad,

en abierto contraste con la vida fastuosa de sus años juveniles; promovió la cruzada contra los turcos, intensificó la defensa de la fe y su difusión entre los infieles; estableció, tras el descubrimiento de América, los límites entre España y Portugal en las tierras del nuevo mundo, y fomentó el cultivo de las artes y las letras. En resumen, fue el gran pontífice de la expansión misionera en las tierras apenas descubiertas y el que sentó las bases de la futura organización eclesiástica de aquellos territorios, como ha demostrado Joseph Metzler en la colección documental *América Pontificia*, publicada por el Archivo Vaticano. Además, estableció un nuevo ritual para la apertura de la Puerta Santa y si no supo dar un rayo de luz a su tiempo ni consiguió frenar la subversión moral de personas y cosas, sin embargo, convocó el jubileo con un espíritu religioso que era difícil pensar en él, pues quiso que el Año Santo de 1500 tuviera una solemnidad excepcional.

El misterioso asesinato de su hijo predilecto Juan, segundo duque de Gandía, fue un golpe durísimo para el papa, que, en medio de la tribulación, procuró sacar provecho espiritual de la desgracia y prometió iniciar una seria reforma en su vida y en la de la Iglesia. Pero todo quedó en simple proyecto, que quizá no llevó adelante para no dar la impresión de que cedía al desobediente y excomulgado Savonarola, condenado a muerte el 23 de mayo de 1498, quien desde Florencia le había desafiado públicamente. Las relaciones entre el papa valenciano y el dominico italiano son uno de los capítulos más apasionantes de la historia del siglo xv

Este gran papa renacentista amó profundamente a la Iglesia, aunque sus debilidades humanas fueron públicas y su conducta personal dejó mucho que desear, como también la de otros papas y eclesiásticos de aquella época. García Villoslada resumió su polifacética y controvertida personalidad con el siguiente juicio global: «El pontificado del papa Borgia fue rico, no sólo en guerras y fiestas mundanas e intrigas palaciegas, sino principalmente en obras de paz y de espíritu, en empresas estrictamente religiosas, algunas de las cuales contribuyeron notablemente a la defensa y propagación de la fe. Es frecuente en los historiadores olvidar este aspecto o no insistir bastante en él, revolviendo, en cambio, amorosa y aun morbosamente todas las inmundicias que cronistas maliciosos y embajadores suspicaces se atrevieron a lanzar contra la figura de este papa y de sus hijos. Al historiador de la Iglesia le debe interesar más la persona pública que la privada. (...) Nuestra crítica de Alejandro VI insiste en su vida pública, es decir, en la publicidad desvergonzada que dio a sus antiguos pecados, favoreciendo a sus hijos con un nepotismo que sobrepasa to-

dos los límites. Eso dio ocasión a que muchísimos se escandalizaran y el pueblo en general murmurase contra las costumbres de los Borgia, y los de ingenio satírico o burlón hiciesen epigramas horribles y chistes de emponzoñada malicia, que crearon un ambiente de crímenes y liviandades, no disipado hasta nuestros días. Acontece aún en la actualidad que ciertos historiadores críticos y serios tracen, por decirlo así, el dibujo lineal de Alejandro con bastante exactitud, pero luego, imbuidos de aquel malo aire legendario, colorean la figura con pinceladas rojinegras puramente subjetivas, hasta casi dar la razón a los más preocupados noveladores de la historia. En los casos inciertos y dudosos siguen el adagio español: “piensa mal y acertarás”. Al nepotismo declarado de Alejandro VI hay que añadir otro grave defecto, el de la humanidad de la vida curial: fiestas, bailes, música, banquetes, con asistencia de mujeres, no eran ciertamente una novedad, pues se encuentran también en los pontificados anteriores de Sixto IV e Inocencio VIII, pero se intensifican y generalizan bajo Alejandro VI, dando un aire de corte principesca, secular, más que eclesiástica.»

Y Batllori afirma que la única cosa que salva a Alejandro VI es que era un valenciano muy inteligente, que supo conjugar la política pontificia con las políticas italiana, española y familiar. La historiografía reciente tiende a revalorizar la figura de este papa tan denigrado, poniendo de relieve los aspectos positivos de su pontificado y sobre todo las circunstancias de su vida, pues fue testigo del paso del mundo bajomedieval a la «modernidad» del Renacimiento. Gracias a su impulso personal Roma y sus alrededores tuvieron un sorprendente desarrollo urbanístico, arquitectónico y plástico a la vez que las ciencias y las letras, la arqueología y los estudios humanistas en general recibieron la protección del pontífice, que quiso tener en su corte a los mejores artistas de su tiempo: Bramante, Antonio de Sangallo el Viejo, el Pinturicchio e incluso el genial Leonardo da Vinci, que trabajó como ingeniero en las fortificaciones que el papa mandó construir para sí mismo y para su hijo César. Al papa valenciano se deben otras importantes intervenciones en monumentos antiguos, como las mejoras en el edificio de la *Sapienza* (la Universidad de Roma), las modificaciones en el Castillo de Sant’Angelo y la decoración de los apartamentos Borgia en el Vaticano. Pero el hecho más significativo es que durante su pontificado en Roma reinaba una absoluta e ilimitada libertad de pensamiento, de expresión y de confianza. En una palabra, gracias a la nueva política cultural de la Iglesia, promovida por Alejandro VI, renació Roma y se desarrolló el humanismo.

Erasmismo y antierasmismos

Es pasmosa la admiración inspirada por Erasmo a todos los españoles, sabios e ignorantes, hombres de Iglesia y laicos.

JUAN DE VERGARA a Juan Luis Vives

El mayor impulso a la renovación eclesiástica y espiritual fue dado por las nuevas corrientes filosóficas, científicas, artísticas y religiosas, que llegaron a España desde la Europa central, promovidas por el movimiento erasmista, inspirado en el humanismo cristiano de Desiderio Erasmo de Rotterdam (1469-1536). Éste recogió la mejor herencia espiritual de la *Devotio moderna* —centrada en la vida interior, en la relación personal con el Señor, en la primacía plena de la relación personal con Cristo— y los valores positivos del humanismo, y planificó la reforma cristiana desde la renovación de los estudios teológicos, partiendo de una degustación directa de los textos de la antigüedad clásica, lo cual implicaba un cierto progreso respecto a los valores de los textos medievales; pero no deben ser amplificadas hasta pensar que privaron de su valor propio a construcciones doctrinales de ámbito jurídico-canónico —aparentemente menos atentas a los valores intrínsecos a la cultura de la antigüedad— porque el cultivo de las humanidades y de las letras estaba lejos, en el siglo XVI, de hacer una verdadera historia crítica de los textos.

Erasmo:

- insistió en la interiorización de la religión,
- atacó la ignorancia y superstición de los frailes, aunque él era un religioso exclaustrado,
- centró la perfección cristiana en el cumplimiento de los mandamientos,
- fomentó los estudios bíblicos y patrísticos como base para una mejor comprensión de la palabra de Dios, y
- renovó la predicación y la catequesis.

Sin embargo, el erasmismo tuvo muchas limitaciones porque se movió siempre en un mundo abstracto y presentó un cristianismo «pobre, frío, poco dogmático y poco místico, demasiado ético y moral», según García Villoslada. Con todo, su influjo fue altamente positivo y, aunque perseguido por la Inquisición, nunca cayó en la heterodoxia. Se llegó a decir de él que había sido un precursor de Lutero, cuando en realidad lo fue de la verdadera

reforma católica porque, con el empuje dado a los estudios teológicos, sentó los cimientos de la renovación tridentina.

El príncipe de los humanistas y erasmistas españoles fue Juan Luis Vives (1492-1540) que, cansado de los métodos docentes de la Universidad de París, conectó muy pronto con las teorías del filósofo de Rotterdam. En Bélgica fue preceptor de príncipes y se hizo amigo del futuro papa Adriano VI (1522-1523). Después pasó a Inglaterra, llamado por Enrique VIII, y enseñó en Oxford durante algún tiempo, pero, al pronunciarse contra la separación del rey de su legítima esposa, Catalina de Aragón, se vio obligado a abandonar el territorio inglés y a refugiarse en Brujas, que fue su segunda patria.

Escritor fecundo, considerado como uno de los más eminentes literatos europeos del XVI, fue apologeta, filósofo y pedagogo. Comenzó su producción científica atacando a la escolástica decadente y escribió tratados sobre la formación de los niños y jóvenes por lo que fue considerado un pionero de la pedagogía moderna. Se ocupó también de sociología, metafísica y lógica. Pero destacó por su sincero espíritu cristiano reflejado en varios opúsculos ascéticos sobre Jesucristo, la Virgen, los salmos penitenciales, la oración dominical, etc. Cultivó el estudio de los santos padres y escribió el tratado *De veritate fidei christianae* (Basilea, 1543), en el cual dio la medida de su ingenio, vasta cultura y fe profunda al exponer las verdades trascendentales del cristianismo, los errores del judaísmo y la falsedad del islamismo. Aunque influido por san Agustín, santo Tomás y otros autores, Vives hizo la obra más original e importante del siglo XVI, porque abrió el camino a la apologetica moderna e influyó decisivamente sobre los ilustrados de inspiración cristiana del XVIII.

Erasmus influyó también en los humanistas españoles, que exaltaron los valores de la persona desde el redescubrimiento de la cultura clásica grecorromana y el estudio de la gramática. En unos el influjo fue mayor que en otros. A la primera generación erasmista pertenecieron algunos sacerdotes, espirituales y fautores de la reforma del clero y de los estudios teológicos. La generación siguiente perdió en buena parte estas características y se limitó a publicar las obras latinas del maestro de Rotterdam. Durante el siglo XVI ser erasmista fue sinónimo de heterodoxo o, al menos, de peligroso para la ortodoxia oficial. Por ello fueron tan frecuentes las intervenciones de la Inquisición para controlar la difusión de esta corriente de pensamiento y limitar su expansión. El erasmismo fue sinónimo de luteranismo y tanto influjo llegó a alcanzar en España que indirectamente contribuyó a fomentar el espíritu de libertad e independencia contra la legítima autoridad

eclesiástica. Pero tuvo exponentes religiosos inteligentes y piadosos que chocaron no contra la rebelión de las masas, sino contra la burocracia de la Inquisición, que se apoyaba en cierto sentido en el sentimiento «cristiano viejo» del pueblo inculto. Pero los frailes y teólogos denunciaron las infiltraciones erasmistas ante los auditorios populares, lanzando desde cátedras y púlpitos sus desafíos, impacientes por medir la dialéctica con el adversario.

La persecución contra los exponentes de este movimiento intelectual se atenuó durante la segunda mitad del siglo XVI porque, a partir de 1563, desaparecieron los procesos inquisitoriales contra erasmistas, aunque hubo procesos contra luteranos y alumbrados. No faltaron eclesiásticos que intentaron compaginar el cristianismo con las formas más paganizantes del humanismo, fomentando y cultivando los estudios clásicos sin olvidar los imperativos evangélicos. Los intentos por armonizar la ciencia con la fe hacia una nueva teología, diferente de la escolástica, no dieron gran resultado, aunque se buscó una mayor pureza del cristianismo, un retorno a la espontaneidad religiosa y un deseo de volver a los orígenes, centrado en el estudio de la Biblia y de los santos padres.

El movimiento erasmista en España fue, en frase de Bataillon, cantor de sus glorias, una especie de fronda antimonástica, es decir «una lucha de guerrillas entre los intelectuales admiradores de Erasmo y los frailes defensores de la tradición». Sin embargo, hay que reconocer que el prestigioso hispanista es un devoto tan sincero de Erasmo que insensiblemente provoca una aceptación confiada y acrítica de sus afirmaciones, hasta el punto de generar cierta forma mental o modo de interpretar la realidad hispana sólo desde la óptica erasmiana, y desde ella explica la presencia de cualquier idea de libertad y de tolerancia que se halle en los autores españoles o americanos a partir de mediados del siglo XVI; sin embargo, el mismo Bataillon pudo haber sido víctima de sus mismos prejuicios que le han llevado a generalizaciones, muy matizadas por otros autores.

Los seguidores de Erasmo, al enfrentarse con los nominalistas, protagonizaron en pleno siglo XVI polémicas culturales agudas, centradas en la provisión de cátedras universitarias y, al mismo tiempo, por el influjo erasmiano fueron promovidos los estudios bíblicos, olvidados durante las tres primeras décadas del siglo, gracias a lo cual se crearon cátedras de griego, hebreo y Sagrada Escritura, y la formación teológica se enriqueció con las aportaciones de los biblistas. Desde 1530 comenzaron a proliferar por España las obras de Erasmo, en ediciones censuradas por la Inquisición.

Muchos erasmistas españoles vivieron en el extranjero por inquietudes intelectuales que les llevaron a Francia y a los Países Bajos. En Valencia, los duques de Calabria protegieron a los erasmistas y el patriarca san Juan de Ribera tuvo una actitud muy tolerante hacia ellos, como demuestran recientes investigaciones, en contra de lo que se venía afirmando.

El pensamiento humanista quedó pronto subordinado a la problemática confesional, una vez que la Reforma protestante estimuló la celebración del Concilio de Trento, que aumentó un proceso pedagógico fundamental; puesto que la Iglesia puso el acento en la educación como instrumento de evangelización. Fue el momento en que se creaban los seminarios, la Compañía de Jesús, las escuelas populares, sin olvidar la importante labor evangelizadora llevada a cabo en América y las consecuencias que acarreó en el pensamiento jurídico y ético de la época. La predicación y la imagen se convirtieron en los medios fundamentales de adoctrinamiento y alfabetización del pueblo llano, desbordando así el estricto marco de la escolarización. Pero será en el siglo XVIII, a partir de las prácticas regalistas de los reyes Borbones, cuando comenzarán a separarse los ámbitos educativos, acentuándose la secularización de los saberes, aunque se insistirá en la conciliación del espíritu ilustrado con el progreso del dogma católico. La renovación de los métodos pedagógicos afectó incluso a los propios eclesiásticos, recibiendo los seminaristas una formación más integral.

La reforma protestante nació el 31 de octubre de 1517 cuando Martín Lutero, ese día, según la leyenda, habría fijado las 99 tesis sobre las indulgencias en la puerta de la iglesia del castillo de Wittenberg, si bien está demostrado históricamente que este hecho no ocurrió, y sí que el monje agustino recurrió a la autoridad eclesiástica y su recurso no fue atendido. Por lo que Lutero no pretendió, al menos en aquella ocasión, romper con la Iglesia. La reforma protestante, una ruptura que surgió como respuesta a la tan deseada y aplazada reforma de la Iglesia, que no llegaría hasta Trento, se basaba en el principio de «la Escritura sola» y había repudiado no sólo abusos notorios y supersticiones, sino también el canon de la Eucaristía, lo que dio pie a la reforma tridentina de la liturgia.

Los Reyes Católicos

A vos, por quien nuestros reinos han sido restaurados y reformados en todos los estados a la integridad de la fe y de la religión y santas costumbres; por quien España ha recobrado la corona, fama y gloria entre todas las naciones ... a vos, dotada de excelso ingenio, enseñada y guarnecida de profundo saber; pura en fe, entera en castidad, llena de noble clemencia, humildad y gracias; gloria de nuestro siglo, reina de reinas que vimos y leímos...

RODRIGO DE SANTAELLA

Los Reyes Católicos realizaron una formidable tarea política gracias a la cual España salió de la profunda crisis del final de la Edad Media y se convirtió en el primer Estado nación de la época y en una gran potencia europea con capacidad para vencer a Francia e Italia y para descubrir, conquistar, colonizar y evangelizar un mundo nuevo, así como para culminar la Reconquista frente a los moros, porque la guerra contra el islam atañía directamente a la conservación y difusión de la fe, urgida por los papas y arraigada en el pueblo. Alma de esta gran empresa fue sobre todo el matrimonio formado por Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, soberanos de un territorio de casi medio millón de kilómetros cuadrados, con más de diez millones de habitantes. La labor realizada por los Reyes Católicos sólo es comparable con la romanización de España en los primeros siglos del cristianismo y con el desarrollo cultural de la Ilustración, en pleno siglo XVIII, durante el reinado de Carlos III. Aunque dicha labor es históricamente superior a las otras dos mencionadas. Entre los Reyes Católicos hubo un entendimiento completo y, aunque Fernando superaba a Isabel en algunos aspectos —en su asombroso genio político—, en otros no; antes que reina ella fue mujer y aplicó su sentido femenino a todas sus empresas políticas, religiosas y culturales. Coinciden los mejores historiadores en que los Reyes Católicos compartieron más que se repartieron el poder. «Era una voluntad que moraba en dos cuerpos», dijo Hernando del Pulgar, porque les movían los intereses superiores de una España recuperada, antigua y nueva, de los nuevos reinos que iban a unir bajo su Corona.

En sus no siempre fáciles relaciones con los pontífices romanos, los Reyes Católicos trataron con absoluta reverencia al papa, a quien en todo momento mostraron fidelidad, pero cuando la

defensa de sus puntos de vista fue vital, no dudaron en defenderlo con la fuerza que les proporcionaba su buena conciencia. Ambos tuvieron siempre empeño en la:

- defensa, conservación y propagación de la fe;
- creación de un cuerpo eclesiástico con pastores que conocieran a su pueblo;
- elevación del nivel intelectual y moral del clero.

Constantes en la vida de la reina fueron siempre un profundo sentido religioso y una valoración de la castidad, así como la conciencia de su pesado deber de gobernar. Su vida no puede entenderse sin la base sustancial de su educación espiritual iniciada desde los cinco años en el seno de su familia y también de su sólida formación cultural en la gramática, poesía, pintura, historia, filosofía, Sagrada Escritura, patrología y liturgia. Enérgica, autoritaria, culta y con sentido político de misión, comenzó a reinar en Castilla en 1454 y en 1469 contrajo matrimonio en Valladolid con Fernando de Aragón, «el mejor rey de España», según dijo ella misma poco antes de morir, considerándolo como el mayor favor que a Dios debía. Ciertamente, sin Fernando toda la tarea de gobierno de esta mujer extraordinaria se revelaría incompleta, pues ambos procedieron siempre tan unidos que es difícil distinguir el grado de autoría de cada uno. El rey se ocupó prevalentemente de la política exterior, mientras que la reina se reservó las grandes cuestiones del interior, especialmente las de carácter religioso, porque era más sensible a estos temas por la formación recibida en su infancia y adolescencia. Por ello concedió libertad a todos sus súbditos bautizados e incluso a los indios, porque de ellos se esperaba que fuesen cristianos, y extinguió todas las leyes de servidumbre existentes en sus reinos, a excepción de musulmanes, judíos y esclavos, porque no eran súbditos. Resolvió los primeros problemas mediante decretos de expulsión, y el tercero con la ayuda de la Iglesia que otorgaba libertad a los esclavos que se bautizasen e indulgencia plenaria a los amos que los mantuviesen. Y al final de sus días exigió que se tratase a los indios como verdaderos súbditos, cosa que no hacían Colón ni muchos de sus colaboradores.

Consultó siempre a su confesor, Hernando de Talavera (c. 1428-1507), un monje jerónimo, teólogo moderado y prudente, asesor inseparable suyo y de su marido en las empresas más arduas de su reinado:

- el acceso al trono,
- la ordenación del reino,
- la restauración del mismo,
- la tolerancia con moriscos y judíos en Granada,

hasta ser considerado como partícipe eminente y factor fundamental en la formación del Estado moderno de España. La reina y el arzobispo mantuvieron una intensa correspondencia epistolar: «Sus cartas me dan vida —le decía Isabel a fray Hernando—; el pensamiento que más me huelga es escribirle.»

Una profunda fe católica le impulsó a practicar dos virtudes esenciales: piedad y justicia. Inclineda siempre a la clemencia, nunca quiso tomar represalias tras la guerra de sucesión. Nada más lejos de ella que esa actitud dura y altiva que nos ha transmitido cierto tipo de literatura. Reclamó para sí, adelantándose en siglos a decisiones de la Iglesia, poder ser contemplativa en medio del mundo. Su pensamiento podría resumirse de este modo: Dios me ha escogido para ser reina y no puedo librarme de esta condición, pues de ella debo rendir cuenta; el mismo Dios me ha elegido para ser cristiana y debo serlo. Las críticas que hoy se dirigen contra ella apuntan precisamente a ambos puntos, ya que en la actualidad se rechazan de una manera radical, como afirma Luis Suárez Fernández.

Es mucho lo que se ha escrito y dicho sobre esta gran reina y es también mucho lo que se ignora, pues una densa leyenda negra, que no resiste una crítica seria, ha desacreditado durante mucho tiempo la más mínima referencia a esta figura de primera magnitud en la historia universal, a esta mujer controvertida y fascinante, que concitó amor y también rencor, y que la Iglesia estudia sin posturas radicales e intransigentes, situándola en su tiempo y en su entorno, con las luces y sombras, con respeto y sinceridad, para buscar la verdad de la vida y hechos de la reina castellana en proceso de beatificación, fundamentalmente, por su conducta moral y sobre todo por su caridad. En las actas del proceso se han recogido 27 volúmenes, más de 800 000 documentos y testimonios que ensalzan la figura de la reina. Su beatificación no sería otra cosa que, como ha dicho Juan Pablo II, convertir en oficial esa afirmación de que ninguna obra ha hecho Europa tan importante como la creación de las naciones americanas, en las que está además el futuro de la Iglesia, y eso se debió al empeño de la reina Isabel por llevar allá el cristianismo con todos sus valores humanos. En la vida de la reina jamás prevaleció la ambición sobre el celo por la fe católica.

«Que los pobladores de tales islas y tierras abracen la religión cristiana»

Porque la Reina, que haya sancta gloria, tenía grandísimo cuidado y admirable celo a la salvación y prosperidad de aquellas gentes, como sabemos los que vimos y palpamos con nuestros ojos e manos los ejemplos desto.

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Aunque Isabel la Católica no conquistó América, ella fue la primera que la descubrió al reconocer que sus habitantes eran hombres como los demás, redimidos por Cristo y, por consiguiente, con todos los derechos humanos. Los Reyes Católicos obtuvieron del papa la legitimación de dominio sobre las tierras descubiertas, pues la conquista era paso previo e indispensable para la evangelización, que fue realizada como una de las mayores epopeyas del catolicismo, tanto por el esfuerzo hecho como por los métodos pastorales aplicados. Fue entonces cuando comenzó la historia moderna de América, debido a que la Corona española intuyó su gran misión de cristiandad. Comentando que «la conquista de América fue una de las cosas mejores que se pudieron hacer nunca»; el profesor Luis Suárez afirma que: «Sin esta postura de Isabel la Católica no se habría llegado a la Constitución de Estados Unidos, que repite prácticamente lo que ella dijo, que Dios nos ha hecho a todos libres, iguales y en búsqueda de la felicidad, y ése es su testamento. Por eso en América no hay una oposición, al contrario, existe un poco la actitud opuesta de decir “pero bueno, cómo esos europeos pueden ser tan ciegos que no se dan cuenta de que aquello fue el gran momento”. Luego, por razones políticas siempre hay gente que empieza a hablar de las atrocidades que se cometieron. América en el siglo XVII es un oasis de paz al lado de lo que es Europa; Europa vivía por, para y en la guerra, una guerra, la de los 30 años, que alcanzó niveles de crueldad nunca antes imaginados; en América, la guerra era una palabra casi desconocida; naturalmente que había delitos, como en todas partes; pero eso es inseparable del hombre.»

La evangelización ocupó el primer plano en la acción descubridora de América; por ello, Isabel la Católica levantó su enérgica protesta cuando supo de un cargamento de quinientos indios traídos como esclavos por Colón para ser vendido en Andalucía en 1495. Para la reina aquellos indios eran sus vasallos, no sus es-

clavos, porque tenían alma y derechos. Los regalos que Dios y la Santa Sede le hicieron al confiarle las tierras descubiertas fueron para ella una responsabilidad asumida a la que se entregó en cuerpo y alma, para que los moradores de aquellas tierras fueran instruidos en la fe católica. La política de Isabel fue siempre misionera. Así fue rescatando uno a uno a los indios que llegaron a Sevilla y su conciencia hizo que se adelantara varios siglos a las legislaciones de derechos humanos de nuestros días. «Gobernó con justicia y con criterios sobrenaturales», llegaron a escribir sus contemporáneos. Y en el codicilo de su testamento demostró su amor a los indígenas de las tierras descubiertas con estas palabras: «Tratadlos como a mis súbditos de Castilla.»

El esfuerzo misionero de la reina se vio premiado por la confianza de los papas Alejandro VI y Julio II, pues dichos pontífices:

— elogiaron la expansión territorial y la labor evangelizadora realizada por España;

— reconocieron que todo se llevó a cabo «no sin grandes gastos y trabajos», que, además, «no dejaban de incrementarse cada día más»;

— le concedieron la facultad de cobrar diezmos eclesiásticos americanos;

— pusieron en sus manos la atención a las iglesias y a los párrocos;

— erigieron las tres primeras diócesis del Nuevo Mundo poco tiempo después del descubrimiento;

— sostuvieron la difusión del Evangelio con la rápida edificación de una estructura institucional de la Iglesia, e

— impulsaron el proyecto evangelizador de los nuevos súbditos, que no se basaba solamente en extender el contenido de la fe a cualquier precio, sino en instaurar una sociedad cristiana basada en los grandes preceptos evangélicos y

— otorgaron el derecho de Patronato sobre la Iglesia americana y el de presentación para cubrir los obispados.

Gracias a estos privilegios y concesiones pontificias, pudieron los misioneros suavizar los errores y violencias de los conquistadores, pues:

— hicieron de conciencia moral,

— evitaron muchas injusticias,

— frenaron atropellos,

— sembraron humanidad, convivencia y amor en una sociedad condenada a estar muy dividida,

— enseñaron nuevas lenguas,

— elaboraron las primeras gramáticas y diccionarios,

— crearon hospitales, colegios y universidades.

Y toda esta ingente tarea fue inspirada, dirigida e impulsada por el espíritu misionero de la reina Isabel, que fue uno de los personajes más decisivos en la otra reforma de la Iglesia católica, antes de la Reforma protestante.

A propósito de la evangelización de América hay que decir que fue tarea conjunta de la Corona y de la Iglesia, pues ya en las primeras bulas de Alejandro VI aparecen la concesión, por un lado, del dominio y posesión de los territorios descubiertos y por descubrir, más allá del meridiano asignado en la mar oceánica, a la Corona de Castilla, y la obligación, por otro, de evangelizar a los nativos e implantar la Iglesia católica en esos territorios. El papado, para tal fin, otorgó a la Corona el Patronato en las Indias, si bien la evangelización fue realizada por misioneros españoles y criollos, que dependían de la jerarquía eclesiástica. La Corona respetó las concesiones papales y colaboró decisivamente en el sometimiento de los indios bautizados a la Corona. Aunque hubo roces habituales entre la Corona y la Iglesia en el ejercicio de sus funciones, éstos nunca llegaron a provocar la ruptura o invasión sustancial de jurisdicciones, pues siempre acabó imponiéndose el mutuo entendimiento. La Corona, en el asunto de la evangelización de los indígenas, mostró un cuidadoso celo e interés y sus exigencias se plasmaron en leyes y normas que urgían a los eclesiásticos al cumplimiento estricto y generoso de sus obligaciones. La evangelización de los indígenas, fruto de la colaboración de la Iglesia y de la monarquía, es un fenómeno histórico, único y singular en la historia de la Iglesia y del cristianismo, y, como tal, debe ser entendido, aceptado y analizado, y menos olvidado, pues parece que cierta historiografía eclesiástica contemporánea desea eludirlo y silenciarlo.

Tras el descubrimiento de América se ampliaron los dominios de la Corona española y el Nuevo Mundo se presentó a ojos de los Reyes Católicos como una tierra que había que ganar para Cristo. Por ello, en su segundo viaje, Colón fue acompañado por varios religiosos, cuyo número aumentaría progresivamente. Alejandro VI había pedido a la reina: «Os exhortamos a que tengáis la voluntad y el deber de procurar que los pobladores de tales islas y tierras abracen la religión cristiana.»

Los reyes se opusieron a la esclavitud de los indios en un momento en el que los cristianos se creían con derecho a esclavizar a los musulmanes y éstos con el suyo a esclavizar a los cristianos, porque ésta era la mentalidad propia de una época que vivía todavía en el espíritu del feudalismo y aceptaba como normal la servidumbre de campesinos que se vendían y adquirían con sus tierras; y aunque no era propiamente una esclavitud, de hecho

el siervo estaba sometido al suelo que trabajaba y a su dueño. La legislación relativa a América estuvo enteramente inspirada por el espíritu misionero, aunque su aplicación fue a veces muy dura a causa de los colonizadores a través de la encomienda. Los misioneros fueron defensores de los indios, frente a los abusos y prepotencias de los conquistadores, que no siempre pudieron evitar, y entre todos ellos destacó fray Bartolomé de Las Casas.

Julio II concedió en 1508 a los Reyes Católicos el patronato universal para las Indias con dos características muy especiales; no solamente obtuvieron el derecho de presentación, sino también el poder de cuasi delegación, que implicaba el grave deber de erigir, dotar y atender a las necesidades de las iglesias de América, lo cual permitió a los juristas españoles elaborar la doctrina del «vicariato regio»; un derecho que perduró, a pesar de la oposición de Propaganda Fide desde 1622, hasta mediados del siglo XIX, e incluso después de esta fecha algunos Estados sudamericanos la reivindicaron hasta tiempos muy recientes en calidad de sucesores de la monarquía española.

La gestación del Patronato Real estuvo íntimamente unida a las guerras de Reconquista, pues fue en esas fechas —comienzo de la guerra de Granada— cuando los Reyes Católicos empezaron a negociar una serie de acuerdos con la Santa Sede para obtener concesiones de algunos privilegios pontificios, que tendrían un carácter de extraordinarios y, a la vez, serían estables. Esta fórmula ya la había empleado la Santa Sede con la monarquía portuguesa e incluso con la propia Corona Castellana. Tenemos un antecedente en una bula otorgada por el papa Eugenio IV en 1436 a Juan II de Castilla, concediéndole privilegios a él y a sus sucesores. De nuevo recurrió la Santa Sede a este cauce que hizo posible un amplio campo de implicación real en competencias eclesiales, pero que, a su vez, requirió en la misma medida unos compromisos, entre los cuales el de fundar todas las iglesias que fueran necesarias en todas las ciudades que se iban ganando al reino de Granada. Con la fundación, la Corona quedaba obligada a edificar y a dotar de todo lo necesario para el culto en las nuevas iglesias. Los fondos necesarios para las dotaciones procedían de los bienes pertenecientes a las mezquitas. De ellos salió la dotación para crear el arzobispado de Granada y los obispados de Málaga, Almería y Guadix. Como contrapartida, la Corona española tuvo la potestad de presentar a las personas para ocupar cargos eclesiásticos como obispados, prebendas catedralicias, beneficios parroquiales y otros cargos de menor rango. Desde la concesión del Patronato, los reyes fueron, en lo disciplinar, la cabeza práctica de la Iglesia en América. Por ese motivo, al igual que los monaste-

rios, conventos, iglesias, etc., también las cofradías, para su erección, tuvieron que contar con la aprobación de las máximas autoridades civiles y eclesiásticas.

Inicio de la reforma religiosa

Afortunadas se pueden considerar las aldeas que oyen ocho sermones al año (los siete domingos de cuaresma y el día de la fiesta patronal). Muchas no oyen predicar más que una vez al año. Hay tal vez seiscientas en las cuales no ha llegado a resonar la predicación del Evangelio desde que son cristianas.

FADRIQUE FURIÓ CERIOL

Durante el siglo que corre desde Juan I de Castilla (1379-1390) a los Reyes Católicos (1474) asistimos a una cadena de inquietudes en la vida eclesiástica y, sobre todo, en las instituciones regulares:

- brotes eremíticos esparcidos por toda la geografía ibérica;
- nuevas instituciones monásticas, como la orden jerónima, que renueva la faz del monacato;
- familias reformadas en las principales órdenes religiosas que son las expresiones clásicas de una búsqueda nerviosa de nuevas formas,
- y nuevos cauces para expresar y vivir la vida religiosa.

Todas estas iniciativas arraigaron en el ambiente popular, del que recibieron limosnas y vocaciones, y lograron atraer el favor de los soberanos y pontífices, que les colmaron de beneficios y donaciones. Pero no fue un fenómeno exclusivamente hispano, sino, más bien, un proceso de renovación y relevo institucional que afectó a toda la cristiandad al fin de la Edad Media. Pero en España y, sobre todo, en Castilla, alcanzó tal volumen e intensidad, que lo constituyeron, a comienzos del siglo XVI, en modelo y pionero. Se hablará desde entonces, con mejor o peor fortuna, de una reforma española con pretensiones y personalidad propias, porque una de las peores consecuencias del Cisma de Occidente fue la decadencia del clero, cuyo estado moral fue muy precario no solamente en aquellos años de división y confusión, sino también en las décadas sucesivas, hasta bien entrado el siglo XVI. Entre las causas que contribuyeron a esta situación hay que señalar de modo especial:

- las riquezas y los privilegios acumulados durante siglos anteriores, gracias a los favores reales y a la piedad de los fieles,

— el espíritu bélico y aseglarado provocado por las guerras de la reconquista,

- el número exagerado de clérigos, y
- los abusos de las penas eclesiásticas.

Todos estos elementos hicieron que el clero resultara odioso a los simples fieles, tanto al pueblo en general, como a la nobleza y a los mismos reyes, al mismo tiempo que se manifestó una lucha cada vez más áspera contra las inmunidades de eclesiásticos, lucha que se puso en evidencia en las decisiones de las Cortes. La inmoralidad de amplios sectores clericales fue una plaga muy extendida y generalizada y se manifestó por doquier, habida cuenta del elevado número de clérigos, pues aunque no disponemos de cifras fiables, se calcula que, por ejemplo, a principios del siglo XVI el reino de Valencia, que tenía algo más de 400 000 habitantes, contaba con unos 2 000 sacerdotes seculares, 1 295 religiosos y 1 275 religiosas.

El clero estaba muy burocratizado en las parroquias y anclado en la seguridad económica de pingües beneficios, que le permitían una existencia acomodada. Más alarmante era la situación de los candidatos al presbiterado porque no existían seminarios y muchos de ellos buscaban en las instituciones eclesiásticas un modo seguro de subsistencia. En algunas diócesis llegaban al sacerdocio centenares de aspirantes con escasa formación, aunque los papas y los concilios ecuménicos habían dado siempre normas severas sobre esta materia; y lo mismo habían hecho los obispos en concilios provinciales y sínodos diocesanos.

Los sacerdotes dejaban mucho que desear por la falta de asiduidad en el cumplimiento de sus deberes. Pocos eran los que sabían predicar, aunque no faltaban oradores brillantes que alardeaban de sus dotes declamatorias poco convincentes para los fieles. Marcel Bataillon, citando al célebre erasmista valenciano Fadrique Furió Ceriol, aporta datos importantes acerca de la predicación en Valencia, «famosa por el número de predicadores. Pero fuera de la ciudad, rara vez se deja oír su palabra. Afortunadas se pueden considerar las aldeas que oyen ocho sermones al año (los siete domingos de cuaresma y el día de la fiesta patronal). Muchas no oyen predicar más que una vez al año. Hay tal vez seiscientas en las cuales no ha llegado a resonar la predicación del Evangelio desde que son cristianas. Y Valencia es una región privilegiada, puesto que Cataluña, más pobre, se dirige a ella a menudo en demanda de predicadores».

Este testimonio es muy elocuente porque Furió Ceriol era un ingenio abierto a nuevas ideas, favorable a la traducción de la Biblia en lengua castellana, si bien es verdad que no fue el primero

que denunció y condenó esta situación, pues ya un siglo antes, la voz profética de san Vicente Ferrer había clamado contra los males del clero concubinario y simoníaco, contra sus deficiencias en la predicación de la palabra de Dios y contra las repercusiones negativas que esta lamentable conducta tenía para la evangelización de los moriscos.

La reforma religiosa comenzó por el clero secular, y más especialmente por la jerarquía, dado que muchos obispos se habían caracterizado por el desorden y la anarquía en los tiempos anteriores y algunos de ellos vivían por completo fuera del estado eclesiástico o interviniendo en luchas civiles y en intrigas palaciegas. Los Reyes Católicos consiguieron reducirlos y dominarlos con habilidad y energía, al igual que hicieron con los nobles. Para conseguir esta reforma, querida sobre todo por la reina Isabel, los reyes se opusieron con obstinación a los nombramientos de obispos hechos por el papa sin previa presentación regia, provocando muchas veces situaciones muy violentas, si bien el problema quedó resuelto cuando el papa les concedió el derecho de Patronato.

Precisamente los deseos unificadores de los Reyes Católicos, tanto en términos territoriales como de religión, potenciaron una dinámica de gobierno imparable. Esa dirección fue plenamente seguida por Carlos V y Felipe II, hasta finales del siglo XVI. Es por tanto este siglo una época especialmente luminosa de las interrelaciones de la política civil y orientación religiosa de la monarquía española.

Esa línea de fuerza de la unificación del pueblo bajo una sola fe y una sola monarquía marcaron la vida y las relaciones de tres pueblos que antaño convivieron en la Península: judíos, musulmanes y cristianos.

Transformados con rapidez en conversos, surgieron los judaizantes, moriscos, cristianos nuevos y cristianos viejos. Finalmente, quedaron solamente los cristianos, después de un siglo de acción de la Inquisición, de las medidas de predicación dirigidas a la formación cristiana y de la expulsión de los moriscos que no se convirtieron.

La obra iniciada, y en parte realizada por los Reyes Católicos, permitió a su hijo Carlos I de España y V de Alemania emprender una política imperial que tuvo como objetivo fundamental la lucha contra la reforma protestante, continuada por su hijo Felipe II, que aunque no le sucedió en el imperio, sin embargo heredó el espíritu de su padre y sostuvo con todas sus fuerzas la reforma de la vida eclesiástica favoreciendo la reanudación y aplicación del Concilio de Trento. Su absolutismo excesivo le llevó con frecuencia a confundir y mezclar los asuntos políticos con los religiosos

en detrimento evidente de estos últimos: la prueba más emblemática de esto fue el largo proceso que la Inquisición le hizo al arzobispo Bartolomé de Carranza, acusado por el inquisidor Valdés de profesar ideas luteranas.

«En nuestros reinos hay muchos monasterios e casas de religión»

Porque en nuestros reinos hay muchos monasterios e casas de religión ... muy disolutos y desordenados en su vivir ... suplicaréis a Su Santidad que dé poder e facultad a cualquier prelado de nuestros reinos que fue-re elegido por nosotros o cualquiera de nos para que pueda reformar los tales monasterios e casas de religión.

LOS REYES CATÓLICOS
a sus embajadores en Roma

El reinado de los Reyes Católicos (1474-1516) representó un período creador, un momento de renovación y crecimiento en casi todos los campos, que situó a España en la hegemonía europea. Los programas entonces ideados y las principales iniciativas tomadas constituyen, por lo general, puntos de partida de grandes empresas hispanas y son, por ende, claves interpretativas de la España moderna. Dentro de estos proyectos y logros habrá que evocar siempre las campañas de renovación religiosa que los soberanos concibieron y realizaron como parte fundamental de sus designios políticos de signo restaurador y renovador.

Fernando e Isabel fueron muy conscientes de que heredaban unos reinos en anarquía, pero con potencial económico y humano en auge. Encontraron una dura confirmación de este criterio en la misma guerra peninsular que les dio el acceso al trono. De esta convicción y de los criterios políticos personalistas, típicos de los príncipes renacentistas, partieron en la realización de su programa político.

Los Reyes Católicos comprendieron, desde los albores de su reinado, que su audaz programa restaurador de la sociedad estatal hispana tenía que basarse en una renovación moral y religiosa. Este ideal tenía dos facetas diversas, a las que corresponderían también dos tratamientos muy dispares:

— una regularizadora, que miraba a devolver a los cauces del derecho a las instituciones eclesiásticas, en grave anarquía y extroversión desde las décadas precedentes;

— otra de reforma y renovación, que encontraron representada en multitud de grupos nuevos y renovados, formados en el largo y agitado siglo que les precedió, y que era preciso promocionar y potenciar hasta que prevaleciesen en la vida eclesiástica hispana.

Punto de partida de este reajuste disciplinar y renovador, promovido por la acción político-eclesiástica de los Reyes Católicos, fue el Concilio nacional de Sevilla de 1478, convocado por ellos mismos, que dictó normas severas contra la inmoralidad del clero. Querían los reyes conseguir la promoción de la vida clerical en su vertiente social, la honestidad pública de los clérigos y su dedicación plena al ministerio pastoral, empeño que sólo era posible lograr a largo plazo, mediante la elección de los candidatos más dignos y, sobre todo, favoreciendo la mejor calidad de los promovidos al episcopado.

Esta línea fue seguida por Carlos V y más tarde por su hijo Felipe II, que se había entrenado tempranamente en tareas reformistas durante su noviciado político de príncipe regente. A partir de la segunda mitad del siglo XVI, el nuevo rey había llegado a formular su tesis de una reforma urgente de las órdenes religiosas y de la eliminación del conventualismo bajomedieval (monacal, canonical, mendicante), pues la creía fundada en evidencias irrecusables dentro de la cristiandad. El mismo soberano las enumeraría reiteradamente:

— los superiores generales residentes en Roma descuidaban, por lo general, la corrección de sus súbditos españoles, de los cuales se acordaban tan sólo a la hora «de sacar dinero»;

— algunos superiores generales eran tradicionalmente franceses —caso del Cister, sobre todo—, condición que los hacía sospechosos política y religiosamente ante la corte española;

— la infiltración protestante en las órdenes religiosas a través de la situación beneficiosa imperante y de las corrientes de espiritualidad en boga, era un hecho doloroso y universalmente conocido;

— la vinculación de los grupos conventuales a las fuerzas políticas autóctonas opuestas a la acción de la monarquía en los reinos hispanos, principalmente en Aragón y Navarra, las convertía en potenciales enemigos políticos.

Consecuente con la valoración de estos hechos y de su trascendencia, propuso el Rey Prudente los correctivos inmediatos que perseguían una clara autonomía, cuando no una exclusiva, en los cargos de cada orden, para los religiosos españoles. Pero su proyecto fue más ambicioso, pues deseaba una reforma sistemática de las instituciones que habría de conducir de inmediato a la

eliminación del conventualismo y a la introducción de la observancia castellana en todas las casas religiosas. La acción político-religiosa de Felipe II:

— representó por una parte el logro temporal de las tesis españolas sobre la reforma regular: superación del conventualismo y afirmación de la observancia como única forma válida de vida religiosa, y

— por otra, fue un gran esfuerzo en su proyecto de una configuración nacionalista de la Iglesia española.

Una de las fuerzas más eficaces de esta configuración fueron precisamente los religiosos observantes y las nuevas familias religiosas nacidas al calor de la reforma tanto en España como en América. Esta renovación religiosa no se quedó exclusivamente en la recuperación de la propia identidad regular. Por el contrario, se caracterizó desde sus mismos orígenes por la apertura al ambiente eclesial que alentaba en el período y por la sincronía con las corrientes de pensamiento y de acción que prevalecieron en los siglos XV y XVI. Habría que recordar, como comprobaciones bien fehacientes:

— la contemporánea labor misionera de los observantes castellanos en los puertos africanos, en Canarias y en las Indias;

— la proyección de la reforma castellana en tierras aragonesas y portuguesas a mediados del siglo XVI;

— la pujante generación de teólogos, escritores espirituales y predicadores populares y cortesanos, y,

— sobre todo, la floración de santidad que la reforma española ofreció a la Iglesia moderna.

Aportación española a la reforma católica

Propuestos los provechos privados, resolví volver todas mis fuerzas para defender la inmunidad de la Sede Apostólica, conservar al vicario de Cristo, defender la cabeza de nuestra religión y asegurarle a su prístina autoridad.

FERNANDO EL CATÓLICO a Cisneros

La reforma del episcopado, del clero y de los religiosos incidió directamente en la reforma de la cristiandad no sólo porque preparó a los padres conciliares de Trento, sino también por razones anteriores, pues cambió el régimen de los nombramientos episcopales, acercando la doctrina del derecho a los intereses de la Corona. Por vía de hecho y después por la del privilegio pontifi-

cio, consiguió la Corona intervenir en los nombramientos episcopales, creando un episcopado distinto y nuevo.

La reforma peculiar del clero hispánico influyó también en la general de la Iglesia, gracias a que reyes y obispos consiguieron eliminar muchos abusos del mismo, elevar su nivel cultural y prepararlo para la participación en las intrincadas cuestiones eclesiales del siglo XVI; si bien el clero, excesivamente vinculado a la Corona, no adquirió la debida independencia y fomentó cierta arrogancia como depositario de toda la verdad.

La aportación española a la reforma católica puede sintetizarse en estos puntos:

- devoción al papa,
- sumisión a la jurisdicción pontificia a pesar de ciertos brotes anticurialistas,
- superación del conciliarismo,
- reforma de la Iglesia,
- cristianización del humanismo, y
- evangelización americana.

La reforma de la Iglesia española en sí misma fue radical, eficaz, completa y fecunda, y, al mismo tiempo, la aportación más decisiva a la cristiandad, por encima de los otros movimientos espontáneos. Gracias a ella se pudieron cortar muchos excesos personales de tipo moral y se pudo estimular la formación intelectual, aunque es cierto que la eliminación de los abusos y la imposición de las observancias parecieron ya en aquel tiempo odiosas y se buscó una reforma más interior. También la vida religiosa recibió un vigoroso impulso que se hizo sentir durante los años sucesivos, llegando a dar a España una hegemonía indiscutible en el campo de las ciencias teológicas y humanas semejante al poderío político que poseía el reino.

La renovación teológica partió de la Universidad de Salamanca, cuyo prestigio fue reconocido en Trento y también por las invitaciones que numerosas universidades europeas (París, Lovaina, Roma, Praga, etc.) hicieron a los teólogos españoles. Ésta fue una de las importantes aportaciones que hizo España a la reforma de la Iglesia universal.

Al mismo tiempo prosiguió la reforma de las órdenes religiosas iniciada por Cisneros y llevada adelante por san Pedro de Alcántara, santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz, así como por nuevas congregaciones, como la Compañía de Jesús, los Hospitalarios de san Juan de Dios y los escolapios de san José de Calasanz, ya en el siglo XVII.

Florecieron entonces las escuelas ascético-místicas de los franciscanos, dominicos, carmelitas, jesuitas y otros espirituales, in-

fluidos por maestros como san Juan de Ávila, santo Tomás de Villanueva y fray Luis de León. Esta floración espiritual y de vida religiosa tuvo también sus manifestaciones en el arte, con pintores de la talla de El Greco, y escultores como Alfonso Berruguete, Juan de Juni, Gregorio Hernández y Martínez Montañés y sus discípulos y continuadores, así como en obras literarias de eclésiásticos como Lope de Vega.

La Iglesia y los judíos

Más convenía convencerlos con la dulzura y las exhortaciones bondadosas para que se incorporaran a la unidad de la fe que apartarlos de ella con las amenazas y el terror.

SAN GREGORIO MAGNO

La política de los Reyes Católicos puso a la comunidad judía ante la alternativa de la conversión o la expulsión. Una medida que llegó demasiado tarde, cuando ya en Europa otros vientos anunciaban el Renacimiento y culminaba un proceso que había comenzado en 1391, año que marca una línea de fractura más en la multitud de frentes antijudíos que la Europa medieval oponía, en sus deseos de unidad física y espiritual, a la existencia de una minoría, pujante económica e intelectualmente, que vivía en su seno. Pero recorramos esta historia desde sus orígenes.

Tras la conversión del Imperio romano al cristianismo a principios del siglo IV, la Iglesia consideró que no debía mantener relaciones con los judíos y ya en el Concilio de Elvira se preceptuó el apartamiento y no conversación entre cristianos y judíos. Esta reconversión fue aprovechada para iniciar desde la monarquía una política de presiones, imponiéndoles a los judíos una especie de abjuración de sus creencias y de conversión al cristianismo. Pero los obispos comenzaron a apartarse de los reyes porque sabían demasiado bien —ésta será una constante a lo largo de la Edad Media— que una conversión forzada constituye un acto moral inválido y, por tanto, nulo. De modo que, en poco más de medio siglo, la Iglesia jerárquica había pasado del impulso a las medidas unificadoras a una actitud de resistencia.

La Iglesia sostuvo siempre que los judíos debían ser atraídos al bautismo sin ejercer violencia pues sólo si lo recibían libremente podía operar el sacramento sus efectos y que, mientras tanto, para evitar peligrosas influencias era conveniente mantenerlos apartados de la población cristiana. La Iglesia nunca apo-

yó ni directa ni indirectamente la barbarie contra los judíos, pero desde la época visigoda hasta más de un siglo después de la expulsión de los judíos en 1492, se fijó una doble meta:

- la conversión de los judíos a la fe católica, y
- la fidelidad de los judeconversos a los compromisos contraídos al bautizarse.

Para ello se partía del doble principio formulado ya en el cuarto Concilio de Toledo (633) de que los judíos debían ser convencidos, no coaccionados, para que se convirtieran; y de que una vez recibidos los sacramentos de iniciación, se les obligaría a mantener la fe cristiana.

La doctrina más corriente entre los pensadores cristianos de la Edad Media sobre los judíos y el judaísmo puede resumirse diciendo que veían en ellos:

- un pueblo siervo no liberado por la gracia,
- una religión caduca desde la difusión del mensaje cristiano,
- una práctica vacía de sentido, puesto que rechazaban el contenido espiritual de los textos sagrados y se limitaban al cumplimiento exterior de la letra olvidando el espíritu.

Sin embargo, las relaciones entre judíos y cristianos fueron constantes y esto hizo que se multiplicaran también las cuestiones planteadas por los intelectuales y las actitudes varias desde el intento de diálogo y de colaboración, hasta la condena y la persecución. Los judíos consideraron España como su segunda tierra de promisión, cuando se vieron acosados en Europa, aunque eran conscientes de vivir desterrados en tierra extraña. Los buenos judíos anhelaban regresar a Jerusalén y a la Tierra Santa, y no fueron pocos los que lo intentaron sobre todo a partir del siglo XIV, pues mantuvieron la lengua hebrea, la liturgia propia y sus tradiciones. Tras la caída de Constantinopla (1453) soñaron con el hundimiento de los reinos cristianos y aumentó su esperanza de liberación y, en algunos casos, de la próxima venida del Mesías a España.

Los judíos se colocaron al lado de los invasores árabes, si bien no lograron la identidad que buscaban con la sociedad musulmana. De modo que, a la larga, las condiciones se hicieron cada vez más difíciles hasta llegar a la plena ruptura de 1140 en que cristianismo y judaísmo fueron sometidos a la misma norma de la conversión obligatoria. De forma que llegaron a encontrarse en una situación tal que apenas si había diferencia entre la zona cristiana y la musulmana, pues en ambas se les aceptaba de hecho pero no podían aspirar más que a una tolerancia. Dedicados al comercio, cruzaban la frontera en una condición de no amigos pero tampoco de enemigos. Pero después de la desintegración del

Califato de Córdoba las cosas cambiaron porque los reyes de Castilla y de León, aunque no renovaron las disposiciones antijudías de la monarquía visigoda, sin embargo mantuvieron tres prescripciones discriminatorias:

- los judíos deberían ocupar lugares de habitación distintos de los cristianos, cosa que ellos también preferían;
- las sinagogas y demás edificios propios de la comunidad judía en cada ciudad no podrían tener más altura que la menor de las iglesias locales, y
- no podrían los judíos ocupar cargos que les diesen poder sobre cristianos.

Durante el siglo XII los judíos fueron integrados en el mundo intelectual cristiano. Sin embargo, fueron delimitados en su posición de sometimiento a lo largo del siglo XIII y, por último, fueron excluidos o perseguidos en el siglo XV.

Bautizarse o emigrar

Los judíos eran un grave peligro para los cristianos, a quienes procuraban de sustraer de nuestra santa fe católica ... e pervertir a su dañada creencia.

Decreto de expulsión, 31 de marzo de 1492

La tolerancia abrió el paso a una convivencia que, en ciertos momentos y con evidente exageración, se ha presentado como «ejemplar», y que permitió una fuerte corriente migratoria desde territorios dominados por los musulmanes a los reinos cristianos, hasta que se consideró como indeseable la presencia y el contacto con los judíos. Entretanto y con el apoyo de la Iglesia, los reyes favorecieron la creación de aljamas, instituciones semejantes a los concejos, dotadas como ellos de órganos judiciales, económicos y administrativos, porque estaban interesados en la presencia de los judíos por razones que nada tenían que ver con la religión, ya que apreciaban sus conocimientos agrícolas y sus operaciones mercantiles o la administración de los impuestos que los cristianos poseían mal o de los que carecían en absoluto. Muy pronto algunos importantes judíos se instalaron en la Corte convirtiéndose en colaboradores de los reyes como súbditos más fieles porque carecían de vinculaciones que les permitiesen oponerse a la voluntad real. Gran parte de los puestos de la administración en la corte de los reyes de Castilla y Aragón fueron ocupados por judíos desde el siglo XV, si bien poco a poco fue cada vez mayor

el número de judeoconversos que tenían dichos cargos, y llegaron a ser numerosos todavía en la corte de los Reyes Católicos, aunque fueron siempre una minoría muy importante.

Todo esto hizo que algunos eclesiásticos apoyaran un movimiento antijudío, proveniente de Francia, que fue un verdadero retroceso en las relaciones antes establecidas, en un momento en que las comunidades judías atravesaban tensiones muy difíciles, acusadas por sus mismos correligionarios de haber abandonado las viejas costumbres, mezclándose con cristianos, perdiendo en definitiva la fe. Y fue entonces cuando comenzó a desarrollarse el concepto de «perfidia», que pasó también a la liturgia cristiana y al lenguaje corriente como uno de los calificativos más injuriosos, aunque en estricto sentido no quería decir otra cosa sino aquella «terca» resistencia a aceptar la verdadera fe. Algunos predicadores usaban este término para acusarles de deicidio.

Por ello, a lo largo de siglo xv, tanto en Castilla como en Aragón, los judíos vivieron bajo la presión del miedo a la ira popular, que podía estallar en cualquier momento, sin olvidar nunca las matanzas de 1391, protagonizadas por la predicación exacerbada del arcediano de Écija, fecha clave en la historia del judaísmo español porque en ella se cerró el período de su mayor florecimiento, un siglo antes de su expulsión. Cuatro años más tarde, en las Cortes de Valladolid de 1395, los representantes de las ciudades lograron la promulgación de unos ordenamientos restrictivos para las comunidades judías y, tras los sucesos de 1412, san Vicente Ferrer incrementó los sermones encaminados a la conversión de judíos y, sobre todo, tuvo lugar la célebre disputa de Tortosa. Estos tres hechos y estas tres fechas son emblemáticos en la historia de los judíos como minoría religiosa en España.

Aunque las irracionales calumnias contra los judíos en la España del siglo xiii tuvieron poca importancia, su vigor fue creciendo año tras año hasta manifestarse en una actitud definida de antijudaísmo por parte de la Iglesia, que no debe confundirse con antisemitismo, pues no se atacaba a los israelitas por el hecho de serlo sino que se pretendía que abandonasen su religión aceptando el cristianismo. No era cuestión de raza sino de fe.

Las matanzas de 1390-1391, provocadas por las insensatas predicaciones del arcediano de Écija, que amenazó con degollar a los judíos que no se bautizasen, constituyeron un grave desafío para la Iglesia, pues algunos centenares o tal vez millares de personas murieron asesinadas por los secuaces del arcediano, mientras que otros huyeron, si bien fueron muchos más los que aceptaron el bautismo para salvar su vida, y sumándose a los conversos vo-

luntarios anteriores, se acomodaron a la nueva situación, tratando de vivir como cristianos.

Las conversiones masivas coincidieron con los momentos en que se agudizó la presión social contra los judíos, especialmente después de los sucesos de 1391 y, un siglo más tarde, ante la perspectiva de la expulsión, debido al fortalecimiento de un frente antijudío como efecto del enriquecimiento de distintas corrientes que era manifestación de un crispado período histórico en el que se consolidaron en realidad multitud de frentes, algunos circunstanciales, otros programados, en contra de la minoría judía.

La actitud adoptada se desplegó en tres actos sucesivos y en todos ellos fue muy importante el criterio de san Vicente Ferrer:

— la Iglesia condenó las matanzas y pidió al rey que prendiese y castigase al arcediano de Écija y a sus secuaces;

— el castigo se hizo de mala gana, pero los actos fueron censurados y la protección sobre los judíos restablecida;

— luego se presionó a los judíos para que abandonasen su terquedad abrazando la fe cristiana;

— por último, se organizó en 1413 en Tortosa una gran catequesis, presidida por el papa Benedicto XIII, tras la cual algunos importantes rabinos pidieron el bautismo.

A raíz de estos hechos, la comunidad judía en España quedó muy seriamente quebrantada, pero no murió, debido a que habían resistido los más firmes en la fe, de modo que el judaísmo, cuantitativamente reducido, fue desde entonces más vigoroso, favorecido también por la ayuda que le prestó don Álvaro de Luna, quien buscó el apoyo de algunos grandes judíos y también de algunos conversos en su tarea de construir un fuerte poder monárquico; gracias a ello, durante otro medio siglo el sefardismo se afirmó como forma de vida y también de cultura, iniciando el despegue hacia lo que, probablemente, habría sido un humanismo judío de no haberse producido la expulsión.

Nuevos incidentes y polémicas ocurridos en la segunda mitad del siglo xv obligaron a intervenir a la Iglesia, pues no podía haber cristianos de dos clases, los cristianos viejos y los conversos, que no eran considerados verdaderos cristianos, porque seguían comportándose como judíos. Para resolver este problema los reyes no veían otra solución que el establecimiento de la Inquisición en Castilla; y esto fue lo que solicitó Enrique IV en 1461 y obtuvo por medio de una bula de Pío II. Las guerras civiles castellanas que estallaron a continuación impidieron que el proyecto inquisitorial pudiera llevarse a cabo. Pero Isabel la Católica reiteró la petición y la «nueva» Inquisición comenzó a funcionar en 1478. De modo que la posición de los eclesiásticos españoles de las úl-

timas décadas del siglo xv se situó a mitad de camino entre las demandas de los que eran favorables a los conversos y reclamaban únicamente acciones pastorales —predicación, enseñanza, buenos ejemplos—, y los que preconizaban su semiexpulsión de la sociedad cristiana. La Inquisición debía descubrir y eliminar con todo rigor a los judaizantes infiltrados en la comunidad cristiana. Pero entonces los inquisidores hicieron ver a los reyes que el peligro de judaizar subsistiría mientras la práctica del judaísmo siguiera siendo legal en España, e impusieron la solución final, el decreto de 31 de marzo de 1492, que no fue exactamente de expulsión de los judíos sino de prohibición del judaísmo, porque se les puso en el dilema de bautizarse o emigrar.

Esta decisión afectó a unos cien mil judíos, que eran el número aproximado de los que vivían repartidos por toda España. Las estimaciones más recientes permiten afirmar que, en tiempo de los Reyes Católicos, habitaban en la Península practicando su religión unos setenta mil judíos, como mínimo, o cien mil como máximo. De ellos, unos ochenta mil decidieron salir de España corriendo suertes diversas por varias naciones europeas y, bajo el apelativo general de *sefardíes*, mantuvieron durante muchos años el recuerdo y la lengua española.

El judaísmo estaba prohibido desde mucho tiempo atrás en Inglaterra, Francia y Nápoles, prácticamente en toda Europa; sólo quedaban algunos pequeños lugares, muy pocos, en donde se autorizase, por consiguiente era la norma general. Pero en el caso de España el hecho tuvo mayor repercusión quizá porque fue mayor el número y la calidad de los expulsados o porque se produjo en un momento en que las noticias se difundían con más rapidez. Lo cierto es que entonces nadie la criticó, e incluso humanistas como Maquiavelo y Guicciardini la alabaron como medida de buen gobierno. Solamente casi tres siglos más tarde, serían los ilustrados del xviii los primeros en criticarla severamente.

Olvidan o ignoran muchos historiadores que España fue la última en aplicar la prohibición del judaísmo, que fue una medida general en toda Europa, y lo hizo cuando no quedaba más remedio, porque las presiones exteriores eran muy fuertes.

Isabel la Católica y Cisneros

Vosotros después de Dios, debéis esta fortuna a Isabel, la más laudable de las reinas, al difunto cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, a Alfonso Fonseca, actual

arzobispo de Toledo, y a algunas eminentes personalidades parecidas si las hay, cuya autoridad ampara y cuya bondad alienta y fomenta las buenas letras.

ERASMO DE ROTTERDAM

Isabel la Católica creó un nuevo clima cultural en sus territorios pues, desde 1477:

- eximió de impuestos a los impresores de libros,
- promovió la instrucción pública y la civilización de su pueblo,
- fomentó las ramas más útiles del saber humano, y
- creó un florecimiento de las letras y de las artes, que sentó las bases del Siglo de Oro español.

Con razón podía decir Erasmo a su amigo Francisco de Vergara las palabras citadas, refiriéndose a la fortuna que tenían los vasallos de la reina Isabel, protectora del florecimiento de la cultura, que no escatimó esfuerzo alguno para impulsar las buenas letras y las artes y, en particular:

- trajo humanistas desde sus dominios en la Península, lo cual, en la práctica, constituyó un trasvase del Renacimiento italiano a España;
- impulsó numerosos proyectos literarios, como la *Gramática* de Nebrija, diversos diccionarios, crónicas, tablas astronómicas, etc.;
- impulsó la creación de las universidades de Alcalá de Henares y Salamanca;
- encargó a Bramante el templete de la iglesia romana de San Pedro *in Montorio*;
- inició la colección de tapices que, incrementada por sus sucesores, forma hoy una de las mejores colecciones del mundo;
- comenzó la colección de pinturas que sería la base de las Colecciones de la Casa Real española, y
- cultivó la música a través de su Capilla musical, para la que contrató a los mejores maestros de su tiempo.

Colaborador de la reina católica en sus planes culturales y de reforma fue el cardenal Cisneros, un fraile ascético y severo, lleno de valores no sólo religiosos, sino también políticos y culturales, aunque a veces intransigente y duro, a quien la reina tuvo que moderar con suavidad y talento, porque ella lo había descubierto y lo tuvo como confesor y confidente. Cisneros comenzó la reforma por los conventos de su orden franciscana y después siguió con los dominicos, los agustinos y carmelitas, gracias a los poderes que, a petición de los reyes, le concedieron los papas Alejandro VI y Julio II. Cisneros fue arzobispo primado de Toledo, la

diócesis más importante por el número de eclesiásticos así como la más rica en propiedades y bienes materiales. Con una extensión superficial superior a los 20 000 kilómetros cuadrados, la sede primada estaba compuesta por un amplio territorio distribuido por las actuales provincias de Toledo, Madrid, Guadalajara, Ciudad Real, Albacete, Badajoz, Jaén y Granada. Esta situación geográfica permaneció prácticamente inalterada desde finales del siglo xv hasta el xix, en que se hicieron reajustes de límites diocesanos.

La fama de Cisneros se fundamenta además en sus grandes creaciones culturales, que alimentaron la vida espiritual del futuro. Destaca la fundación de la Universidad de Alcalá de Henares, que fue el centro más importante del humanismo español; inspirada en sus estatutos por los de la Universidad de París, consiguió tener en sus aulas a los mejores maestros de artes y teología de toda España. Su obra científica de mayor envergadura fue la célebre *Biblia Políglota de Alcalá*; también hizo que se imprimieron numerosos libros de espiritualidad de los mejores autores, que prepararon la espléndida floración del Siglo de Oro, en la que destacaron:

— los franciscanos Francisco de Osuna (1497-1542), Bernardino de Laredo (1482-1540), Antonio de Guevara (1480-1545) y fray Juan de los Ángeles (1536-1609);

— los agustinos fray Luis de León (1527-1591) y Pedro Malón de Chaide (1530-1589);

— los carmelitas san Juan de la Cruz (1542-1591) y santa Teresa de Jesús (1515-1582);

— el dominico fray Luis de Granada (1504-1588)

— y los jesuitas san Ignacio de Loyola, Luis de la Palma (1560-1641), Pedro de Ribadeneyra (1520-1611) y Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658).

La acción de Cisneros se percibió, sobre todo, en la familia franciscana, cuyo objetivo fue la superación del conventualismo y la reunificación de la orden. Su programa pudo aplicarse sin obstáculos desde este momento gracias al apoyo firme del prelado toledano y al sostén de la corte. Los designios de la Corona desde 1493 se cifraron en la reforma sistemática y centralizada de los monasterios femeninos y en sujeción total a las familias observantes de cada orden. Cisneros tuvo, en este caso, una intervención más directa y constante que con respecto a las casas masculinas, pues consiguió también la integración de las clarisas en la observancia y la promoción de un nuevo brote franciscano femenino: las religiosas concepcionistas, surgidas en su tierra toledana por obra de los franciscanos de la Custodia de Toledo. Una vez constituido arzobispo de Toledo en febrero de 1495, Cisneros de-

mostró también una solicitud constante por la reforma de los religiosos de su diócesis, en especial por las casas femeninas.

Según García Oro: «Cisneros representó dentro del plan y programa de renovación regular ideado por los Reyes Católicos, el promotor y, en muchos casos, el protagonista de una superación definitiva del conventualismo, al que se propuso sustituir no sólo en el campo constitucional, sino también en el campo cultural y misionero, comprometiendo a las familias observantes a nuevas realizaciones en los más diversos campos e ideando para esta finalidad una verdadera infraestructura cultural en las principales urbes del reino, como Sevilla, Salamanca y Alcalá, que sólo vería realizarse en este último caso. Al lado de estos proyectos educativos y culturales estuvieron, muy vivos en su mente, los misioneros y conquistadores por él directamente promovidos en Granada, África y máxime en América, a las que quiso exportar un evangelismo utópico que él mismo vivía y cultivaba en su círculo de amigos espirituales. Por estos grandes proyectos y por los intentos valiosos que acometió, Cisneros sigue manteniendo con toda justicia el título indiscutible de reformador de la España moderna, que le reconocen los historiadores.»

La Inquisición española

En España, después que el Santo Oficio de la Inquisición se puso en ella, por la bondad de Dios se ha conocido el gran fruto que con ella se ha hecho cerca de la religión; y se entiende que, a no haber habido Inquisición, hubiera habido muchos herejes y la provincia estuviera muy damnificada, como lo están otras.

Memorial de FELIPE II

La Inquisición española —desde la Inquisición medieval, fundada en España en 1242, hasta su definitiva abolición en 1834— es una de las instituciones más denostadas de nuestra historia pero, a la vez, es poco conocida por el gran público. Muchas leyendas deformantes han presentado este Tribunal como una siniestra y excepcional institución, cuando en el siglo xvi no había ningún país que dejase de considerar la herejía como el delito más grave. Frente a Carlos V, los Comuneros de Castilla exigieron la defensa de la Inquisición como una de las libertades fundamentales e indiscutibles. Cuando este tribunal se introdujo en España llevaba ya mucho tiempo actuando en Francia en la guerra contra los cátaros o albigenses. Debido a la actividad literaria de algunos per-

seguidos, el Santo Oficio está rodeado de una espesa leyenda negra sobre la que los expertos han proyectado una potente luz, teniendo en cuenta que los criterios de nuestro tiempo no se ajustan a los de los siglos XV y XVI, con una sociedad profundamente sacralizada. Recientemente historiadores como Joaquín Pérez Villanueva, Bartolomé Escandell y otros de lo que podría ser llamado el «grupo de Cuenca» (por los simposios allí organizados y por trabajar en el marco del Instituto de Estudios Inquisitoriales vinculado con aquella ciudad) han abierto un camino de conocimiento del Tribunal mucho más objetivo y exento de enojos históricos y han advertido que la mejor apología en esto —como en todo— es la realidad misma en su entera claridad. La Inquisición fue, efectivamente, un instrumento de control social en manos de la monarquía y de los jueces eclesiásticos, que además de haber adquirido una notoriedad universal, con gran deterioro de la reputación de España, fue una institución que suscitó y aún suscita grandes controversias sobre su naturaleza, origen y fines que se perseguían con su implantación. Aunque los juicios sobre ella se han resentido mucho del partidismo político y religioso, hoy los historiadores en general ven el fenómeno con más serenidad, sin que por ello desaparezcan las discrepancias, pues, como ha escrito Domínguez Ortiz, «quienes tratan de disculpar aquella institución alegan que sus procedimientos no eran más crueles que los que usaban los tribunales civiles, y que se ha exagerado mucho el número de víctimas; en efecto, las diez mil condenas a muerte no parecen una cifra sobrecogedora repartidas a lo largo de cuatro siglos, cuando se prodigaba en todos los países incluso por delitos de menor cuantía, y no hay comparación posible con los holocaustos que ha vivido nuestra época». Por ello, es necesario conocer mejor su contexto histórico y la mentalidad de la época partiendo:

- del concepto medieval y moderno de herejía (pecado y delito),
- del sentido de la unidad religiosa en la política interna de las autoridades del Renacimiento, y
- de la aplicación de la tortura y la pena capital por los tribunales civiles y eclesiásticos de la época.

La Inquisición española fue una de las instituciones con mayor influencia después del papado, que tuvo numerosos contrastes y paradojas, porque se convirtió en un instrumento político que:

- juzgó a prelados, cortesanos y ministros;
- promocionó socialmente a sus colaboradores, gentes de clase media y baja en su mayoría;
- dejó una profunda huella, asociada a la deshonra, en las familias de los reos;

— resolvió el problema de la brujería antes que otros países occidentales;

- evitó la propagación de las doctrinas luteranas;
- impidió las guerras de religión provocadas por los protestantes en diversos países;
- persiguió las herejías y a los herejes, y
- defendió la ortodoxia de la doctrina católica.

Los *Manuales* que se escribieron para los inquisidores solían dedicar un capítulo o sección a hacer el retrato del perfecto inquisidor, y nos lo describen:

- lleno de fervor y celo por la verdad religiosa, por la salvación de las almas y por la extirpación de la herejía;
- sereno y pacífico en medio de los alborotos y de las dificultades;
- intrépido en el peligro hasta la muerte, pero sin precipitación ni audacia irreflexiva;
- inflexible a los ruegos e incorruptible a las ofertas, pero sin endurecer su corazón hasta el punto de rehusar aplazamientos y mitigaciones de la pena;
- en las cuestiones dudosas, cauto y circunspecto, sin obstinarse en su propio parecer;
- fácil y pronto a escuchar, discutir y examinar todo con cuidado y paciencia, hasta hacer luz;
- tal, finalmente, que en sus ojos brillasen el amor a la verdad y la misericordia, virtudes propias de todo juez, de suerte que sus decisiones nunca parecieran dictadas por la codicia ni por la crueldad.

Durante la primera mitad del siglo XIII la Inquisición se estableció en diversas ciudades y dependió de los obispos, si bien tuvo una actividad muy escasa al principio. Sin embargo, la nueva Inquisición, establecida por los Reyes Católicos en 1478, con autorización pontificia de Sixto IV y con jurisdicción autónoma, estuvo sometida a la Corona y no tuvo dependencia alguna de los obispos diocesanos. Tuvo un influjo tan extraordinario, que bien puede decirse que a ella se debe en gran parte el hecho que España se constituyera como defensora del catolicismo en el siglo XVI, pues detuvo el avance del protestantismo. Establecida para oponerse al peligro de los falsos conversos judíos, se diferencia de la medieval no sólo por su estrecha dependencia de los monarcas españoles, sino también por la perfecta organización de que la dotó desde el principio su primer inquisidor general, el dominico Tomás de Torquemada, basándose en las disposiciones existentes contra la herejía. Bien pronto fueron organizados diversos tribunales en Sevilla, Toledo, Valencia, Zaragoza, Barcelona y otras

poblaciones, con lo cual se convirtió en un importante instrumento en manos de los reyes, quienes apoyaron constantemente su actuación. Así se explica que, como es tan discutida la obra de los reyes de España, particularmente la de Felipe II, así también lo sea de un modo especialísimo la de la Inquisición española, cuyos procedimientos fueron siempre atacados duramente por sus adversarios y, naturalmente, por los enemigos del catolicismo, que la describieron del modo más siniestro. Ciertamente, lo que resulta difícil de entender es la anomalía que se dio en la Inquisición, pues en ella parecía que estaba actuando la Iglesia y no el Estado, cambiando las funciones respectivas. Pero hay que tener en cuenta que estamos en una época en la que no existían fronteras bien delimitadas entre lo espiritual y lo temporal, porque los reyes, no sólo los españoles, tenían deberes y atribuciones muy amplias en materias eclesiásticas, y los disidentes o herejes eran considerados elementos peligrosos para la sociedad, además de transgresores religiosos.

Los tribunales comenzaron a actuar centrando fundamentalmente sus intervenciones en la persecución de los grupos minoritarios de judaizantes convertidos en apariencia, pero fieles en la práctica a sus tradiciones religiosas. También persiguió la Inquisición a los blasfemos y a cuantos proferían palabras heréticas, a los bígamos y deshonestos, a los brujos y hechiceros, a quienes ofendían al mismo tribunal y otros delitos como la sodomía, las deshonestidades del clero en el ejercicio de su ministerio (solicitaciones en confesión, vida irregular, matrimonios de sacerdotes), la usura y la celebración de la misa sin ser presbítero, aunque los casos documentados sobre estos delitos son muy pocos. Pero la Inquisición fue menos dura que otros sistemas que se encargaron de reprimir estos delitos.

El apoyo de Felipe II a la Inquisición estuvo estrechamente conectado al problema de los luteranos y aunque no tuvo una actitud fanática hacia ellos, sin embargo se mostró inquebrantable en su apoyo al Tribunal, del que fue su más ardiente defensor.

Según el historiador clásico H. C. Lea: «La Inquisición española se limitó a seguir una práctica general cuando torturaba *in caput alienum* a los que habían confesado su culpabilidad. Ninguna confesión se aceptaba como completa si no revelaba los nombres de quienes el penitente sabía culpables de actos heréticos, y si había razón para sospechar que él no había descargado plenamente su conciencia a este respecto, el recurso natural era la tortura. Incluso el impenitente o el relapso que estaban destinados a la relajación debían ser así torturados y se les debía hacer comprender claramente que era como testigos y no como parte, por lo que se les sometía a tortura, y que el soportarla no los sal-

varía de la hoguera. Pero las Instrucciones de 1561 advertían a los inquisidores que en tales casos se debe tener mucha consideración. De hecho, la tortura *in caput alienum* fue más bien la excepción en España, mientras que en Roma fue la regla. En el caso del *negativo*, contra quien había pruebas concluyentes y que debía ser ya condenado sin tortura, el recurso a ésta con vistas a descubrir sus presuntos cómplices proporcionaba una oportunidad de tratar de asegurar su propia confesión y conversión.»

El procedimiento de la tortura, tan común en el Derecho procesal europeo hasta que, seriamente desechado como ineficaz y vergonzoso en el siglo XVIII, resulta a la mente moderna, como decía H. C. Lea, «repulsivo e ilógico». «No obstante —observa Tellechea—, desgraciadamente no ha desaparecido de nuestra modernidad, que, de espaldas a solemnes leyes, la practica con mayor sofisticación y crueldad, sin dictado de jueces, sin presencia de notarios ni de médicos, sin actas oficiales; en suma, en peores condiciones que la vieja Inquisición, que entendía actuar legalmente y nos dejó constancia escrita de sus actuaciones.»

Censura de libros

La prohibición de los libros de los herejes, no sólo ha sido una práctica usual de la Iglesia desde la antigüedad, sino que ha sido una práctica sumamente útil.

G. ALBERGHINI

Otra de las tareas de los inquisidores fue la censura de libros, actividad que adquirió una nueva dimensión durante el siglo XVI, si bien la prohibición de los libros de los herejes había sido una práctica usual de la Iglesia desde la antigüedad, y no faltaron inquisidores que la consideraron «sumamente útil». Pero en el siglo XVI, los conflictos religiosos del tiempo y la imaginativa utilización que los disidentes hicieron de la imprenta, obligaron a la Inquisición a monopolizar la jurisdicción sobre la prohibición de libros y actuar, normalmente, una vez que la obra había salido a la luz, reservándose el Estado la censura previa. Como en el resto del mundo católico, el ritmo de la actividad censora estuvo estrechamente vinculado al desarrollo de los conflictos religiosos. A finales del siglo XV, cuando la imprenta comenzó a desarrollarse, fueron prohibidas algunas biblias judaicas y quemados libros heréticos. Pero fue propiamente a raíz de la difusión del protestantismo cuando la Inquisición aumentó considerablemente su actividad censora, mediante la creación de un riguroso aparato

de control para hacer frente a la situación de cada momento, mediante una cierta sistematización de las prácticas censoras. Quedó de este modo configurada a mediados del siglo XVI la función de interceptar e identificar los libros, panfletos y escritos en general heterodoxos.

La colaboración de instituciones, hombres de letras y calificadores, en la tarea censora, aseguraba la presencia del medio intelectual en el desenvolvimiento de la actividad inquisitorial. Estas personas, que no eran burócratas de la institución, aportaban al Santo Oficio las preocupaciones intelectuales y doctrinales de la época. Con el tiempo la Inquisición seleccionó personas de su misma línea doctrinal y esto tuvo sus repercusiones en el desenvolvimiento de la producción intelectual hispana. Aquí radica la importancia de los calificadores del Santo Oficio, en servir de nexo entre la realidad social y la Inquisición y en ser uno de los canales —el otro era la formación de los inquisidores— a través de los cuales las corrientes doctrinales informaron la actividad de la institución. Incluso en momentos en los cuales su vinculación al tribunal se debilitó, como sucedió a partir de mediados del siglo XVII, los calificadores cumplieron su papel de vigilancia y control de la literatura heterodoxa. La censura inquisitorial fue esencialmente represiva pero sólo en parte, pues además de reprimir la heterodoxia, contribuyó a configurar la ortodoxia. Ortodoxia y heterodoxia no se identificaban con dogma y herejía. Lo ortodoxo era más amplio que lo estrictamente dogmático, así como lo heterodoxo desbordaba el campo de lo estrictamente herético. La censura de la Inquisición se legitimaba por la represión de la heterodoxia, pero si no se tiene en cuenta la dicotomía herejía-heterodoxia, no se puede comprender adecuadamente la función de la misma, ni aun en su versión estrictamente represiva.

Ésta se plasmó no sólo en la actividad prohibitoria, sino en el riguroso aparato de control y en el proceso o juicio de los libros. Se trataba de entorpecer el nacimiento y la propagación de la heterodoxia, a la que censores e inquisidores acostumbraban a llamar, impropriamente, herejía. Pero en el propio funcionamiento de aparato de control encontramos la raíz de la otra función que la actividad censora tuvo, la creativa o configuradora, más que pedagógica. En el siglo XVIII se estableció una dicotomía entre determinados sectores intelectuales y del poder con la Inquisición, que traería consigo el debilitamiento y final desaparición de la institución. Pero, mientras hubo una cierta sintonía entre la Inquisición y la realidad social, aquélla contribuyó de manera decisiva a la configuración de ésta, especialmente en sus vertientes religiosa e intelectual.

La actividad censora fue uno más de los instrumentos de la Inquisición que contribuyeron al cambio de religiosidad, que tuvo lugar desde mediados del siglo XVI, mediante una lucha por conseguir una religiosidad basada en el cumplimiento de las normas: es decir una religiosidad eclesial, perfectamente controlada por la Iglesia, que administraba las dosis de pena y de premio que merecían las creencias y las conductas.

Ciencia y cultura católicas

Les llaman teólogos escolásticos, pero no son escolásticos ni teólogos... ¿Qué entendemos por teólogo escolástico? ¿En qué ponemos su fuerza? A mi parecer, en que raciocine de Dios y de las cosas divinas de modo idóneo, prudente y docto, desde la Sagrada Escritura y las instituciones sagradas.

MELCHOR CANO

Desde el punto de vista estrictamente intelectual los historiadores más recientes han abandonado las premisas de la vieja polémica sobre la ciencia española, porque es evidente que, a pesar de la Inquisición, hubo pensamiento, filosofía, ciencia y literatura, como lo es que fueron cambiando sus contenidos con las diferentes coyunturas de la modernidad, pero también es incuestionable que la vida intelectual hispana desde finales del siglo XV hasta principios del XIX estuvo marcada por la presencia y la acción inquisitoriales, especialmente —aunque no sólo— a través de la actividad censora.

La cultura y el humanismo ortodoxo nunca fueron objeto de persecución por parte de los inquisidores, como lo prueba el hecho de que constantemente fueron protegidos los hombres y las obras culturales en cuanto no se rozaban con la fe, y precisamente durante todo el siglo XVI y primera mitad del XVII, en que la Inquisición española ejerció su mayor influjo, llegó a su máximo apogeo el florecimiento de los grandes escritores eclesiásticos, de la literatura y de las artes en España. La Inquisición persiguió doctrinas y no comportamientos morales, y aunque fueron muy pocos los escritores perseguidos y sus procesos no dieron lugar a condenas graves, sin embargo hay que reconocer que la Inquisición creó un clima de alarma, sospecha y recelo que afectó a personajes de reconocido prestigio intelectual y espiritual. Aunque la polémica sigue abierta, porque para algunos historiadores la atmósfera enrarecida creada por la Inquisición no fue una cau-

sa mayor —pero sí coadyuvante del declive cultural de España—, hay que reconocer que:

— Antonio Nebrija, padre de los estudios humanísticos, tenido por sospechoso a causa de sus impugnaciones de la Vulgata, fue defendido porque los inquisidores generales Deza y Cisneros dispensaron protección al gran humanista;

— Arias Montano, autor de la *Biblia Regia* de Amberes, fue acusado por algunos de defender ideas rabínicas, pero la Inquisición lo calificó favorablemente;

— el padre Mariana no sólo no fue perseguido sino que fue estimado por los inquisidores, por lo cual le encomendaron la redacción del *Índice de los libros prohibidos* de 1583 y la calificación de la *Biblia Regia* de Arias Montano;

— fray Luis de León fue procesado dos veces, a causa de la envidia de algunos doctores y de las exageraciones del mismo fray Luis en la impugnación de la Vulgata. Los inquisidores fueron duros y desconsiderados con él; pero, al fin, la Inquisición lo absolvió y él pudo escribir con toda libertad.

Por lo que se refiere a la afirmación de que la Inquisición persiguió a los místicos y a los santos, con lo cual fue obstáculo a la literatura ascética y aun a la misma santidad, hay que constatar que precisamente durante el período de mayor apogeo de la Inquisición española se distinguieron más que nunca innumerables santos y escritores ascéticos y místicos en España, lo cual es la mejor prueba de que la Inquisición no fue obstáculo a la santidad y a la literatura ascética. Mas, por otro lado, es también un hecho que los inquisidores y los teólogos del siglo XVI se dejaron llevar con cierta frecuencia de un verdadero prejuicio contra la espiritualidad y literatura religiosa del tiempo, a lo que dieron ocasión los focos descubiertos de alumbrados y falsos místicos. El resultado fue que en algunas ocasiones se inició alguna persecución contra la verdadera mística; pero debe admitirse que al fin los inquisidores reconocieron la inocencia de los verdaderos místicos y no fueron obstáculo a la santidad. Veamos los casos más conocidos:

— San Ignacio de Loyola fue siempre absuelto y pudo continuar su vida penitente y apostólica.

— También san Juan de Ávila fue presentado como víctima de la Inquisición, pero pudo trabajar sin estorbos en todas partes.

— En el *Índice* fue incluida la obra de fray Luis de Granada, *Tratado de la oración*, a causa de algunas expresiones que podían favorecer la doctrina de los alumbrados, pero nunca se puso en duda la buena intención del autor ni fue procesado, por eso, tan pronto como él suprimió dichas expresiones, el libro circuló libremente.

— Tampoco fueron molestados por la Inquisición ni san Francisco de Borgia, ni santa Teresa de Jesús, ni san Juan de la Cruz, pues si bien hubo algunos teólogos que impugnaron sus escritos como sospechosos de iluminismo, la Inquisición no hizo ningún caso de estas impugnaciones o denuncias.

Sin embargo el arzobispo de Toledo, Bartolomé de Carranza (1503-1576), tuvo que sufrir un larguísimo proceso en el que influyeron sobre todo los celos del inquisidor general, Fernando de Valdés, y la enemistad de su hermano de hábito, Melchor Cano. Esto dio a todo el proceso un carácter odioso y violento, tanto más desagradable cuanto que se hizo intervenir en él a Felipe II, quien tomó la actuación de la Inquisición española como un asunto nacional frente a la oposición de los extranjeros y del mismo papa. Pero en el fondo había fundamento para el proceso, como al fin se reconoció en Roma. En este caso fue típico el regalismo de Felipe II, pues Carranza fue procesado por la Inquisición española, porque el monarca se opuso tenazmente a que su causa fuera trasladada a Roma, por suponer que esto era en detrimento del tribunal español de la Inquisición, y, cuando se vio obligado a ceder, hizo todo lo posible para que el reo fuera condenado, a pesar de que los papas Pío V y Gregorio XIII lo defendieron. Carranza murió en la Ciudad Eterna y fue enterrado en la basílica de Santa Maria *sopra Minerva*, hasta que hace pocos años los escasos restos que quedaban en su sepultura fueron trasladados a Toledo, por iniciativa del cardenal primado, Marcelo González.

La Inquisición, junto con la política exterior de Felipe II y el trato a los indios fueron los tres elementos que construyeron la violenta Leyenda Negra antiespañola, que afectó también a otros temas y dio un tono negativo a nuestro pasado y a nuestra identidad nacional.

Espiritualidad y teología

Para venir a gustarlo todo,
no quieras tener gusto en nada...
Para venir a serlo todo,
no quieras ser algo en nada...

SAN JUAN DE LA CRUZ

La historia del pensamiento teológico y de la vivencia mística en los siglos XV y XVI, llamados «de la reforma» por el profundo cambio que se produjo en ambos campos, plantea la relación que existía entre las Facultades de Teología, los centros de formación

teológica y la vivencia mística, y cómo pudieron influir las nuevas corrientes de espiritualidad en la evangelización de América. El proceso de reforma de dichos centros fue iniciado por Pedro Martínez de Osma y Diego de Deza para superar el verbosismo reinante en los centros teológicos del siglo XIV, hasta llegar a la aplicación del nuevo método ideado por Melchor Cano, pasando por Francisco de Vitoria y por otros teólogos anteriores al mismo Cano. Tal proceso de reforma se realizó, principalmente, en las universidades de Salamanca y Alcalá y en algunos colegios, como los dominicanos de San Esteban, de Salamanca, y San Gregorio, de Valladolid.

Íntimamente relacionada con la teología estuvieron las espiritualidades española y europea en los siglos XV y XVI, que se manifestaron a través de diversos movimientos y disputas y florecieron dentro de las coordenadas de los autores místicos. Según Melquíades Andrés, riguroso historiador de la espiritualidad española desde 1470 hasta 1700, ésta nació entre las espiritualidades de las reformas y de las observancias franciscana, benedictina y agustina, desde principio del siglo XV, y con la fundación de los jerónimos, si bien esa nueva espiritualidad española tuvo sus propias características y recibió el influjo de otros movimientos que también tuvieron mucho auge en los siglos XV y XVI, entre otros:

- los alumbrados,
- la vía espiritual erasmiana,
- la espiritualidad jesuítica,
- el rigor de los descalzos, y
- la mística teresiana y sanjuanista.

La reforma religiosa europea tuvo una profunda influencia en el Nuevo Mundo durante el reinado de Carlos V, aunque este fenómeno reviste cierta complejidad por el número de factores que confluyeron en él y por su trascendencia. En efecto, fue la época:

- del protestantismo y
- de la reforma española que tanto afectaron al episcopado, al clero, al pueblo y, sobre todo, a las órdenes mendicantes;
- de la fundación de la Compañía de Jesús,
- del Concilio de Trento,
- del florecimiento del alumbradismo,
- de la crisis del erasmismo,
- de la difusión del luteranismo por el centro y norte de Europa, pues fue sofocada su primera aparición como fenómeno social en España;
- de la aplicación de la metodología idónea a la renovación teológica, exegética y mística, y

— del desarrollo decisivo de la cristianización de la América hispanoportuguesa.

En opinión del mencionado autor, la América cristiana fue «el fruto más logrado de la reforma española», pues la espiritualidad que llegó a América fue la de los religiosos reformados de la Península. Entre la espiritualidad y la teología de los siglos XV y XVI:

- no hubo ruptura sino continuidad;
- hubo mucha presencia de las fuentes mediterráneas en la mística y en la espiritualidad española y no sólo de místicos del Norte;
- el teólogo adquirió, en esa época, un creciente papel en la sociedad;
- hubo una estrecha relación entre el florecimiento de la teología y de la vida espiritual, y
- por último, un encuentro fecundo del realismo y el nominalismo, que dio paso a una mayor preocupación de los teólogos por problemas concretos del hombre.

Un selecto grupo de españoles hicieron la teología en el siglo XV y manifestaron su altísimo nivel en sus intervenciones en los concilios de Constanza y Basilea, como he dicho anteriormente, mientras que los teólogos del XVI dieron una aportación decisiva a los grandes problemas de la Iglesia, de la sociedad y del hombre:

- el conciliarismo,
- los judíos y conversos,
- la confrontación entre teólogos y humanistas,
- la conquista de América,
- la cuestión de los justos títulos,
- la confrontación entre la mística y la escolástica,
- el lenguaje y la antropología,
- las relaciones entre la libertad y la gracia (disputa *de auxiliis*)
- y el luteranismo,

que constituyeron, sin duda, los temas más importantes, aunque no todos, debatidos en esa época, sobre todo por la Escuela de Salamanca, que recibió la doble herencia tomista y humanista que le dieron fisonomía propia, como ha documentado Juan Belda Plans. Su fundador fue Francisco de Vitoria, mientras que Domingo de Soto es considerado como el cofundador y Melchor Cano como el sistematizador del método teológico de dicha Escuela, que tuvo gran influencia:

- en los ámbitos universitarios español y portugués,
- en el Colegio Romano,
- en otros centros europeos,
- en el ambiente universitario de la América española,
- en el Concilio de Trento,

— en el *Catecismo romano* (aunque a juicio de algunos autores, es en el Catecismo donde menos puede mostrarse esa influencia),

— en la moral económica, y

— en la estructuración de una ética de la conquista y colonización de América.

El hecho americano condujo a los teólogos de Salamanca a plantearse, en toda su gravedad, el problema de la salvación de los infieles, para el que propusieron soluciones tan liberales que provocaron la reacción del jesuita José de Acosta, por temor a que la amplitud de las soluciones salmantinas hiciera decaer el entusiasmo misional. También se ocupó dicha Escuela de defender la doctrina católica sobre la Eucaristía, misterio central del cristianismo.

San Juan de la Cruz representa la cumbre de la poesía mística española, no solamente bajo el aspecto religioso y teológico, sino incluso dentro de las cualidades humanas del arte poético y, aunque su producción no es extensa, esta falta de extensión la suple abundantemente con el peso enorme de intensidad y de honda emoción lírica. Según Jorge Guillén: «A la cumbre más alta de la poesía española no asciende un artista principalmente artista, sino un santo.» Junto con santa Teresa de Jesús se entregó de lleno al afán religioso, reformó la orden carmelitana y tuvo que soportar persecuciones a causa de su empeño renovador.

La santa de Ávila fue la verdadera reformadora del Carmelo, promoviendo el retorno a la regla primitiva e instaurando un clima de silencio, penitencia y oración propio de un ambiente aislado del mundo. Aunque encontró muchas dificultades, sostuvo con intrépida valentía su reforma, fundó numerosos monasterios y, con la ayuda de san Juan de la Cruz, realizó la reforma de la orden carmelitana masculina, consiguiendo que se desarrollara por todo el mundo como una de las más importantes órdenes contemplativas de la Iglesia. El espíritu de santa Teresa se transmitió a otras órdenes y congregaciones femeninas, que trataron de acabar con los abusos introducidos en la vida monástica a causa del ingreso obligado de religiosas sin vocación, de la inobservancia de la clausura y de otras irregularidades disciplinares.

El Concilio de Trento

Es conveniente y necesario reunir concilio de toda la cristiandad, y más en estos tiempos. Trátese en él de lo concerniente a la piedad y a las costumbres. Las cuestiones discutibles, que puedan ser materia de controversia, déjense para las universidades.

JUAN LUIS VIVES a Adriano VI, en 1522

El Concilio de Trento fue uno de los acontecimientos más importantes para la Iglesia católica durante el siglo XVI y el que más influencia tuvo en su futura orientación frente al protestantismo, pues fue una asamblea de lucha y de reafirmación de la fe cristiana frente a los protestantes. Toda la vida católica, hasta la segunda mitad del siglo XX, estuvo profundamente marcada por la legislación de dicho concilio, que se celebró cuando la Iglesia atravesaba una gravísima crisis interior y trató de una reforma que había que acometer «en la cabeza y en los miembros», porque el mundo había cambiado mucho más en un siglo desde comienzos del siglo XVI que durante la Edad Media debido:

- al descubrimiento del Nuevo Mundo,
- a los progresos científicos y culturales,
- a las corrientes artísticas y espirituales nuevas,
- y sobre todo a la gran revolución protestante.

En dicho concilio España, es decir, Carlos V y Felipe II, junto con los grandes prelados, teólogos y canonistas españoles, que tomaron parte en él, ejercieron un influjo decisivo. Menéndez Pelayo dijo que el Concilio de Trento fue «tan español como ecuménico».

Conviene los historiadores en que, no obstante sus deficiencias, la intervención del emperador Carlos fue decisiva para la preparación y realización del concilio en sus dos primeras etapas, de 1545-1549 y 1551-1552, como lo fue la de su hijo Felipe II en la tercera y última, de 1562-1563. En diversas ocasiones, el alto concepto que Carlos V se había formado de su dignidad de emperador, como protector de la cristiandad, conforme al ideal de la Edad Media, lo indujo a situaciones directamente contrarias a la voluntad del romano pontífice e incluso en algunos casos se dejó arrastrar de algunas ideas más o menos conciliaristas. Pero resulta históricamente bien probado que Carlos V en toda su actuación procedió impulsado por la mejor buena fe y por un espíritu eminentemente católico. Si en alguna ocasión se dejó llevar de alguna amenaza

contra el papa o de alguna disposición conciliarista más o menos reprobables, se puede fácilmente deducir que lo hizo como simple amenaza, con el objeto de oponerse a algunas decisiones pontificias poco conformes, según él, con el bien de la Iglesia.

Tras varias interrupciones, el concilio inaugurado en 1545 logró culminar sus tareas en 1563, definiendo los dogmas fundamentales de la fe católica y estableciendo las bases de la reforma eclesiástica que tanto se necesitaba. En la *Instrucción* que Carlos I redactó en Augsburgo en 1548, aconsejó a su hijo, como objetivo prioritario de la monarquía hispánica:

- mantener la unidad católica, y
- contribuir a la reanudación del Concilio, inaugurado tres años antes,
- acatar a la Santa Sede, y
- conceder beneficios eclesiásticos a personas dignas.

Habiendo fallecido Paulo IV en 1559, Felipe II dio instrucciones a su embajador en Roma para que mediara en la elección de un nuevo pontífice que prosiguiera el concilio y que mantuviese al orbe cristiano unido. Deseaba el rey que el cardenal Médicis fuese elegido papa, pero el embajador no pudo llevar a cabo su misión porque falleció, siendo sustituido por el agente diplomático de Milán que no dudó en quebrantar el aislamiento del cónclave y sobornó al cardenal Caraffa para asegurar la elección deseada, que tuvo efecto el 26 de diciembre de 1559, en la persona del cardenal Médicis, que tomó el nombre de Pío IV (1559-1565). Acertadamente asesorado por su sobrino Carlos Borromeo, que fue secretario de Estado y cardenal a los 21 años de edad, gracias a él tuvo lugar la apertura del tercer período del Concilio de Trento, considerada como una continuación de los dos anteriores.

La importancia del Concilio de Trento se manifiesta en los dos grandes objetivos que se propuso y en gran parte realizó a lo largo de sus tres etapas. Por un lado:

— determinar definitivamente los *dogmas fundamentales de la fe católica*, tan combatidos por los innovadores del tiempo, y, por otro,

— dictar las normas indispensables para la *reforma eclesiástica*, absolutamente necesaria en aquellas circunstancias.

Desde hacía más de un siglo había ido empeorando la situación en lo referente a las doctrinas fundamentales de la cristianidad universal. Podemos reducir a tres los errores principales que se oponían a la verdad cristiana:

- la *doctrina conciliarista*, que minaba fundamentalmente la autoridad del romano pontífice;
- la exageración de la *corriente renacentista*, representada

principalmente por la incansable actividad de Erasmo de Rotterdam;

— pero más que estas dos primeras causas, ya entrado el siglo XVI, contribuyeron eficazmente a sembrar mayor confusión doctrinal las nuevas doctrinas de Lutero, Calvino, Zuinglio y demás corifeos protestantes, que tanta difusión alcanzaron en toda Europa e incluso en España, donde, por el poderoso influjo de la reforma promovida por los Reyes Católicos, se habían mantenido intactos los dogmas cristianos, pero habían comenzado a infiltrarse las nuevas corrientes ultraerasmistas y protestantes, que en muchos casos se confundían.

El concilio tridentino terminó definitivamente con el conciliarismo y las innovaciones renacentistas y protestantes, poniendo la más sólida base de la suprema autoridad pontificia y de la auténtica doctrina católica. Pero no fue menos fundamental la acción reformadora que desarrolló en el seno de la misma Iglesia. En consecuencia, su gran mérito y su auténtica significación consistió en el haber:

- satisfecho esas ansias del pueblo cristiano;
- impedido la destrucción de las doctrinas fundamentales de la Iglesia católica, e
- iniciado eficazmente la verdadera reforma.

Y éste fue el servicio que hizo España colaborando eficazmente en esta gran obra.

Aplicación del concilio en España

Que hagan luego publicar... el dicho santo concilio y lo guarden y cumplan, y hagan guardar y cumplir.

FELIPE II

En algunos territorios católicos, como Portugal, los Estados italianos, Polonia y otros, fueron admitidos inmediatamente y sin ninguna limitación los decretos del Concilio de Trento. En cambio, en algunos otros, también católicos, se les opusieron serias dificultades. Por lo que se refiere a España, la aceptación de parte de Felipe II y de todo el episcopado fue rápida, absoluta y general, pues apenas aprobado el concilio por el papa Pío IV y promulgado oficialmente para toda la cristiandad, el rey publicó la cédula del 12 de julio de 1564, en la que aceptaba, con toda su amplitud y sin limitación ninguna, el concilio con todos sus decretos dogmáticos y disciplinares, y dio algunas disposiciones a todas las

autoridades en orden a la admisión y puesta en práctica de los decretos tridentinos. En esta orden fundamental aparece claramente que el rey no puso ninguna limitación, ni siquiera la general, salvo los derechos reales.

Aunque con cierto retraso se aplicó el concilio con la colaboración imprescindible de los obispos, debido al papel que en el siglo XVI adquirieron como elementos fundamentales del proceso de reforma de la Iglesia, refrendado en la propia legislación tridentina. Este papel dio lugar a toda una serie de iniciativas en las diócesis que, con un carácter administrativo, patrimonial y jurisdiccional, tenían como objetivo reforzar la autoridad de los ordinarios. Esta afirmación de la potestad episcopal permitía a los prelados diocesanos tener una mayor capacidad de intervención, convirtiéndose así en instrumentos privilegiados a la hora de materializar la política confesional de los príncipes católicos. De esta manera, las medidas adoptadas por muchos prelados, reformando las estructuras administrativas y judiciales de sus diócesis y enfrentándose jurisdiccionalmente a otros poderes presentes en ellas, constituyen un excelente punto de referencia para entender el sentido que tomaron estas iniciativas de afirmación de la autoridad episcopal dentro del ámbito de la monarquía de Felipe II.

Cuando a partir de la segunda mitad del siglo XVI, desde las instancias reales, se impulsó la confesionalización en los diferentes ámbitos religiosos de la Europa de entonces, los príncipes católicos tuvieron en el episcopado un instrumento valiosísimo para la consecución de una política religiosa que, a través de esa labor de disciplinamiento y de homogeneización confesional, favorecería el propio crecimiento del poder político del príncipe. Y es que, gracias a toda una serie de iniciativas de afirmación de la autoridad episcopal los prelados postridentinos gozaron de una posición privilegiada como eslabones de unión entre el monarca y la sociedad, en ámbitos como el local y el regional, en los que las estructuras del poder real mostraban aún cierta debilidad que se veía compensada por la presencia de la Iglesia.

El Concilio de Trento, en su última sesión del 4 de diciembre de 1563, había mandado la recepción pública de los decretos tridentinos en el primer concilio provincial que había que celebrar al terminar la asamblea, así como la promesa de obediencia al pontífice y el rechazo y condena de las herejías. Lo mismo habían de hacer los que participaban en sínodos diocesanos. Esta recepción incluía, pues, no sólo los decretos disciplinares o de reforma sino también las declaraciones dogmáticas. Había de recibirse públicamente, es decir en presencia de otros. Y era obligatoria para los padres de los concilios provinciales, los sinodales, así

como los beneficiados y los profesores de las universidades, quienes juraban también enseñar e interpretar según los decretos conciliares. El acto de recepción significaba confesar o profesar las definiciones dogmáticas del Concilio y prometer obediencia al pontífice, que en el caso de los profesores se haría bajo juramento.

Felipe II, además de ser un gran impulsor en España de la doctrina y los decretos reformadores del Concilio de Trento, se sirvió para su aplicación de los concilios provinciales y de los sínodos diocesanos, celebrados entre 1564 y 1566, tanto por el apremio del mismo concilio como por el interés personal del monarca y de los obispos, pues en todos ellos se debía tratar de la aceptación y de la aplicación del cuerpo doctrinal y disciplinar elaborado en las tres etapas de tridentino; si bien hay que tener en cuenta que cada una de estas asambleas conciliares estuvo enriquecida con cuestiones relativas:

- a los momentos históricos,
- a los problemas particulares de cada región,
- a las cuestiones canónicas de esencial importancia, y
- a la repercusión en la política nacional y eclesiástica.

Por ello el núcleo fundamental de cada uno de estos concilios afectó a las relaciones Iglesia-Estado. En 1564 comenzaron las promulgaciones diocesanas de los decretos conciliares en Burgos, Salamanca, Sevilla, Lérida, Cuenca y Oviedo, y en los años siguientes en las demás diócesis. También se celebraron unos ochenta sínodos en el transcurso del siglo XVI, se fundaron seminarios como el de Granada, Burgos y Málaga, y asimismo se realizaron numerosas ediciones de los decretos tridentinos en Alcalá de Henares, Valladolid, Salamanca, Valencia, Zaragoza, Granada y Barcelona.

Según algunos autores, Felipe II, celoso de los derechos de la Corona, mostró una gran desconfianza a publicar los decretos tridentinos en España, si bien lo hizo con la expresa reserva de los derechos reales, especialmente en la cuestión de los nombramientos eclesiásticos. En esta lucha por mantener sus derechos regalistas, Felipe pudo contar con la Inquisición española y con el apoyo del episcopado, que era consciente de que sus perspectivas de promoción dependían enteramente del rey, quien tuvo siempre cuidado en insistir en el derecho de la Corona de revisar todas las bulas pontificias y de negar su publicación si contravenían las leyes y las costumbres de España. En este sentido, actuó para asegurarse de que los decretos tridentinos fuesen publicados en sus reinos bajo las condiciones y en las etapas que él mismo dispusiese.

La provincia eclesiástica de Toledo en 1565, apenas dos años después del final de Trento, celebró un concilio provincial, en cuya preparación, convocatoria, celebración y elaboración de sus decretos reformadores el rey intervino activamente, de forma personal y a través del representante real, dejándonos constancia de su mentalidad en materia eclesiástica y de su intervención en la marcha de la Iglesia en la España del siglo XVI, pues fue él uno de los principales promotores de dichas asambleas episcopales, que aunque no lograron todos los fines propuestos, sin embargo representaron una excelente estructura canónica para establecer la reforma. Por eso la vía sinodal y conciliar fue la más importante para introducir las reformas tridentinas en España.

Convencido de su misión en la Iglesia española como «Rey Católico», Felipe II hizo que ésta entrara por caminos de renovación y por ello favoreció cualquier iniciativa en este sentido. Sin embargo, su celo y vigilancia fueron constantes para que en nada se rebajase su jurisdicción real y así, aunque los objetivos o metas a conseguir en orden a lograr la reforma fuesen los mismos para el rey que para el papa, los caminos o métodos elegidos por aquél fueron diversos, reflejando una mentalidad distinta y a veces enfrentada con la Sede Apostólica. La diligencia tanto de éste como de otros delegados reales en las asambleas conciliares y la calidad de las personas escogidas hacen pensar que no se trataba de una empresa con caracteres sólo religiosos, sino que interesaba también al orden público, precisamente porque las dificultades que encontró la aplicación del Concilio de Trento en las diferentes naciones europeas no fueron comunes, ni mucho menos similares a las que encontraba en España, donde tenía mucho que ver el clima espiritual y político de la nación, caracterizado ante todo por la defensa del catolicismo contra la reforma protestante, que constituyó la parte más importante del programa político de Felipe II, lo mismo que las frecuentes tensiones entre el monarca y los papas, que suscitaron numerosas suspicacias a la hora de aplicar las decisiones conciliares, que en otros momentos históricos no habrían tenido mayor importancia.

A enturbiar todavía más este clima e intensificar las polémicas contribuyeron negativamente las intrigas de los legados pontificios en España y de los representantes españoles en Roma. A todo esto se unían algunas circunstancias propias de España, que exigían mucha prudencia a la hora de aplicar el concilio, tales como

- el iluminismo,
- el erasmismo,

- la cuestión morisca,
- la intervención regia en asuntos eclesiásticos,
- la rivalidad entre el clero secular y el regular,
- el bajo nivel de las costumbres,
- la necesaria reforma del clero,
- la Inquisición,
- el proceso de Carranza, y otros.

El control de Felipe II sobre el proceso de reforma eclesiástica en España condujo a un roce constante con el papado, aunque estas continuas discusiones podían dañar pero nunca destruir los intereses comunes entre la Corona española y Roma, por lo que nadie le discute a Felipe II el título de máximo defensor secular de la Iglesia, si bien el monarca español, al aceptar las disposiciones conciliares, se reservó aquellas conclusiones que atentaran a los privilegios de la Corona, y al mismo tiempo ordenó a los eclesiásticos que celebraran concilios provinciales para implantar aquellas decisiones que no presentaban dificultades. La aplicación de la reforma tridentina no se limitó a las cuestiones disciplinares sino que significó también un esfuerzo por incrementar la formación cristiana del pueblo y, al mismo tiempo, por uniformar la liturgia basada en el breviario y misal romano. Después de Trento se incrementó el esfuerzo de catequesis y de predicación, por medio de las órdenes religiosas.

Los obispos, ejecutores de la reforma

Hablando de la necesidad de que toda ciudad contase con un obispo propio, pues si la presencia de muchos fieles en una diócesis siempre había sido causa de estorbo para la labor de su prelado, ahora no se sabría sufrir, por estar las costumbres buenas más caídas, y la dificultad para levantarlas ser mayor, y los pastores no tan poderosos *in opere et sermones*, como entonces lo eran.

Memorial de san Juan de Ávila para Trento

En un memorial sobre distintas materias de reforma que san Juan de Ávila, a petición del arzobispo de Granada, enviaría en 1561 al concilio tridentino, cuando se retomaron las sesiones que dos años más tarde lo darían por concluido, el Apóstol de Andalucía hizo la reflexión citada sometiéndola a la consideración de los padres conciliares la conveniencia de crear nuevas diócesis; implícitamente, sin embargo, se estaba afirmando una vez más el papel

que los obispos debían desempeñar en el gobierno espiritual de las comunidades de fieles a la hora de materializar las transformaciones que se pretendían imponer en el seno de la Iglesia. Esta concepción de la figura del obispo como esencial en el proceso de la reforma católica, que se desarrollaría a lo largo del siglo XVI y que tendría su más clara manifestación literaria en los llamados «espejos de obispos», elaborados a lo largo de aquella centuria, se vería asimismo reflejada en la propia legislación tridentina. Muchos de sus cánones reforzaron la autoridad de los prelados diocesanos con el fin de facilitar una labor pastoral y de reforma que, en último término, debía traducirse en una mayor presencia de la Iglesia en el seno de una sociedad a la que era necesario disciplinar en su comportamiento religioso y moral.

He dicho que el Concilio de Trento insistió en la celebración de los concilios provinciales y de los sínodos diocesanos, mandando que en cada provincia eclesiástica tuviesen lugar cada tres años los concilios y cada año los sínodos. Con ello se pretendía regular las costumbres, corregir los abusos, concertar las diferencias y que se adoptasen las decisiones pertinentes al momento eclesial de acuerdo con los sagrados cánones. En definitiva, se marcaba un medio de autorrevisión periódica y de reforma, tendente a vitalizar la vida de la Iglesia. Felipe II se preocupó de impulsar la celebración de los concilios provinciales en su reino y de que todos contasen con una normativa básica y común y envió a los arzobispos un cuestionario sobre el tema, en el que se decía quién debía convocar el concilio, cómo debía hacerse la convocatoria, qué personas debían participar en él y en qué grado, el tiempo mejor para celebrarlo, el lugar y la forma concreta de organización interna, las materias que debían tratarse y la forma de ejecutar y cumplir lo decretado, pues tan importante como la legislación conciliar era su aplicación, ya que el concilio tendría poca eficacia si sus acuerdos quedaban en letra muerta y no exigía su cumplimiento. Esto planteó el problema de la aprobación de las decisiones de los concilios pues fue necesario vencer algunas dificultades entre Madrid y Roma y también la oposición de algunos cabildos catedralicios.

En Roma molestó la presencia de los delegados reales en los concilios pues las consideraban intromisiones indebidas del poder civil en una asamblea episcopal. Frecuentes fueron las quejas de los nuncios y de la curia romana por este motivo, que carecían de fundamento, pues el rey apareció al mismo tiempo dispuesto a no perturbar ni limitar la libertad conciliar. Estas polémicas, suspicacias e intrigas provocaron retrasos en la aprobación de algunos concilios, ya que antes de su aplicación debían recibir la

aprobación de Roma, pues en caso contrario sus conclusiones serían inválidas. A todo esto se añadió la actitud de algunos cabildos que se oponían a la supresión o limitación de sus exenciones y privilegios, lo cual formaba parte también del capítulo de reformas del clero, y mientras algunos obispos decidieron proceder con penas y sanciones contra los cabildos, decisión que apoyó el Consejo real, sin embargo los papas Julio III y Paulo IV favorecieron más a los cabildos.

La aplicación del Concilio de Trento provocó también colisiones jurisdiccionales, de las que fueron protagonistas los obispos y los cabildos, aquéllos para imponer a todo trance la reforma que acababa de decretarse en Trento, y estos otros, defendiéndose tumultuariamente contra sus prelados y acudiendo a Roma para protegerse. Pero, a pesar de todos los problemas y dificultades, hay que decir que la tarea emprendida en los concilios celebrados en 1565 insistió fundamentalmente en la reforma interior, en la vida eclesiástica, sobre todo en la episcopal. Por ello, en las últimas décadas del siglo XVI se habló mucho de los deberes pastorales del obispo y de la renovación espiritual del clero, que influyó en las costumbres y vida de los fieles. Afrontando la renovación del episcopado, los obispos españoles se enfrentaron con el punto fundamental de toda reforma eclesiástica, aunque a la hora de la verdad fueron muchas las dificultades con que tropezaron a causa de los privilegios y exenciones de cabildos y religiosos. También destacaron estos concilios por su unidad doctrinal y disciplinar, necesaria para arrancar costumbres muy arraigadas entre el clero y pueblo que era necesario cambiar.

El episcopado español impulsó con mucho vigor las reformas decretadas en Trento porque los obispos salieron de la asamblea llenos de celo apostólico, deseosos de poner en práctica las decisiones conciliares. Llegaron a sus diócesis con gran autoridad moral y despertaron la conciencia de los que la tenían dormida e incentivaron las obligaciones gravísimas de su propio oficio.

En este contexto hay que resaltar la afinidad pastoral-espiritual de algunos eclesiásticos españoles de la segunda mitad del siglo XVI, que tuvo una proyección internacional por medio de unas misivas imbuidas de amistad y proyectos apostólicos. San Juan de Ribera es representativo de este movimiento, pues se relacionó con cuantos santos pudo para mejor cumplir con su misión: Pedro de Alcántara, Luis Bertrán, Nicolás Factor, Carlos Borromeo, Teresa de Jesús, Juan de Ávila, Francisco de Borgia, Roberto Belarmino, Pío V, Pascual Bailón, Alonso Rodríguez y Lorenzo de Brindis, y otros religiosos.

Hasta bien entrado el siglo XVII fueron muchos los obispos que celebraron sínodos diocesanos para insistir en la aplicación del concilio tridentino y de los respectivos concilios provinciales para corregir defectos que se habían introducido a lo largo del tiempo y algunas corruptelas provocadas por la degeneración de antiguas y toleradas costumbres, así como advertencias para los edificios y fábricas de los templos y para diversas cosas de las que en ellas sirven al culto divino y a otros ministerios. Estos sínodos, generalmente, se ocuparon de los sacramentos, coro y oficio divino, uso de la lengua vulgar en las iglesias, respeto a las imágenes y prohibición de colocarlas sobre los féretros durante los funerales, deberes de los párrocos —en especial las misas *pro populo*, visita a los enfermos y la enseñanza del catecismo—, límites parroquiales, casas abadías, obligación de residir en los beneficios parroquiales, emolumentos del uso de roquete y estola, misas de los beneficiados, conservación de los archivos, vestido y aseo personal de los clérigos, sobre el juego y el uso de armas, sobre predicadores, milagros e informaciones para las causas de beatificación y canonización, prohibición de enajenar bienes eclesiásticos, sobre reuniones privadas en los templos, derechos de funerales y cementerios, fiestas de precepto, días de ayuno, condenación de la astrología, excomuniones, reducciones de misas, examinadores y jueces sinodales.

De toda esta compleja y variada normativa es interesante resaltar algunas disposiciones que prohibían algunas tradiciones populares, como la de mezclar cantos en lengua vulgar con el latín, y el uso de instrumentos o sonidos impropios durante los oficios divinos diurnos y nocturnos, y se estableció que se cantara todo en latín, tomando los textos de la sagrada escritura o de los santos padres. Sólo se toleró que, antes o después de dichos oficios, pero sin intercalarlas con ellos, fuesen cantadas algunas piezas de carácter religioso, aprobadas por los obispos. También se prohibió la lectura de textos poéticos o representaciones dramáticas en la iglesia, costumbre introducida en la Edad Media.

Colegios y seminarios tridentinos

Nuestra intención es que las personas que se criaren en este nuestro colegio, sean siervos de nuestro Señor, pretendiendo más la virtud que las letras, por ser esto lo más propio y necesario para la edificación del prójimo, y que todos se eduquen en santos y buenos exerci-

cios, ordenados a la disciplina eclesiástica, como gente que pretende ascender a tan alto grado como es el sacerdocio.

SAN JUAN DE RIBERA

En el Concilio de Trento la aportación de la teología española del Siglo de Oro al proceso de definición de las libertades modernas fue decisiva. En él se sentaron las bases de la reforma católica, para hacer frente ante todo a la protestante iniciada por Lutero. Las causas remotas de la separación de la Iglesia fueron

- la ruptura de la unidad de la cristiandad,
 - unida a la injerencia del poder político-civil en el ámbito eclesiástico, y
 - el sentido crítico del humanismo tardomedieval.
- Si bien, en sentido estricto, habría que hablar
- de la falta de sentido religioso del papado,
 - de los abusos en el clero y en el pueblo cristiano y, por último,
 - de la confusión doctrinal acompañada de la exteriorización de la vida religiosa.

El proceso reformístico luterano triunfó en parte por la carencia de vigor de la doctrina teológica entre el clero católico del momento, por ello la caída de moralidad fue más síntoma que fuente.

Muchas fueron las dificultades que tuvo que vencer la nueva fuerza espiritual de la reforma católica para abrirse paso en la Iglesia y nació con mucho retraso en los países tocados por las guerras y la reforma protestante. La historia de la Iglesia fue desde entonces y durante mucho tiempo una alternancia

- de progresos y retrocesos,
- de fervor y de cansancio,
- de impulsos y de resistencias,
- de grandezas y miserias,

y esto se manifestó también, y sobre todo, en la historia de las diócesis y de las órdenes religiosas.

También fueron muchas las dificultades que encontró en España la aplicación del concilio, debido a la complejidad de la política española del tiempo y a las sutilezas y entresijos de la misma. Dejando aparte el caso de los seminarios, que no se fundaron hasta dos siglos más tarde, llama la atención, por ejemplo, el hecho de que el texto original latino del célebre *Catecismo romano*, tardó diez años en publicarse en España y su traducción al castellano no llegó hasta 1777. Este retraso fue a pesar del prestigio de la autoridad pontificia, de su remarcado valor teológico y de la fuerza moral y eclesiológica de los acuerdos tomados en los concilios.

Reformador en el ámbito del derecho de la Iglesia fue el na-

varro Martín de Azpilcueta (1492-1586), nacido en el mismo año en que se inició la Edad Moderna, que fue el canonista de su tiempo que mejor reflejó el espíritu universitario de su época y que asumió el deber de dar respuesta doctrinal a tantos interrogantes abiertos, por la dinámica universal del momento, a la sociedad eclesiástica y al poder civil —hasta entonces acostumbrados a un derecho y a unos usos sociales de cristiandad medieval, en la que prevaleció un insuficiente sistema canónico, representado por las compilaciones de decretales y sus glosadores—, para secundar los anhelos de reforma eclesial, sentidos en su tiempo, y para mostrar los principios ordenadores de la nueva dinámica social. En su juventud sintió cierta seducción por Erasmo, a quien consideró hombre sagaz, pero después se fue separando de él para acudir a los Padres de la Iglesia, que consideraba más sólidos y ortodoxos desde el punto de vista doctrinal.

Desde finales del siglo xv comenzaron a surgir colegios que fueron auténticos seminarios pretridentinos, fundados por obispos, sacerdotes y seglares pioneros de la reforma del clero. Los más conocidos a nivel nacional fueron san Juan de Ávila (1499-1569), fray Hernando de Talavera (1428-1507), Alonso Tostado (¿-1445), Juan Bernal Díaz de Luco (1492-1556) y santo Tomás de Villanueva (¿-1555). A imitación de los colegios mayores de Alcalá y Salamanca, otros parecidos fueron fundados en diversas diócesis para estudiantes que, bien formados e instruidos, pudieran llegar al presbiterado, y, una vez salidos del colegio, fuesen sacerdotes ejemplares por su predicación, sabiduría y ejemplo. Junto a los colegios estrictamente sacerdotales aparecieron también otros dirigidos por sacerdotes y religiosos y destinados a la educación cristiana de niños y jóvenes. Estas fundaciones fueron una revolución pedagógica porque la formación sacerdotal se abrió a nuevos horizontes. Los aspirantes al sacerdocio, que habían convivido hasta entonces con los demás estudiantes, quedaron segregados en parte, para adquirir mejor formación espiritual, ya que la intelectual siguieron recibéndola en la universidad.

Después de Trento se fundaron los seminarios conciliares con características diferentes de los precedentes colegios mayores, si bien muchas diócesis no consiguieron tenerlos hasta finales del siglo xviii, aprovechando los edificios abandonados por los jesuitas expulsos. Uno de los más célebres, todavía existente, fue el Real Colegio-Seminario de Corpus Christi, fundado en Valencia por el patriarca san Juan de Ribera (1532-1611), junto a la capilla del mismo nombre —dedicada a la solemnidad del culto eucarístico— mantenida hasta nuestros días.

Elogiando la santidad del patriarca Ribera y el suntuoso cul-

to del colegio por él fundado, Baltasar Gracián decía en su *Discreto*: «Hasta una santidad ha de ser aliñada, que edifica al doble cuando se hermana con una religiosa urbanidad. Supo juntar superiormente entrambas cosas aquel gran patriarca arzobispo de Valencia don Juan de Ribera. ¡Qué aliñadamente que fue santo! Y aun eternizó su piedad y su cultura en un suntuosamente sacro colegio, vinculando en sus doctos y ejemplares sacerdotes y ministros la puntualidad en ritos, la riqueza en ornamentos, la armonía en voces, la devoción en culto y el aliño en todo.»

Y Batllori añade: «Ese sacro colegio del Corpus Christi y ese culto suntuoso de su capilla que tan discretamente elogia Gracián en su *Discreto*, perdurando hasta nuestros días, han perpetuado la memoria del eximio patriarca. Pero también la han limitado a un solo aspecto. Gracián entrelazaba con este culto la santidad personal de don Juan de Ribera. El culto lo conocía y lo admiraba por propia experiencia, durante sus varias, accidentadas, demoras en la capital del reino de Valencia. La santidad personal del patriarca la conocía sin duda a través de su primera biografía, la *Vida del ilustrissimo y excellentissimo señor don Juan de Ribera, patriarca de Antioquía y arzobispo de Valencia*, escrita por su confesor y confidente, el jesuita padre Diego Escrivá, más tarde provincial de Aragón. Cuando esa *Vida* dejó de ser un libro corriente, la imagen del Santo se centró en su noble colegio, en sus típicos becarios, en sus jueves eucarísticos, tan litúrgicos y tan barrocos a un tiempo, tan en armonía con el ambiente de aquella ciudad. Sólo de cuando en cuando los historiadores y eruditos se fijaban en su intervención personal en la expulsión de los moriscos, y los tribunos ochocentistas clamaban contra su intransigencia y obscurantismo.»

Política religiosa de Carlos I y Felipe II

Primeramente encargamos al dicho nuestro hijo que viva en amor y temor de Dios, nuestro Criador, y en observancia de nuestra sancta y antigua religión, unión y obediencia de la Iglesia Romana y de la sancta Sede Apostólica y de sus mandamientos.

CARLOS I a Felipe II

España realmente fue durante el siglo xvi la más fiel y decidida defensora de la fe católica, incluso cuando otros príncipes cristianos no la defendían y cuando esta defensa significaba una debilitación agotadora de sus fuerzas. Carlos I de España (Carlos V

como emperador) (1546-1556) defendió toda su vida el catolicismo y aunque durante su reinado se levantó y se organizó el protestantismo en Alemania esto sucedió no obstante los esfuerzos realizados por él para impedirlo, en lo cual una de las causas decisivas fue el hecho que, por la situación de Alemania, era muy limitado su poder frente a los demás príncipes del Imperio. A pesar de esto, llegó a entablar contra los príncipes protestantes la guerra de Esmalcalda con el objeto de dominarlos y en defensa de la fe católica; pero, aunque salió victorioso de ella, no consiguió lo que había pretendido.

También luchó denodadamente contra los avances y la amenaza continua del Islam en las diversas guerras que mantuvo contra los musulmanes. Defendió en toda su pureza la fe católica, fomentando y llevando a su apogeo la reforma católica e identificándose con su pueblo, eminentemente católico. Cuando, agotado por tantos años de enconada lucha, entregó el gobierno a su hijo Felipe II y se retiró al monasterio de Yuste, vigilaba desde allí los progresos de la herejía y alentaba a su hijo a mantenerse firme contra ella.

Felipe II fue el gobernante de más relieve que surgió en la escena política de su tiempo. Preocupado por el mejoramiento de la Iglesia, colaboró con la Santa Sede y, en ocasiones, tomó la iniciativa, para lograr un mayor bien en favor de la fe católica. Gracias a su política religiosa, la actual Bélgica permaneció católica, y en España las ideas protestantes no llegaron a tomar cuerpo, evitando así las guerras y calamidades que acontecieron en otros países en los que arraigó la reforma protestante. Los motivos de su política religiosa no fueron tan simples ni tan dogmáticos como casi todos los historiadores hasta ahora han pretendido. Las acciones del rey obedecieron a principios normales de la coyuntura política de su reinado: a veces se opuso a las presiones del papado y otras veces aceptó como inevitable y lógica la política dura en asuntos de religión.

Felipe II es, indudablemente, quien mejor personifica la actuación de la España católica del siglo XVI en defensa de la fe. Lento hasta el exceso en sus resoluciones, obraba siempre con suma independencia. Como rey de España, imbuido hasta lo más profundo del sentimiento católico de toda la nación, actuó siempre como el defensor de la fe y de la Iglesia, aunque cometió algunos errores fundamentales, sobre todo ensanchar extraordinariamente los derechos de la corona, con tendencia a un regalismo exagerado.

Ya al principio de su reinado tuvo que hacer frente a dos serios intentos realizados por los protestantes por introducirse en España. Fueron los focos protestantes de Valladolid y Sevilla.

Pero, gracias al espíritu católico de la España del tiempo y al decidido apoyo prestado por el rey a la Inquisición, fracasaron por completo estos intentos. Después de esto, la Inquisición siguió atajando en todas partes todo conato de introducir en España el luteranismo o calvinismo. De hecho fueron pocos los casos en que tuvo que intervenir, siempre aislados y generalmente de súbditos extranjeros. A esta vigilancia y al apoyo de Felipe II se debe el hecho de que el protestantismo no consiguiera introducirse y arraigar en España.

Teniendo presente la profunda renovación católica del siglo XVI y principios del XVII, las manifestaciones que este espíritu produjo en la expansión misionera y en el apogeo en las ciencias y en las artes, y, finalmente, considerando la significación política que alcanzó España en dicho tiempo, se comprende fácilmente que se presente a nuestra nación como la defensora más decidida del catolicismo. Frente a las convulsiones que produjeron entre los pueblos católicos de Europa, por un lado, las persistentes acometidas de las fuerzas del islam, y, por otro, los diversos movimientos protestantes, España defendió constantemente y por todos los medios posibles, incluso con las armas, la fe católica. Felipe II, que fue quien mejor encarnó este espíritu, tuvo como último de sus ideales dominar con su Armada, en Inglaterra, a los que habían apostatado de la Iglesia. Con semejantes expresiones enjuician los historiadores, tanto católicos como protestantes, la actuación de Felipe II y de sus sucesores en defensa de la Iglesia católica. La única diferencia consiste en que unos suponen que Felipe II y sus sucesores defendían en todas partes la fe cristiana porque de este modo defendían al mismo tiempo sus propios intereses; mientras que otros opinan que los monarcas españoles ponían la fe católica por encima de éstos.

En su defensa de la fe católica, nuestros reyes se proponían juntamente defender sus propios intereses. Mas no puede negarse que, en toda su actuación frente a los enemigos de la fe católica les guiaba el sincero deseo de defenderla por frente a todos los intereses temporales. De hecho unieron tan íntimamente su propio reino con el catolicismo, que llegaron a considerarlos como una misma cosa, por lo cual defendían con todas sus fuerzas y con todo el poder de sus ejércitos los intereses de sus Estados con la más íntima convicción de que defendían con ello la fe católica. Al identificar su causa con la de la Iglesia los reyes prestaron servicios muy importantes a la renovación católica; pero, a veces, trataron abusivamente de someter a la Iglesia, y aun a los papas, a su propio interés. Al reconocer y estimar el gran bien que hicieron al catolicismo con su defensa incondicional, debemos lamentar el

daño que le inferían como consecuencia del Real Patronato, que, a semejanza del que poseían otros Estados católicos, comprendía una serie de privilegios de la Corona española a cambio de los servicios que prestaba a la Iglesia. Todos estos privilegios comunicaban a los reyes un influjo extraordinario en los eclesiásticos, del que muchas veces abusaban. Fueron célebres sobre esta tendencia regalista de Felipe II sus contiendas con san Pío V y Sixto V por diversos motivos.

Felipe II se preocupó más de los problemas religiosos internacionales que de los específicamente españoles por herencia de su padre, por deber de conciencia y por compromiso ante el papa y ante las naciones católicas que se lo exigían. Aquel rey que aborrecía instintivamente las guerras, se pasó toda la vida en guerra, aunque sin ir personalmente al campo de combate ni siquiera en San Quintín, donde estuvo presenciando la batalla.

Se ha dicho que en su reinado se inició la decadencia española. Pero la decadencia de una nación nunca es achacable a un hombre solo, por grandes que sean sus desaciertos. Si los miembros están fundamentalmente sanos, no tardan en recobrar su vitalidad y pujanza. Y de todos modos nadie dirá que en el campo religioso, teológico, literario, artístico, legislativo y colonizador la España de Felipe II presentaba señales de decadencia. Si los españoles que vinieron tras él no supieron crear ciencia, ni dar vida a la industria, ni activar el comercio; si, despreciadores del trabajo manual, se entregaron a la holganza, al necio pundonor, al formalismo vacío, al parasitismo social, a la picaresca, a las beaterías carentes de sólida moral y aun de fundamento teológico, eso no fue culpa del Rey Prudente.

Aunque tradicionalmente Felipe II se ve como uno de los reyes españoles más católicos, los historiadores siempre han sido conscientes de que su catolicismo era de una naturaleza muy especial. Su política religiosa en España tenía que considerar la existencia de una minoría religiosa muy grande, el islam de los llamados moriscos cristianizados; ningún otro mandatario cristiano en Europa tenía este problema. El control real sobre la Iglesia española era casi total, pues la Corona:

- prohibía que los decretos papales entraran en España;
- controlaba en Castilla la mayor parte de los ingresos de la Iglesia;
- y tenía un poder ilimitado sobre la Inquisición.

Estas circunstancias provocaron grandes desacuerdos entre Felipe y el papado.

También se ha dicho que Felipe detestaba a los protestantes, sin embargo hay que aclarar las cosas para desmentir tópicos, pues

durante su visita a Europa en 1548-1551, Felipe II pasó bastante más de un año en Alemania, y aprendió a vivir pacíficamente con los protestantes. La firme política de su padre se basaba en una inevitable convivencia con los luteranos y durante sus otros viajes fuera de la Península, mantuvo su contacto pacífico con los protestantes. Felipe, al igual que su padre, no aprobaba a los luteranos y los veía con mucha razón, sobre todo después del estallido de las guerras civiles en Francia, como una seria amenaza a la estabilidad política. Pero no era un odiador fanático de los protestantes. Sin embargo, la muy equivocada imagen que presentan, tanto la historiografía de la Leyenda Negra como algunos historiadores españoles, es la de un rey que detestaba a los herejes.

San Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús

... pues sois soldados suyos con especial título y sueldo en esta Compañía... ¡Oh, cuánto es mal soldado a quien no bastan tales sueldos para hacerle trabajar por la honra de tal príncipe!

SAN IGNACIO DE LOYOLA

A mediados del siglo XVI habían surgido la Compañía de Jesús, los teatinos, y más tarde en 1617, los escolapios, que eran un nuevo tipo de órdenes religiosas. En particular, la Compañía de Jesús se estructuró conforme a unas *Constituciones* escritas por san Ignacio de Loyola, que apartaban todas las dignidades y prelaturas de sus miembros, es decir el poder, la responsabilidad, los honores y las riquezas que frecuentemente hasta entonces acompañaban a quienes eran obispos y cardenales.

El fundador, séptimo y último hijo del señor de Loyola, pertenecía a una familia de Azpeitia que había servido por varios siglos con honor a sucesivos reyes de Castilla y Aragón y se había distinguido en la guerra contra los moros. Su afición por las armas no fue por oficio, como él mismo declaró, sino consecuencia del espíritu de conquista y de lucha general de la sociedad caballeresca de su tiempo, en la que las armas revelaban la pertenencia a los niveles más altos. Tras pasar diversas peripecias, marchó a Manresa, donde vivió en una cueva entre ayunos, penitencias y oraciones. De allí saldría llevando escritos los que después serían los *Ejercicios espirituales*. Estuvo en Jerusalén y en Roma y decidió estudiar teología, pues se le acusó de alumbrado, ya que la Inquisición sospechaba de personas como él, que faltos de estudios teológicos profesaban estar al servicio de Dios. Eran los tiempos

en que Lutero y Calvino habían dividido a Europa con un cisma. Pasó por Alcalá y Salamanca y en ambas ciudades tuvo encuentros con la Inquisición. Después marchó a la Universidad de París cuando ya tenía 37 años y, terminados los estudios, se trasladó a Roma, donde se reunió con sus compañeros de estudios en París, Diego Laínez, Francisco Javier, y Francisco de Borgia.

La Compañía fue una de las instituciones más beneméritas y eficaces que ha tenido y sigue teniendo la Iglesia Católica. San Ignacio quiso que fuera instrumento de vanguardia del pontificado, pero la inmediata Reforma protestante indujo al papa Paulo III, en 1540, a reorientarla o, mejor, adecuarla al enfrentamiento doctrinal y pastoral que este fenómeno produjo, y la convirtió en instrumento principal de la reforma católica, concretamente de la réplica teológica y evangelizadora al protestantismo. En pocas décadas, los jesuitas no sólo se extendieron por el mundo católico sino que consiguieron reconquistar sociedades enteras para el catolicismo, como Baviera, en Alemania. Con increíble rapidez la Compañía se convirtió en una de las fuerzas religiosas e intelectuales más influyentes y poderosas de Europa, pues creció abriendo casas profesas, noviciados, residencias y colegios en Italia, España, Portugal, Francia, Hungría, Polonia, América y Extremo Oriente, ya en el siglo XVII. Elegido su primer general, Ignacio murió en Roma el 31 de julio de 1556.

Aunque a san Ignacio no se le pudo tachar de alumbrado, la Compañía incorporaría todos los elementos de la época que le interesaban para sus fines y entre ellos podemos encontrar «materiales iluministas». Los jesuitas desarrollaron un papel principal en la Curia Romana desde la segunda mitad del siglo XVI. Ello explica que nacientes congregaciones como los teatinos, primero, y los escolapios, después, fuesen vistos con un cierto recelo porque se parecían demasiado a los jesuitas y algunos pensaban que no valía la pena crear algo semejante a lo que ya existía. Ésta es la razón por la que en pleno siglo XVI se intentó, sin éxito, unir a los teatinos con los jesuitas y, ya entrado el XVII, se planteó lo mismo con las Escuelas Pías. Pero en este caso la fuerza fue mayor porque también era mayor el avance de la nueva congregación, fundada por el español José de Calasanz (1557-1648), quien quiso un instituto que respondiera a la demanda de enseñanza de todo género de gentes y había comenzado por lo tanto por las primeras letras. Pero su propio desarrollo —no sólo el de la congregación, ni únicamente el de los conocimientos de algunos de sus miembros, sino también y sobre todo los de no pocos escolares que se habían formado en sus escuelas— les indujo a ampliar su actividad al campo de los estudios superiores —medios, si se prefie-

re—, los de latinidad, gramática, retórica, humanidades en general y matemáticas. Esto a la vez que, también en Alemania —como los jesuitas— y en Polonia, penetraban entre los protestantes y conseguían un reflujo creciente de conversiones y retorno a la Iglesia católica.

Pero cuando en Roma se fue imponiendo la supremacía de la Congregación del Santo Oficio, caracterizada por su celo doctrinal y disciplinar, tras una acusación de heterodoxia, algunos jesuitas y autoridades de la curia romana intentaron que los escolapios quedaran reducidos a congregación de votos simples —sin jurisdicción exenta por tanto, sino que dependiera de cada obispo diocesano— y a ceñir sus actividades forzosamente al ámbito de las primeras letras e impedir a toda costa su desarrollo, o incluso suprimirla y permitir que sus miembros se incorporasen a otras órdenes. Todo esto supuso un largo y complejo proceso entre los años 1640 y 1646 en el que se vio que las acusaciones de los jesuitas contra los escolapios no fueron solamente fruto de una reflexión filosófica y teológica sobre la heterodoxia que podía haber en el tomismo, sino que intervinieron también otros factores —como suele ocurrir en los hechos humanos— como inquietudes personales, insatisfacciones, rencillas y celos de los mismos eclesiásticos.

Religiosidad popular postridentina

El fruto que se hará con la divina gracia en todo este principado (Asturias) se puede esperar grande, porque en poco tiempo que algunos padres han salido son muchas las confesiones generales y mucha la devoción; porque la gente es muy dispuesta para las cosas de Dios y tiene gran necesidad de doctrina.

ANTONIO DE RUEDA, S. J.,
primer rector del colegio de Oviedo

Una de las novedades, entre otras muchas, de la pastoral postridentina fue que las comunidades de religiosos de vida activa apostólica contribuyeron a la cristianización de la población, según los moldes del tiempo y lugar. Destacaron, en particular, diversas órdenes y congregaciones religiosas y en concreto los jesuitas, que después del Concilio de Trento desarrollaron esta tarea por toda España según los esquemas propios de la espiritualidad barroca, que insistía en los
— sacramentos,

- predicación,
- misiones populares,
- consejo espiritual,
- reconciliación de enemigos,
- «conversión de herejes»,
- reforma de vida, etc.,

y siempre bajo el prisma del Concilio de Trento, que fijó como líneas maestras de la pastoral la predicación y los sacramentos, sobre todo la eucaristía y la confesión, con devociones orientadas a renovar la vida cristiana, marcando las características católicas en contraste con las protestantes.

La confesión y la eucaristía fueron los sacramentos más administrados por los religiosos, al entrar en la jurisdicción de los párrocos sólo cuando los fieles los recibían en cumplimiento de la obligación anual impuesta por el cuarto Concilio Lateranense, que estipulaba que habían de recibirla de los párrocos o sus delegados durante el tiempo de Pascua. Como respuestas a los protestantes, la reforma tridentina de la liturgia realzó la misa, comenzando con las ediciones del *Breviario* y el *Misal* por Pío V (1568 y 1570), la uniformidad y fijación de la liturgia, vigilada por la Congregación de Ritos, y la comunión frecuente auspiciada posteriormente por los decretos de san Pío X, a principios del siglo xx. En general la renovación litúrgica tendía a acercar el altar al pueblo, y a promover la comunión frecuente. Después de Trento se introdujeron prácticas nuevas de veneración y custodia de la forma consagrada, como los tabernáculos, que se generalizaron en los altares, y la liturgia, especialmente la eucarística, fue el gran medio de educación ascético-espiritual del pueblo cristiano, constituyendo una catequesis permanente y cíclica, según el ritmo del año litúrgico. Fue una celebración con múltiples aspectos escénicos que contribuyeron a conmover la afectividad de los fieles: la predicación, cuando la había, que en la época del barroco solía ser muy efectista; los múltiples elementos plásticos de la misma liturgia, como

- los ornamentos adornados con vistosos bordados y estampados,
- los gestos y ritos,
- la iluminación de las velas y lámparas, de aceite,
- el perfume del incienso,
- la vistosidad y aroma de las flores,
- la melodía del canto litúrgico,
- e incluso el uso del latín, incomprendible para el pueblo llano a quien resultaría algo esotérico.

No hay que olvidar el mismo escenario donde se «representa-

ba» esta liturgia: retablo y templo, que, además, estaban artísticamente contruidos en uno de los estilos más plásticos de la historia, y de moda en este tiempo: el barroco.

Hasta la reforma de Pío XII, a mediados del siglo xx, existían las siguientes fiestas en los días de los santos, de mayor a menor categoría:

- doble de primera clase,
- doble de segunda clase,
- doble mayor,
- doble,
- semidoble, y
- simple.

En los días de categoría semidoble y simple se podían decir también misas votivas o cotidianas de difuntos. Algunas fiestas dobles de primera clase solían tener octava, otras dobles de segunda clase tenían octava simple, que era sólo el octavo día. Los días entre semana se celebraba la misa del tiempo correspondiente, especialmente en adviento, cuaresma y pascua. Fuera de estos tiempos, en la misa diaria, o misa de feria, se celebraba la del domingo antecedente, si no había una misa propia, por ejemplo, de un santo particular.

La reforma tridentina contribuyó a propagar la práctica frecuente de la confesión, especialmente la que abarcaba toda la vida, llamada «confesión general», para obtener la reconciliación y también como medio de revisión y reforma de vida, que fue uno de los objetivos pastorales del Concilio de Trento. El talante de los confesores debía ser tal que mostrara el aspecto paternal de Dios y su perdón, consolando y animando al penitente, por lo que, de hecho, la confesión se convertía en ayuda y acompañamiento espirituales. De hecho, muchos religiosos consiguieron fama de buenos confesores, especialmente de casos rebeldes.

La predicación se realizaba a través de la homilía o explicación de los textos de la misa, la plática o conferencia sobre temas pastorales, y el sermón, el más solemne y litúrgico de todos, que se pronunciaba desde el púlpito y con ornamentos litúrgicos. Aunque tuvo una larga tradición en la Iglesia, fue a partir del siglo xvi cuando se redescubrió el arte de la oratoria sagrada y se concibió la predicación como medio habitual de formación permanente del cristiano, por lo que fue objeto de legislación por Trento y los diversos sínodos que le siguieron. El sermón ha sido estudiado desde el punto de vista filológico, como un género literario; también hay recopilaciones de sermones y manuales antiguos y modernos sobre predicación, pero falta una profunda reflexión desde el punto de vista sociológico, a pesar del abundante material de ca-

lidad que espera ser analizado. En la Edad Moderna, la predicación fue casi la única forma de instrucción religiosa del pueblo cristiano. El Concilio cuarto de Letrán estableció que ningún clérigo, regular o secular, pudiera predicar sin ser antes examinado por su obispo en edad, conducta, ciencia y prudencia. Trento estableció la predicación dominical y diaria durante la cuaresma y adviento. Fue un apostolado en el que pronto destacaron los religiosos por su oratoria efectista y sugestiva que movía al cambio de costumbres de los oyentes, al practicar una predicación distinta de la escolástica (especulativa y seca) y más humanista (que moviera las emociones), al gusto de Erasmo.

La explicación de la doctrina cristiana fue otro de los ministerios de apostolado habituales, utilizando como método pedagógico la memorización, y fue un elemento indispensable en las misiones populares. Los contenidos mínimos que se trataban eran los artículos de la fe, los sacramentos, los mandamientos, las obras de misericordia y las oraciones.

Un modo eficaz de difundir las virtudes cristianas fue promover la devoción a los santos, a quienes se propuso como modelos a imitar, sobre todo a los santos patronos y protectores de pueblos y ciudades, y se instauraron devociones impulsadas por la reforma tridentina, sobre todo a santos más actuales, dedicándoles una fiesta con más o menos solemnidad, que podía incluir diversos tipos como misa rezada o cantada, con sermón, con el Santísimo manifiesto, velas, decoración del templo, música, repiques, etc., según dispusiera el fundador de esa memoria. La devoción popular de origen medieval que en el barroco tomó gran auge fue la del Corpus Christi.

Desde el siglo XVI la formación doctrinal del pueblo cristiano estuvo confiada a dos pequeños grandes libros que pueden calificarse de tales: los catecismos de Astete y Ripalda, vigentes en España y su Imperio, de México a Filipinas, durante cuatro siglos. Se cuentan del siglo XVI nada menos que 111 catecismos distintos (sin contar las reediciones), o sea, más de uno por año, y de ellos tan sólo estos dos, los de Astete y Ripalda, son los que han perdurado ininterrumpidamente (se dice del primero que con más de 1000 ediciones). El Astete sobre todo en la mitad norte de España, y el Ripalda en la del sur. No es casual que los dos catecismos de más éxito apostólico nacieran en la Compañía de Jesús, pues además del amor de san Ignacio por la enseñanza de la doctrina cristiana a niños y a rudos, y de mandarlo a los padres Salmerón y Laínez mientras asistían al Concilio de Trento, lo impuso en los votos a todos los profesos de la Compañía; y así sigue en el día de hoy. Así no tiene que extrañar que, fundada la Com-

pañía en 1540, ya en 1542 escribiera un catecismo san Francisco Javier en Goa, y que los dos doctores de la Iglesia de la Compañía, san Pedro Canisio y san Roberto Belarmino, publicaran cada uno tres catecismos. El primero, Canisio, fue jesuita en vida de san Ignacio, y lo mismo se ha de decir de los padres Ripalda y Astete, que ingresaron en 1551 y 1555, respectivamente.

VI. DECADENCIA (siglo xvii)

Síntesis del período

Durante el reinado de Felipe III (1598-1621) comenzó la decadencia política y económica de España, si bien conservó todavía y durante algún tiempo una cierta primacía espiritual y cultural, que fue perdiendo desde la segunda mitad del siglo xvii. Hasta entonces puede decirse que llegó el Siglo de Oro, en el cual siguió manifestándose el espíritu de la Reforma católica en:

- la aplicación de los decretos tridentinos,
- la renovación del episcopado con prelados austeros y piadosos,
- el mantenimiento de la hegemonía católica, y
- la continuidad de la política eclesiástica anterior en líneas generales.

Sin embargo, hacia mediados de siglo la decadencia política se manifestó en algunos hechos muy significativos como:

- la batalla de Rocroi, en 1643, que fue la primera gran derrota de los Tercios españoles;
- el tratado de Westfalia de 1648, que consagró el fracaso de la política religiosa de España en Europa;
- el tratado de los Pirineos de 1659, que le quitó definitivamente a España su hegemonía política,
- y la independencia de Portugal de la Corona española en 1688.

La causa fundamental de esta decadencia fue el evidente idealismo religioso de la política española al considerar la defensa del catolicismo como la finalidad suprema del Estado, que tuvo como paladines a unos reyes inferiores en calidad y prestigio a Carlos V y a Felipe II. Quizá por estas razones, el siglo xvii ha sido preterido por los historiadores hasta tiempos muy recientes. No cabe duda del contraste existente entre la recia y sobria reli-

giosidad del Siglo de Oro y el desprestigio de muchas manifestaciones barrocas de la piedad popular.

A pesar del regalismo y de algunas exageraciones en la defensa de sus derechos más o menos abusivos, España y los monarcas españoles fueron hasta 1648 los defensores del catolicismo, y de ellos podemos afirmar, como de Carlos V y Felipe II, que, aun desangrándose, siguieron defendiendo a la Iglesia católica en todas partes, como lo demostraron en la guerra de los Treinta Años. Ésta no fue sólo un gran conflicto de carácter nacionalista en el que estuvieron implicadas todas las naciones de Europa, sino que tuvo también serias consecuencias para la vida religiosa del continente, ya que el Imperio trató de restaurar el catolicismo frente a la hostilidad de los Estados protestantes, quienes, al exaltar el empuje nacionalista, encontraron motivos valiosos para combatir a la Iglesia y al imperio, en cuanto elementos de agregación unitaria. Después de dicha guerra, los Estados protestantes victoriosos pudieron extender su influjo quitándole otros territorios a la Iglesia de Roma. España luchó hasta el último momento por la fe y por la Iglesia, aunque sufrió las consecuencias inmediatas de la guerra, con la pérdida de su influjo político, aunque todavía seguía siendo una potencia mundial con la cual la Santa Sede había de contar por sus posesiones en Europa y en el Nuevo Mundo. En la paz de Westfalia, Francia firmó por separado con Austria y dejó a España sola en los campos de batalla, mientras que el tratado de paz de los Pirineos dio la hegemonía de Europa a Francia. El papa Inocencio X (1644-1655), junto con España y otros príncipes católicos, protestó contra los artículos del tratado de Westfalia contrarios a la Iglesia. En 1688 España reconocía la independencia de Portugal, otro signo evidente de la pérdida de poder internacional. En este contexto histórico nuevo hay que situar las repercusiones de los principios absolutistas y galicanos reinantes en Francia, aunque en España revistieron modalidades típicas.

Durante los reinados de Felipe IV (1621-1665) y Carlos II (1665-1700), predominó la idea de los privilegios reales que la Santa Sede había concedido a los reyes de España en recompensa de los servicios prestados a la Iglesia. Los conflictos de estos reyes, o mejor dicho, de sus validos, con la Santa Sede, llegaron a ser abusos en la extensión y centralización del Patronato regio y de la Inquisición española. En el último período del reinado de los Austrias, algunos juristas defendieron avanzadas ideas regalistas y tras la llegada de los Borbones, al comenzar el siglo XVIII, el absolutismo francés de Luis XIV y sus ideas regalistas adquirieron ciertos caracteres heterodoxos, que culminaron en tiempo de Car-

los III y Carlos IV en España, como punto final de un largo proceso iniciado en la concesión de varias de las regalías eclesiásticas durante los siglos XIV y XV, necesariamente impuestas en algunos casos debido al desorden producido por el período de Aviñón y el cisma de Occidente. La política de los Reyes Católicos, de Carlos V y de Felipe II tendió al centralismo nacional y a un cierto regalismo, provocada por una cierta aversión a la corrupción de la Curia romana, y no por falsos principios. Pero éstos comenzaron a difundirse hasta llegar a los más famosos regalistas prácticos españoles del reinado de Felipe IV, que defendieron estas teorías so pretexto de la desavenencia de aquel monarca con el papa Urbano VIII, muy inclinado a la alianza de Francia. Las tensiones llegaron al cierre de la nunciatura en 1639; pero un año más tarde se firmó la llamada «concordia de Fachinetti», que restringía los usos y privilegios de la nunciatura de Madrid. Aparecieron entonces muchas publicaciones regalistas que exponían todos los supuestos gravámenes de la Santa Sede sobre España:

- los espolios,
- las vacantes,
- las coadjutorías,
- las pensiones sobre beneficios, y
- una serie de quejas contra la nunciatura y los aranceles que exigía la Curia romana.

Desde entonces la magistratura civil fue enemiga de las inmunidades eclesiásticas y quiso ver libre el campo, sin tener que rozar con la eclesiástica en materia jurisdiccional. Con los Borbones, el rey tuvo en sus manos la regalía del patronato con el derecho de presentación, el uso del *exequátur* regio, el del recurso de fuerza y el vicariato regio de Indias. Todos estos privilegios fueron defendidos por una escuela de leguleyos, quienes en tiempo de Carlos III y IV quedaron imbuidos por el espíritu jansenista volteriano y enciclopédico, por lo que el regalismo degeneró en herejía.

Entretanto, los obispos se preocuparon de forma exagerada de cuestiones protocolarias y de prestigio social, si bien es cierto que no faltaron prelados consagrados a la evangelización de sus diócesis, tarea en la que se distinguieron también algunas órdenes religiosas misioneras y docentes, como la congregación de la Misión de san Vicente de Paúl y el Oratorio de san Felipe Neri. En las misiones populares destacaron igualmente algunos jesuitas, como Jerónimo López (†1658) y Tirso González (†1705), que fue general de la Compañía de Jesús desde 1687 e intervino en la polémica teológica sobre el probabilismo en teología moral. La doctrina mística de la venerable María de Jesús de Ágreda (1602-

1665) se extendió de forma extraordinaria, mientras que en la pintura destacaron los temas religiosos de Diego Velázquez (1599-1660), José de Ribera (1588-1659), Francisco Zurbarán (1598-1664) y Bartolomé Murillo (1618-1682). Y en la literatura se llegó al esplendor del Siglo de Oro con autores teatrales como el mercedario Tirso de Molina (1584-1648), que intentó la educación moral del pueblo con obras tan famosas como *El burlador de Sevilla*, y el sacerdote Pedro Calderón de la Barca (1600-1658), con quien el teatro barroco religioso alcanzó su máximo esplendor: *La vida es sueño*, *El gran teatro de mundo* y los *Autos sacramentales* fueron algunas de sus obras más importantes. El jesuita Baltasar Gracián (1601-1658), orador y escritor, intentó educar amplios sectores de la vida privada y pública con agudas observaciones y espíritu crítico.

El siglo xvii fue el de la implantación de los Institutos misioneros en tierras del Continente Americano y el del esfuerzo por afirmar sus establecimientos, aunque no faltaron intentos heroicos para avanzar en la evangelización.

Muchos de los grandes teólogos, moralistas y canonistas nacidos y formados en el siglo xvi desarrollaron su magisterio en las primeras décadas del xvii:

- enfrentándose con los problemas planteados por el protestantismo,
- reafirmando la tradición escolástica frente a las críticas del Renacimiento, y
- volviendo al tomismo y a las grandes obras sistemáticas de la Edad Media.

La cuestión morisca

Paréceme que sus altezas quieren para sí todo el mérito y el premio de esta conversión de las Alpujarras y de lo restante del reyno, según la poca parte que dan de ello a quien debía aver mucha, y quizá aprovecharía más.

HERNANDO DE TALAVERA, arzobispo de Granada

La cuestión morisca es uno de los temas más apasionantes y más estudiados de la historia de España. La bibliografía es inmensa, pero muchos problemas planteados antes, durante e inmediatamente después de la expulsión, siguen todavía abiertos a la investigación y a interpretaciones diversas. La historiografía barroca e ilustrada no se ocupó mucho de ella, sin embargo, en la segun-

da mitad del siglo xix volvió el interés sobre tan debatida cuestión y a las polémicas estériles han seguido los planteamientos críticos que contribuyen a dar una visión serena de uno de los problemas más complejos de la historia española.

El conflicto religioso que plantearon los moriscos en realidad fue un capítulo del largo enfrentamiento entre el islam y el cristianismo. La Iglesia desplegó una gran tarea evangelizadora, pero tuvo implicaciones y responsabilidades ante la expulsión. Para los españoles del siglo xvi, el musulmán, definido como seguidor y practicante del islam, era en esencia un infiel, de la misma forma que para el musulmán el infiel lo era el cristiano, por no seguir el islam. Dado que el cristiano está plenamente convencido de que la ley de Cristo es la única verdadera, concluye que el musulmán sigue una doctrina falsa, quedando implícita la superioridad del cristianismo. Partiendo de estos presupuestos, la Iglesia justificó su oposición al islam y su deber de combatir esta religión y recuperar para el cristianismo a los adeptos a esta fe.

Para llevar a cabo esta misión, tal y como entonces se concebía, era posible utilizar:

- la vía de la conquista para la cristiandad, mediante la fuerza de las armas, de los territorios dominados por el islam, llamada «guerra justa contra el infiel», o
- la vía pacífica, intensificando la acción cristiana en los territorios donde era mayor la presencia de musulmanes, para convencerles de la verdad del cristianismo y animarles a la conversión.

Ambas vías estuvieron a veces unidas, de tal forma que, tras la conquista de un enclave musulmán, no tardaron en acudir sacerdotes y religiosos encargados de predicar el Evangelio en las tierras vecinas a la conquistada para la cristiandad. Esto es precisamente lo que encontramos, de forma generalizada, en el norte de África, en cuya conquista se volcó España desde los años finales del siglo xv y muy especialmente en la primera década del Quinientos, cuando la vida de la Iglesia y de la sociedad civil en los territorios donde vivieron los moriscos estuvo totalmente condicionada por la consistente presencia de musulmanes, pues aunque fue un problema latente desde la Reconquista, se planteó abiertamente a principios del xvi, cuando comenzaron a producirse en algunas ciudades las más graves tensiones sociales. Ya Jaime I, a raíz de las sublevaciones de Al'Azarch de 1247 y 1276, había expulsado algunos moros de sus dominios, pero muchos de ellos permanecieron en los territorios de la corona de Aragón, aferrados a sus tradiciones, sin integrarse en la comunidad cristiana y sin intención de regresar a su país de origen; y, aunque

durante más de dos siglos, desde 1276 hasta 1479, aumentaron los conflictos entre moros y cristianos, fue en tiempos de los Reyes Católicos cuando la cuestión morisca se planteó a nivel nacional con toda su virulencia, pues los monarcas habían pactado en las capitulaciones matrimoniales de Cervera de 1469 el exterminio total de los musulmanes. Pero esta tajante decisión no pudo ser aplicada inmediatamente porque tanto la situación política de Castilla como la guerra contra Portugal aconsejaban la máxima prudencia. Sin embargo, los moriscos, aunque sometidos a los monarcas católicos, soñaban con volver a dominar políticamente la situación del país. Tras la toma de Granada en 1492 y la caída del último reducto árabe, la situación empeoró y pocos años después, entre 1499 y 1501, las revueltas de Las Alpujarras mostraron la gravedad del problema y la necesidad urgente de resolverlo.

El reino de Valencia durante el siglo XVI fue un lugar privilegiado para estudiar las relaciones entre judaizantes, moriscos y cristianos, amplia y representativamente distribuidos por todo el territorio, y asimismo para estudiar la teología y la pastoral subyacentes al fenómeno, y sus repercusiones en la economía, arte, política, etc. En el reino de Valencia, que contaba con uno de los mayores núcleos, con cerca de 125 000 moriscos, la primera manifestación violenta se produjo en 1519 con el levantamiento de las Germanías, provocado por un banal incidente. Durante la peste de aquel año se alteraron las pasiones mal contenidas y el odio al moro se confundió con el odio al noble, de forma que el pueblo bajo y los artesanos, dirigidos por sus gremios, se organizaron militarmente para combatir a los musulmanes y con ellos a los aristócratas que les protegían. La lucha se extendió muy pronto por todo el reino; en ella tomaron parte algunos eclesiásticos y coincidió con la de los comuneros en Castilla, que fue una sublevación de nobles y feudales contra el absolutismo centralizador del emperador Carlos V. La revuelta cesó en 1523 y aunque los cristianos bautizaron por la fuerza a muchos moros, éstos siguieron viviendo como antes, al margen de la religión cristiana, incluso después del edicto real de 1525 que les obligaba, sin distinción alguna, a hacerse cristianos por las buenas o por la fuerza.

La Iglesia se vio obligada a plantearse el problema morisco después de estos violentos sucesos y de la mencionada normativa general que amenazaba con la expulsión a los moros que no se bautizasen. Muchos de ellos, para continuar en sus tierras y actividades, se sometieron a las prescripciones del monarca y empezaron así las conversiones en masa, hasta el extremo de que fray Antonio de Guevara declaró haber bautizado 27 000 casas de

moros en el reino de Valencia. Sin embargo, los conversos nunca fueron sinceros, pues muy pronto volvieron a los ritos musulmanes que siempre habían practicado. Incluso muchas mezquitas, transformadas en iglesias, volvieron a ser mezquitas donde, según los cristianos, «se blasfemaba impunemente el nombre de Cristo y su honor». Esta situación agravó ulteriormente el ya complejo problema morisco, que se agudizó durante los años sucesivos y obligó a la Inquisición a intervenir persiguiendo las llamadas «creencias de moros», es decir, el conjunto de ceremonias y prácticas religiosas establecidas por el Corán.

El problema era no sólo religioso sino también cultural, porque en la vida diaria y en las costumbres los moriscos se distinguían de los cristianos viejos por las comidas, ayunos, supersticiones, vestidos, lengua, etc. Al desaparecer las mezquitas quedaron desplazados los alfaqués e incluso los cementerios tuvieron que ser modificados. Y todo esto creó serias dificultades a la evangelización. Además, los conversos no quedaban socialmente equiparados a los cristianos viejos con respecto a rentas y tributos, sino que los señores les gravaron con mayores cargas económicas provocando una reacción hostil hacia la religión de sus dominadores y explotadores.

Tampoco los nobles y burgueses colaboraron con la Iglesia en la evangelización, porque temían las modificaciones que ésta podría provocar en el comportamiento social de los conversos, si tomaban conciencia de su nueva condición y exigían mejoras laborales y económicas, que no estaban dispuestos a concederles. Los obispos hallaron también dificultades entre el clero, pues muchos sacerdotes se resistieron a ocupar las parroquias creadas en lugares moriscos o las aceptaron a la fuerza y a disgusto, y, en otros casos, atendieron varios lugares a la vez en un ambiente generalmente hostil.

La situación era cada vez más confusa por la contradicción existente entre la conversión aparente de los moriscos y la pervivencia real de las prácticas musulmanas, lo cual era además intolerable para la política religiosa de la España imperial. El problema se agravó a medida que avanzó el siglo por el posible peligro de contactos entre los moriscos del litoral y los piratas berberiscos que acechaban las costas mediterráneas y se creó un estado de tensión social y de miedo a los moriscos.

Campañas de evangelización

Por cuanto al recibir el bautismo estaban en su juicio natural y no beodos ni locos, y quisieron de su voluntad recibirle.

ERARDO DE LA MARCA

Para evangelizar a los moriscos fueron relativamente numerosos los eclesiásticos que, desde el siglo IX al XVIII, se dedicaron a los estudios árabes, llevados por necesidades o intereses religiosos diversos y con las facilidades que el estado eclesiástico y su capacidad cultural para los estudios suponían.

Después de la conquista cristiana de Toledo (1085), los primeros obispos de esta sede, fomentaron los estudios árabes y las traducciones, y hasta se dedicaron personalmente a la historia árabe, como Rodrigo Jiménez de Rada, en el siglo XIII, a partir del cual, franciscanos y dominicos dedicaron a algunos miembros de sus respectivas órdenes al estudio del árabe, para misionar a los musulmanes de los reinos cristianos de la Península (mudéjares) o a los de ultramar. Esta necesidad catequética se hizo más perentoria cuando en el siglo XVI hubo que instruir en la doctrina cristiana a los musulmanes obligados a hacerse cristianos (los moriscos). Esta labor catequizadora en árabe fue fomentada por algunos obispos, como el de Jaén, san Pedro Pascual (1225-1330), que había aprendido el árabe desde su infancia en Valencia y escribió varias obras para difundir la fe entre los moros; entre ellas el *Libro de leyendas religiosas*, basadas en tradiciones bíblicas y populares; el *Libro de Gamaliel*, sobre la pasión y muerte de Cristo; la *Biblia pequeña*, que es una apología del cristianismo contra los judíos; la *Historia e impugnación de la secta de Mahoma en defensa de la ley evangélica de Cristo*, y otros escritos menores en los que explicó el padrenuestro, los diez mandamientos y el credo. En estas obras demostró su buen conocimiento no sólo de las lenguas vivas de Europa —en especial el valenciano—, sino también del árabe, hebreo y arameo. Su refutación de los errores musulmanes provocó las iras de los alfaquies e incluso del pueblo, que el rey moro no consiguió aplacar y acabó decapitándole.

También los obispos de Granada, Jaén, Valencia y Segorbe se consagraron a la evangelización de los moriscos en el siglo XVI, y en el XVII, después de la expulsión, se siguió estudiando el islam para controversias y polémicas de toda clase, hechas evidente-

mente a distancia, mientras que en el XVIII encontramos eclesiásticos que estudian el árabe para las misiones en Tierra Santa o Marruecos.

A los obispos les preocupó más la conversión sincera de estas gentes que los problemas políticos, económicos y sociales que pudieran plantear con su presencia. Erardo de la Marca (†1537), aunque ausente de la archidiócesis valentina, fue el primero que intervino directamente en la cuestión morisca declarando que los que habían sido obligados por los agermanados a recibir el bautismo debían ser considerados verdaderos cristianos. Sin embargo, era necesario organizar una acción pastoral más incisiva, ya que el arreglo parroquial dispuesto por este arzobispo entre 1534 y 1536 resultó insuficiente, aunque fue un paso significativo, pues nadie, hasta ese momento, se había planteado el problema desde la vertiente religiosa.

Les instructions e ordinations per als novament convertits del Regne de Valencia, dadas por el arzobispo Jorge de Austria (1538-1544), fueron el primer catecismo misionero de la diócesis valentina y el primer intento serio de propagación de la fe entre los infieles. A pesar del aparente rigor de estas instrucciones, el arzobispo aconsejó en todo momento moderación y comprensión en la evangelización.

Nuevas iniciativas pastorales

Agora scrivo la presente para supplicar a Vuestra Magestad se acuerde destos moriscos que están del todo perdidos, sin orden ni concierto, como ovejas sin pastor y tan moros como antes que recibiesen el bautismo. Y la causa es no haver acá facultad para poderlos corregir y reprimir de las ceremonias y ritos moriscos que públicamente hacen, sin temor ni recelo de ser castigados.

SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA a Carlos V

Santo Tomás de Villanueva (1486-1555) intensificó la evangelización de los moriscos, si bien el problema comenzó a politizarse a partir de 1550 debido al recrudecimiento de la piratería mediterránea. El mismo arzobispo llegó a proponer al rey en 1551 que los moriscos fuesen sometidos a la Inquisición, habida cuenta de las graves dificultades que planteaba su conversión y de la falta de sinceridad de los conversos. Además, comenzaba a ser obsesiva la idea de una conspiración morisca para apoderarse del reino

y, aunque algunos cristianos exageraban el peligro, estas amenazas para los moros exaltados eran algo más que una simple ilusión. Se les acusaba también de relaciones con los franceses, enfrentados entonces con los españoles, aunque este punto sigue siendo oscuro. Lo cierto es que la cuestión morisca era cada vez más grave y preocupante. Por ello, dicho arzobispo creó y dotó nuevas parroquias para los conversos, solicitó el perdón general para todos ellos y que se les quitasen las armas, y proyectó un ambicioso plan de catequesis. Pero pronto se percató de la insuficiencia de estas medidas y de la necesidad de consagrarse con todas las energías y exclusivamente a resolver un problema superior a sus fuerzas, pues dudaba de la eficacia de los métodos de la Inquisición. El santo confesó abiertamente al emperador que todo cuanto había hecho resultaba prácticamente inútil.

No es fácil atribuir responsabilidades sobre esta compleja cuestión. Ciertamente los obispos tomaron iniciativas apropiadas, pero el clero no respondió, quizá por falta de preparación y quizá también por el peligro que entrañaba el contacto frecuente con gentes recelosas y conspiradoras, que no ocultaban su aversión a los cristianos. Sin embargo no faltó el ejemplo elocuente de los jesuitas, que se dedicaron de lleno a la conversión, y lo mismo hicieron los dominicos y otras órdenes religiosas. Pero la cuestión religiosa siguió igual hasta que Martín de Ayala (1564-1566) reanudó los planes con mayores ambiciones e ideas nuevas y publicó un catecismo de la *Doctrina Cristiana, en lengua áraviga y castellana para la instrucción de los nuevamente convertidos deste Reyno* (1566).

Cuando en 1569 llegó a Valencia san Juan de Ribera (1532-1611) los conversos eran cerca de 80 000 en todo el reino. Por ello inició la visita pastoral para conocer directamente el estado de las parroquias y las relaciones entre cristianos viejos y nuevos. Por aquellas fechas la Inquisición reprimía excesos y castigaba severamente a los moriscos, acusados de espionaje. Pero Ribera actuó en todo momento con cautela y una de sus primeras medidas consistió en revisar el arreglo parroquial de 1534, que había sido hecho desde la curia, sin tener en cuenta la geografía diocesana y sin considerar las exigencias reales de las diversas comunidades, y en 1574 decidió hacer un nuevo arreglo parroquial, fundando nuevas rectorías y aumentando sus dotaciones con aprobación real y pontificia. El patriarca personalmente predicó a los moriscos en muchas parroquias y se reunió con ellos durante horas para explicarles las verdades de la fe y discutir sobre cuestiones religiosas. Convencido de la dificultad de la misión, instruyó a los

predicadores para que hablasen con caridad y entereza, y les insistía sobre los medios suaves.

Pero la experiencia demostró que estos métodos pedagógicos tampoco producían los frutos apetecidos, pues no era suficiente el catecismo infantil sino que se necesitaba un manual para los párrocos, de fuerte contenido apologético, con el fin de refutar los errores y defender las verdades fundamentales de la fe ante los doctores y alfaquíes, conocedores de la vida y doctrina de Mahoma. Y por ello, editó en 1599 el *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos moros* (Valencia 1599), que Martín de Ayala había dejado sin publicar.

Tras haber comprometido al clero secular en su empresa, solicitó la cooperación de los religiosos, que participaron de lleno en la tarea de evangelización, sobre todo en las dos últimas décadas del siglo. A la vez que en Valencia proseguía la campaña de evangelización a nivel nacional, a partir de 1580 se acentuó la represión contra los moriscos, justificada por la nueva política exterior de Felipe II, complicada con la sucesión a la corona de Portugal y la anexión de este reino, la intervención militar en Francia ante la subida al trono de Enrique IV, la guerra contra Inglaterra y el desastre de la Armada Invencible en 1588 y los continuos ataques de piratas en los puertos de Cádiz, Vigo y La Coruña. Al mismo tiempo, los inquisidores eran muy pesimistas ante la cuestión morisca y la situación política cambió radicalmente tras la muerte de Felipe II y el comienzo del reinado de su hijo Felipe III en 1598.

Los frutos de la conversión en realidad fueron muy exiguos, aunque se intentó consolidarla fundando un colegio para hijos de conversos. Estas iniciativas pastorales, vigorizadas con el impulso personal y constante de los obispos, no habían dado al finalizar el siglo XVI los resultados apetecidos. En algunos aspectos fue incluso decepcionante, si se considera que la evangelización más directa e intensa había empezado un siglo antes. Los moriscos permanecían en su gran mayoría en las mismas posiciones, sin abandonar ideas o prácticas islámicas, ofreciendo resistencia a la integración con la población cristiana y provocando la desconfianza y el recelo de sacerdotes y predicadores, algunos de ellos de gran prestigio y reconocida preparación.

«Heroica resolución del Gran Filipo Tercero»

Que los moriscos de quince a sesenta años se condenasen a galeras y sus haciendas fueran confiscadas; que los mayores de sesenta y las mujeres se enviasen a Berbería; que los niños se quedaran en los seminarios.

Decreto de expulsión de los moriscos,
30 de enero de 1608

La acción pastoral de la Iglesia en esta campaña evangelizadora sin precedentes fue un fracaso y a él contribuyeron, además de la fidelidad de los moriscos a sus creencias tantas veces puesta de relieve, una serie de factores y circunstancias que se pueden resumir en:

- reticencia e incluso oposición de los señores y alta burguesía,
- crisis económica y empobrecimiento social a lo largo del siglo,
- algunos excesos cometidos por la Inquisición,
- falta de párrocos e iglesias adecuadas a pesar de los enormes esfuerzos financieros realizados por el patriarca,
- politización del problema,
- crecientes odio y desprecio de los cristianos viejos hacia los conversos, y
- otras deficiencias en la atención espiritual de los moriscos, pese a la buena voluntad de muchos eclesiásticos.

Aunque el patriarca Ribera se percataba de la gravedad de la situación y de la necesidad de buscarle una adecuada solución política, no cejó en su empeño apostólico, revitalizando la evangelización con las iniciativas ya conocidas y con otras intervenciones tendentes a frenar las violencias contra los moriscos cuando fueron más duramente reprimidos acusados de connivencia con los piratas que atacaban las costas, y sugirió la oportunidad de esparcirlos por Castilla para garantizar la seguridad del litoral. La excitación de pasiones había llegado a tal extremo que no sabemos si el gobierno incitaba a los moriscos o éstos provocaban con su conducta represiones tan duras. El patriarca Ribera aconsejó siempre que se adoptasen medidas suaves y conciliadoras, aunque el tiempo había demostrado que la condescendencia había contribuido a prolongar el fracaso, pero, a pesar de todo, decidió seguir la evangelización enviando sacerdotes ejemplares para hacer un último intento, aunque estaba ya convencido de la inutilidad de cualquier intervención. Un año más tarde, el 30 de

enero de 1608, el mismo Consejo decretó la expulsión, impulsado no sólo por motivos religiosos, es decir para consolidar la unidad religiosa nacional, sino también y sobre todo para acabar con el estado de inseguridad y continuas amenazas de invasión en la que podían participar los musulmanes de Turquía, Marruecos y Fez, unidos a los ejércitos de Francia e Inglaterra, y para conseguir a la vez la unidad política que los Reyes Católicos no habían podido coronar.

La expulsión no había sido decidida hasta entonces por una razón fundamentalmente económica con implicaciones sociales: la situación de los señores, que con el extrañamiento de los moriscos verían mermados sus intereses. Por ello el Consejo de Estado, tras decidir la salida de los moriscos, sugirió a Felipe III que los bienes de los expulsados fuesen entregados a dichos señores para compensarles con creces las pérdidas que sufrirían con la salida de sus vasallos.

El acuerdo del Consejo de Estado no se hizo público y nadie conoció su existencia. Tras él, el gobierno decidió convocar una junta en Valencia para reanudar la catequesis en favor de los moriscos e informarse sobre la situación militar del reino. Y en agosto del mismo año 1608 presionó al patriarca Ribera para que, junto con los obispos sufragáneos y teólogos de las tres diócesis del reino, estudiase nuevos métodos de evangelización.

Los historiadores más recientes atribuyen la responsabilidad de la expulsión al duque de Lerma, artífice de la política nacional, por su influjo sobre Felipe III, monarca débil y piadoso. El duque conocía perfectamente la cuestión morisca así como los problemas financieros de la nobleza y las consecuencias que tendría para ellos el extrañamiento. Las concesiones del monarca en favor de los nobles tras la salida de los moriscos les permitió aumentar sus propiedades y establecer un nuevo régimen señorial sin dificultad alguna. Dos hechos, pues, fueron decisivos a la hora de decretar la expulsión:

- la importancia numérica de los moriscos valencianos, que dejaron extensas propiedades
- y la vinculación de los principales responsables de tan radical medida con la nobleza y los intereses económicos valencianos.

La expulsión, decretada el 4 de abril de 1609, fue aplicada inmediatamente en Valencia y después en el resto de España. Cervantes calificó la expulsión de los moriscos de «Heroica resolución del Gran Filipo Tercero». Sobre el número de los expulsos las cifras no concuerdan. El patriarca Ribera declaró que del reino de

Valencia habían salido 130 000, mientras que las cifras de embarque sólo llegan a 124 022, y en un documento capitular de mediados del siglo XVIII se llega a hablar de 150 000. Hoy los historiadores aceptan los cálculos más rigurosos de Lapeyre, según el cual el número de moriscos expulsados de España fue el siguiente:

Valencia	117 464
Aragón	60 818
Cataluña	3 716
Castilla y Extremadura	44 625
Murcia	13 552
Andalucía occidental	29 939
Granada	2 026
TOTAL	272 140

En ninguna diócesis de España, como en Valencia, se desplegó un programa pastoral tan vasto y complejo en favor de los moriscos. Se fundaron parroquias sólo para ellos sin olvidar las de la población mixta. Se prepararon párrocos y misioneros y los arzobispos, durante ochenta años, dedicaron la mayor atención a las campañas de evangelización, sin conseguir la tan esperada conversión. San Juan de Ribera, que se mostró siempre tolerante con los moriscos, llegó a pensar en su posible y multitudinaria conversión. Pero no debemos olvidar que los moriscos hicieron gala, en general, de una probada constancia y fuerte resistencia religiosa en sus creencias musulmanas, por convicción personal y como elemento de identificación comunitaria, que hacía muy difícil el objetivo de la homogeneización espiritual.

Por lo que se refiere a las consecuencias de la expulsión, la mayoría de la historiografía la relaciona con una catástrofe económica, pero no faltan autores que demuestran que la expulsión fue positiva porque impulsó un movimiento repoblador que sentó las bases del crecimiento agrario del siglo posterior.

Espiritualidad barroca

Por lo que a Vuestra Magestad estimo y amo, le quiero declarar que, por sola bondad de Dios, me hallo libre de conciencia y voluntad en las materias espirituales, aunque no sin temor de si he errado como mujer igno-

rante y por haber comenzado el camino de la virtud y señalarse la misericordia de Dios conmigo siendo muy niña.

SOR MARÍA DE JESÚS DE ÁGRED A Felipe IV

En la España de los siglos XVI y XVII hubo muchos santos y proliferaron los centros espirituales e ideológicos de una reforma eclesial, pues, además de los insignes obispos, otros muchos varones y mujeres, preclaros por la santidad de sus vidas y por la ortodoxia de sus doctrinas, ejercieron un influjo decisivo a diversos niveles en la ambiciosa tarea renovadora. Los nombres más ilustres de esta constelación, además de los citados santo Tomás de Villanueva y san Juan de Ribera, fueron el jesuita san Francisco de Borgia, el dominico san Luis Bertrán, los franciscanos san Pascual Bailón y los beatos Nicolás Factor, Francisco Gálvez y Andrés Hibernón, y el mínimo beato Gaspar Bono, así como otros santos nacidos en los territorios de la antigua corona de Aragón, como san José de Calasanz, san Pedro Claver, san Miguel de los Santos y san José Oriol. Y junto a ellos, una larga serie de beatos y venerables.

El comienzo del siglo XVII ofrece un subido interés en lo religioso, político y económico caracterizado por la plenitud del barroco en sus manifestaciones tanto artísticas como religiosas:

- expulsión de los moriscos,
- supervaloración de lo religioso,
- creciente inseguridad política nacional e internacional,
- florecimiento de las órdenes religiosas, en particular los franciscanos, la vida cartujana, el Carmelo descalzo, la Compañía de Jesús,
- así como las escuelas de Cristo,
- la vida parroquial,
- las devociones y el culto popular.

El nuevo estilo tuvo manifestaciones concretas en frecuentes exaltaciones populares por motivos fundamentalmente religiosos y relacionados con la historia local, como, por ejemplo, la beatificación de san Luis Bertrán en 1608, la de santo Tomás de Villanueva en 1619, y su canonización en 1659, el segundo centenario de la canonización de san Vicente Ferrer en 1655, el decreto de Alejandro VII (1655-1667) favorable a la creencia de la Concepción Inmaculada de la Virgen en 1663, las canonizaciones de san Francisco de Borgia y de san Luis Bertrán en 1671 y la de san Pascual Bailón en 1692, sin excluir festejos populares en 1622 por las canonizaciones de san Isidro Labrador y santa Teresa de Jesús, y más tarde, de san Ignacio de Loyola y san Francisco Javier.

Pero, junto a estas demostraciones exteriores de religiosidad barroca aparecieron unas tendencias deformantes de la auténtica espiritualidad cristiana, mezcladas de fanatismo, milagrería y superstición, unidas a un afán por litigar por reales o presuntos derechos, privilegios o preeminencias, con actitudes ridículas, orgullosas y hasta a veces infantiles, que nos obligan a someter a rigurosa crítica la autenticidad y sinceridad de manifestaciones aparentemente religiosas.

La España del siglo XVII vivió en algunos sectores clericales y populares una religiosidad nueva, una piedad difícil de calificar, cuyos inspiradores actuaron siempre ocultamente por temor de la Inquisición. La ideología de los nuevos padres espirituales de aquel tiempo no se puede distinguir con nitidez porque en muchas ocasiones algunas de sus heterodoxias se mezclaron con la ortodoxia tridentina y con el espíritu más genuino de renovación promovido por papas y obispos. Algunas cofradías y devociones, ya florecientes a lo largo del XVI, cobraron nuevo impulso durante la nueva centuria.

Dentro de la Iglesia, a la vez que surgían iniciativas para reactivar la vida cristiana, algunas controversias doctrinales crearon divisiones contrastantes y que fueron resueltas gracias a una prudente mediación de la Jerarquía, en momentos importantes para la vida católica, pues tras la escisión protestante se fue imponiendo la reforma iniciada por el concilio tridentino en la segunda mitad del siglo anterior, y era necesario profundizarla y desarrollarla ulteriormente. Dichas controversias fueron protagonizadas por los fautores de algunas doctrinas que pusieron en peligro la integridad de la fe católica como el:

- jansenismo,
- galicanismo,
- molinismo, y
- quietismo.

Las dos primeras nacieron y se desarrollaron en Francia, aunque ejercieron notable influjo en otros países, mientras que las otras dos fueron más propias de España. El *molinismo* se contrapuso al tomismo en un debate que suscitó gran interés a propósito de las relaciones entre la gracia y el libre albedrío. La defensa de éste fue hecha por el jesuita Luis de Molina (1536-1600) contrastando las teorías de Calvino, mientras que su opositor fue el dominico Domingo Báñez (1528-1604), que basándose en la doctrina de santo Tomás, interpretada personalmente por él, puso de relieve la primacía de la gracia. Esta controversia originó numerosas discusiones en toda la Iglesia y los responsables de las dos corrientes recurrieron varias veces a la Santa Sede para que diri-

miera la polémica. El papa Paulo V (1605-1621) zanjó la cuestión en 1607 declarando que no era necesaria definición alguna, ya que ninguna de las dos opiniones podía considerarse herética, si bien los teólogos fueron invitados a evitar ulteriores controversias. En realidad, ambas doctrinas reconocían, aunque con tonalidades diversas, la importancia tanto de la acción de la gracia divina como de la libertad humana.

El *quietismo*, difundido por Miguel de Molinos (1628-1696), reducía la vida cristiana a un acto de pasividad total en abandono. Ideas fundamentales del molinismo fueron, pues, el desprecio del hombre y la alta estimación de Dios. Hizo Molinos una especie de canto a la «nada», porque la vida, el reposo, la alegría del alma, la unión amorosa y la transformación divina consisten en no desear nada, en no considerar nada, en abismarse en la nada. Sólo de esta forma Dios será todo para el hombre. La felicidad está pues en la nada. La doctrina de Molinos fue muy bien recibida por los protestantes porque condenaba las mortificaciones voluntarias y llevaba a una forma radical de subjetivismo que dejaba a la discreción de cada uno las opciones de los métodos y los medios de vida espiritual. Las exageraciones del quietismo fueron condenadas en 1687 por Inocencio XI (1676-1689), si bien esta doctrina se difundió por otras naciones. Molinos fue un eclesiástico aragonés, inteligente y ambicioso, con afán de protagonismo en el mundo clerical, que gozó de prestigio por su buena formación y por un cierto aire espiritual. Su paso por Valencia puede explicar su doctrina, pues el contacto con los franciscanos descalzos y otros espirituales que pudo conocer en esta ciudad le transmitió la herencia mística, que comenzó en el recogimiento y alcanzó su esplendor en la mística carmelitana. Después marchó a Roma, donde mantuvo relaciones en los ambientes curiales y pudo frecuentar la Escuela de Cristo, establecida en San Lorenzo *in Lucina*, que fue el primer foco de quietismo. Menéndez Pelayo dijo de él «que no fue profeta en su patria ni le conoció nadie hasta que los extraños le levantaron en palmas. Pasaba por director espiritual sapientísimo y por hombre muy arreglado en vida y costumbres, aunque no muy dado a prácticas exteriores de devoción». En 1675 publicó sus dos obras fundamentales, la *Guta espiritual* y el *Breve tratado de la Comunión cotidiana*, que son los textos ideológicos del quietismo condenado por la Iglesia. Esta obras, junto con otras de autores franciscanos como Félix Alamín (1727), Antonio Arbiol (1651-1726) y Juan de Ascargorta (1712) nos permiten descubrir la crisis de los recogidos a finales del siglo XVII. De la *Guta espiritual*, traducida en siete lenguas, se hicieron veinte ediciones en pocos años y Molinos, símbolo del

quietismo, pasó al olvido tras haber sido condenado, suscitando seguidores y adversarios. Los recientes estudios sobre *Los recogidos* (Madrid, 1975), dirigidos por Melquíades Andrés, son una aportación fundamental para situar a Molinos dentro de la tradición hispana.

En el clima espiritual barroco se desarrolló el Oratorio, fundado por san Felipe Neri. Valencia fue la primera fundación española y luego se extendió por Madrid y Cádiz. La nueva congregación difundió la comunión frecuente, logrando frutos abundantes en la reforma del pueblo mediante el culto de la Eucaristía, que ya san Juan de Ribera había fomentado y perpetuado en su Real Capilla de Corpus Christi, y promovió la práctica de la oración mental. A la sombra del Oratorio nacieron la congregación y la Escuela de Cristo, pues el oratoriano Ferruzzo, después obispo de Trivento (Italia), cuando era administrador del hospital de los italianos en Madrid, reunió a un grupo de doce personas, clérigos y laicos, para practicar ejercicios devotos según el espíritu de san Felipe Neri. La Escuela de Cristo recibió la impronta española gracias a la intervención de Juan de Palafox, entonces obispo de Puebla de los Ángeles y después de Osma, que la difundió por España, y pronto se asociaron a ella personajes ilustres del clero y de la sociedad civil.

También se difundió la Esclavitud Mariana, una asociación atribuida a sor Inés de San Pablo, religiosa concepcionista franciscana del convento de Alcalá de Henares, que fomentaba la creencia en la Inmaculada Concepción de María y en su Asunción al cielo en cuerpo y alma. Esta asociación resultó sospechosa porque los presuntos esclavos de María afirmaban no tener voluntad propia por haberla entregado a la Virgen y, para expresar esta renuncia total, se ceñían cuello y brazos con cadenas, y pusieron en circulación estampas, medallas e imágenes donde se les veía en estas actitudes. En 1673 el papa Clemente X (1670-1676) suprimió estas asociaciones en todo el mundo cristiano porque, aunque en un principio habían sido provechosas para fomentar el culto a la Virgen, sin embargo habían llegado a excesos que aconsejaban su desaparición. Por ello fueron prohibidas todas las manifestaciones relacionadas con ellas, aunque no condenadas las prácticas piadosas.

En la espiritualidad del barroco destaca la figura de sor María de Jesús de Ágreda, conocida por su correspondencia epistolar con Felipe IV, que contribuye a clarificar una forma de religiosidad, que llegó a manifestarse en literatos como Quevedo y en pintores religiosos como Zurbarán o Valdés Leal, coetáneos de la monja y partícipes de su mística del «vivir desvivido».

«Se recogieron para servir a Nuestro Señor»

Recoge a los hombres que lo usan, haciéndolos de un corazón y amor; recoge el mismo hombre en sí mismo; recoge los sentimientos del hombre a lo interior; recoge las potencias del alma.

FRANCISCO DE OSUNA

María de Cazalla, hermana de un obispo y una de las más famosas profesas del alumbradismo, decía que se aplicaba esta denominación a los que: «Se recogieron para servir a nuestro Señor e buscaron nuevas maneras de hacerlo.» No acaban de ponerse de acuerdo los autores sobre la difusión por diversos lugares de la Península de las corrientes místicas y espirituales barrocas, y en concreto, las promovidas por los recogidos y alumbrados, que constituyeron un intento autóctono de reforma y de espiritualidad. Hasta hace poco los recogidos eran confundidos con los alumbrados porque tuvieron puntos y tiempos de contacto. Pero estudios recientes documentan que, ya desde 1523, ambos se separaron, porque con las mismas palabras expresaban contenidos opuestos. Fueron llamados *recogidos* quienes practicaban una mística que tuvo varios nombres —como oración de sabiduría y arte de amor— y que en su contenido y vivencia era conocida como *recogimiento*, porque buscaba una interiorización plena de la vida cristiana, de acuerdo con las vías de la oración mental metódica y como reacción frente al formalismo religioso y al cristianismo popular de épocas anteriores. Mientras que los *alumbrados* aparecen ya en pleno siglo XVI como representantes de un espiritualismo puro y descarnado, de la unión inmediata del hombre con Dios. La desvalorización de lo sensible les llevó a exageraciones de toda índole, perseguidas por la Inquisición. Así ocurrió con los alumbrados del reino de Toledo en 1525.

En Valencia existieron brotes de alumbradismo, si bien no fueron ni muy numerosos ni de mucho fuste, según Álvaro Hueriga, que rebate la tesis de Ricardo García Cárcel, para quien en Valencia no hubo alumbrados ni iluminados. Sin embargo, Melquíades Andrés no encuentra manifestaciones claras de quietismo o de prequietismo en esta época en Valencia. No faltan sin embargo otros autores que califican de iluminista la espiritualidad valenciana en el siglo XVII, poniendo de relieve la vinculación del patriarca Rivera con algunos espirituales reformistas y aportando un detallado análisis de la vida en los beaterios y en diversos grupos de

alumbrados valencianos, los cuales trataban de vivir una espiritualidad propia al margen de la normativa tridentina hasta que, después de la muerte del patriarca, acabaría malográndose el clima existente de relativa tolerancia hacia estos grupos espirituales, que gozaron de un notable arraigo popular. Desde entonces comenzó una fuerte ofensiva de control espiritual e ideológico, propias de la reforma católica, contra las tendencias heterodoxas, sobre todo a partir de 1687, en que se condenó el quietismo.

El franciscano salmantino Antonio Sobrino (1556-1622), autor olvidado de la mística española, fue también exponente de relieve de la vía del recogimiento practicada en la provincia descalza de San Juan Bautista, de Valencia, uno de los últimos reductos de esta forma de espiritualidad. Hermano de la carmelita Cecilia del Nacimiento, recibió el influjo de santa Teresa y se abrió a las riquezas de la mística difundida por la doctora de Ávila, que asimiló y difundió con su espiritualidad franciscana. Se preguntan algunos autores si esta inscripción de Sobrino en los recoletos podría estar relacionada con la crisis de la mística del recogimiento en Andalucía y con el abandono de las casas de oración. Publicó el tratado *Vida espiritual y perfección cristiana* (Valencia, 1613), que fue prohibido por la Inquisición y más tarde autorizado, considerado un texto profundo de la mística española porque refutó las proposiciones de los «perfeccionistas», publicadas poco antes por Jerónimo de Gracián en su *Apología*. Tanto en Sobrino como en Gracián y en otros autores de principios del xvii «se encuentran más o menos apuntadas las diversas tendencias de la mística española después de la ascetización oficial de la Compañía de Jesús: la acentuación de lo intelectualista, de lo afectivo, de lo imaginativo y finalmente el peligro de una sistematización en los libros de texto. Además, por entonces se reavivaba una nueva manifestación de espiritualidad, el perfectismo, protagonizado en Flandes por algunos capuchinos, y que encuentra eco también en España. Para Orcibal constituye el enfrentamiento entre la mística teresiana y la renanoflamenca, protagonizada por Ana de Jesús, Tomás de Jesús y Jerónimo de Gracián por un lado, y por varios capuchinos de los Países Bajos por otro», según afirma Melquíades Andrés.

Sobrino, junto con Antonio de Alvarado (¿-1617) se hizo eco de la repercusión de este fenómeno en España, y descubrió nuevas fórmulas para expresar la transformación del alma en Dios, distinguiendo el hecho de la unión mística y la explicación antropológica y teológica de la misma. Partiendo de las tres vías clásicas —purgativa, iluminativa, unitiva—, para Sobrino el acto contemplativo formalmente es obra del entendimiento imperado por la voluntad y ordenado por el amor, e ilustrado con el don sapiencial

en grado intenso. La contemplación pide entendimiento quieto, no impedido. Éste, ilustrado por el don de la sabiduría, contempla las verdades sobrenaturales y divinas en sí mismas, sin discursos ni imágenes de cosas sensibles. La doctrina espiritual de nuestro franciscano estuvo en línea con la de Palma, Osuna, Laredo, Juan de los Ángeles, san Pedro de Alcántara y el beato Nicolás Factor, para quienes en esta sabiduría lo principal es el amor, por lo que se alcanza más amando que especulando. Recogió Sobrino la teoría franciscana sobre el primado de la voluntad y la teología sobre el predominio de la caridad, a la que se ordenan las restantes virtudes morales. La caridad es incluso superior a la fe y a la esperanza, al conocimiento y a la ciencia, porque sólo ella camina hacia Dios sin ordenarse más que a sí misma a amar.

El último de los místicos franciscanos recogidos del xvii fue Antonio Panes, autor de una *Escala mística y estímulo de amor divino* (Valencia, 1675), que no presentaba grandes novedades con respecto a la mística tradicional, pues se inspiraba en los autores clásicos extranjeros —santo Tomás, san Buenaventura, Hugo y Ricardo de San Víctor, Rusbroquio, Herp y Taulero— siguiendo un estilo frecuente en nuestros místicos del xvii, que preferían acudir a estas fuentes en lugar de citar a los autores de su tiempo o poco anteriores a ellos, quizá por miedo a la Inquisición. Según Panes, la mística se alcanza no con la presunción aguda del entendimiento escolástico sino con la simplicidad, la humildad y el afecto piadoso. Los autores actuales consideran la obra de Panes una de las últimas de la mística española de la Edad de Oro. Juan Sanz (1557-1608), carmelita de la observancia, fue otro modelo de espiritualidad recogida y además hombre de letras, aunque se han conservado pocos de sus escritos —apenas algunas cartas y sus *Abecedarios*— que no son tratados de contemplación mística sino expresión de la vía del recogimiento muy similar a los textos de Osuna y de otros místicos. Destacó principalmente como director espiritual de religiosas y, en Valencia, como visitador y reformador de muchos conventos femeninos por encargo de san Juan de Ribera. Es posible incluso que muchos de sus escritos fuesen destruidos por sus mismos hermanos de religión por temor a la Inquisición, si bien su doctrina ascética y sus métodos de oración y mortificación personal fueron los tradicionales. Insistió en el tema de la «nada», predilecto de la contemplación quietista, como condición necesaria para unirse a Dios, hasta confundirse el alma en la esencia divina.

El último exponente de la religiosidad barroca en la línea del recogimiento fue el mercedario almeriense Juan de Falconi (1596-1638), que conoció la doctrina del venerable Juan Sanz. Había es-

tudiado artes en Vizcaya y teología en Salamanca y, tras haber explicado estas disciplinas en la Universidad de Alcalá, renunció al magisterio y se dedicó al apostolado. Resultó sospechoso a la Inquisición por su tendencia alumbradista y él mismo trató de defenderse ante el tribunal en 1629. Pero en 1688, cincuenta años después de su muerte y cuando Molinos acababa de ser condenado en Roma, algunas obras de nuestro mercedario fueron incluidas en el *Índice de libros prohibidos* por la Santa Sede.

La espiritualidad falconiana fue ante todo cristocéntrica, porque Cristo era todo para él, para su vida personal, para sus escritos y para su ministerio apostólico. Insistió Falconi en que el cristiano debe cumplir fielmente la voluntad de Dios, actitud que él llamaba resignación, con un doble aspecto: negativo —abandonar la voluntad— y positivo —demostración en actos concretos de la voluntad divina, siguiendo el ejemplo de Cristo.

Se advierte en estos autores que protagonizaron la piedad barroca un tufillo de prequietismo porque esparcían ideas nuevas que no encajaban con los tradicionales métodos de la mística cristiana, aunque no era posible descubrirlas fácilmente porque iban mezcladas con otras totalmente ortodoxas. La selva bibliográfica de aquellos tiempos manifestó la riqueza y variedad de muy diversas corrientes espirituales, cuyo estudio, fuera de las figuras más importantes, comienza a producirse desde hace algunas décadas tratando de revisar clichés estereotipados de la «persecución fanática e intolerante de una Iglesia que adora a la mística», como ha escrito Tellechea, y de la que Molinos es figura emblemática, porque representa «un modo aragonés de ser hereje; representa la última manifestación de la mística cristiana; es un autor que entronca perfectamente con la tradición hispana, intérprete justo o equivocado de la misma, gran catalizador de corrientes europeas anteriores a él, víctima de una suspicacia antiquietista que fácilmente pasa a ser antimística».

El clero y la peste

La causa total de la desdicha que padecemos en Valencia fueron las sobradas ofensas de Dios en género de deshonestidad y venganza, y la poca reverencia o mucha irreverencia de los Templos sagrados. Quiso Dios que su justicia hiziera abrir los ojos a los que el sufrimiento de tantos años no pudo, para que así los que le avían ofendido, con el açote temporal, unos purgaran su culpa y mejoraran otros su vida; y quantos en lo ve-

nidero leyeren este horrible y tremendo castigo de Dios, ya que no por amor no le sirvan, le sirvan por temor.

FRANCISCO GAVALDÁ,
beneficiado de Valencia, 1651

Durante la segunda mitad del siglo XVII la Iglesia sufrió las vicisitudes políticas y sociales, caracterizadas por la depresión económica, el bandolerismo en algunas regiones y los nuevos enfrentamientos entre señores y vasallos, que se negaban a pagar los tributos. Con respecto al bandolerismo hay que decir que fue un fenómeno social fundamental en la trayectoria social y política del siglo XVII y coincidió con la oposición política, en tanto que la política de afirmación de la monarquía, representada por el virrey, reducía en algunos territorios de la corona de Aragón los derechos y prerrogativas estamentales. Por ejemplo, el bandolerismo valenciano pervivió mientras coincidieron las clases populares y las privilegiadas, pero cuando la monarquía integró a las élites en su nueva estructura, satisfaciendo así sus intereses, se rompió la mencionada asociación.

La actitud del clero ante estos fenómenos sociopolíticos no fue uniforme. Mientras los obispos urgían el cumplimiento de las normas establecidas los párrocos se percataban de las necesidades del pueblo y de sus justas reivindicaciones agrarias. El clero intervino también en favor de los apestados durante la epidemia de peste bubónica, que afectó duramente a la población en 1647. El clero organizó actos religiosos y procesiones por las calles y plazas aprovechando el fervor popular y la reacción de las gentes que veían en la epidemia el castigo de Dios, idea difundida también por la predicación de muchos sacerdotes y religiosos. Pero la participación clerical ante esta grave situación no se limitó a los aspectos puramente religiosos o espirituales, sino que se extendió a otros más concretos e inmediatos como la colaboración con las Juntas de sanidad, en las que intervinieron obispos, canónigos y párrocos. Los sacerdotes, además, atendieron a los apestados material y espiritualmente, curando a los enfermos, administrando sacramentos a los moribundos y colaborando con las enfermerías o morberías. Algunas parroquias invirtieron grandes cantidades para instalar enfermerías para sus feligreses, organizar dispensarios, celebrar entierros y ayudar a viudas y huérfanos. Los religiosos por su parte colaboraron con el clero secular en la visita, ayuda y asistencia a los enfermos.

La gran mortandad provocada por esta epidemia planteó serios problemas de enterramientos, si bien en un principio se usó el habitual, es decir, las parroquias recogían en féretros a los fa-

llecidos y enterraban en las iglesias, dentro de un recinto, a quienes podían pagarlo, mientras que a los pobres se les daba tierra en *fossares*, junto a las mismas parroquias. Pero al intensificarse la epidemia este sistema se demostró insuficiente, porque los recintos de las iglesias se llenaron de tal manera que no fue posible seguir utilizándolos para tumulaciones; además comenzaron a surgir peligros de infecciones. Se prohibieron entonces las sepulturas en los centros urbanos y se habilitaron terrenos fuera de las ciudades adonde llevaron los cadáveres en carros, con acompañamiento de clérigos. Quienes podían ser enterrados en conventos fuera de la ciudad evitaron el destino obligado a los demás ciudadanos de ir al cementerio general. El mal pudo ser vencido gracias a la asistencia sanitaria organizada en lazaretos donde se atendía a los apestados, pues al principio muchos enfermos murieron en sus casas y otros en los hospitales generales, repletos de apestados con peligro evidente de contagio para los otros enfermos. Muchos clérigos murieron víctimas de la caridad y de la asistencia a los enfermos, atacados por el mismo mal. En Valencia fueron cerca de 300 los religiosos fallecidos. Más difícil resulta precisar el número de sacerdotes seculares víctimas de la epidemia, porque quedaron incluidos en los totales de sus respectivas parroquias y solamente poseemos datos relativos a algunas de ellas. Parece ser que cerca del 32 % de los sacerdotes que asistieron a los apestados murieron del mismo mal, tasa reducida si se tiene en cuenta que la mortalidad en Valencia osciló entre el 26 y 33 %. Algunos cálculos sobre los religiosos demuestran que la proporción fue mayor, pues se llegó al 40 % de víctimas. Los legos, al estar en contacto más directo con los enfermos, murieron en número mayor. Y entre las órdenes, los más afectados fueron los capuchinos, porque sus hábitos de lana facilitaban el contagio. La peste provocó una exaltación del fervor religioso, pues fue vista como un flagelo de Dios contra los pecados y vicios de los hombres.

Monarquía y pontificado

Atender a las cosas eclesiásticas llega a ser el negocio mayor y de más cuidado que V.M. tiene en lo interior de sus reinos.

Gran Memorial de GASPAR DE GUZMÁN
a Felipe IV, 1623

Las relaciones de la monarquía española con el pontificado durante el siglo XVII han de ser vistas a la luz de la realidad de am-

bas entidades. El papa dominaba gran parte de Italia como señor temporal y a la vez era cabeza visible de una Iglesia rica y poderosa que despertaba recelos en los otros soberanos. La monarquía española había perdido parte del imperio de Carlos V, al haber quedado dividida su herencia entre la rama española y la austríaca, pero el rey de España seguía siendo el soberano del Nuevo Mundo. Las relaciones entre el papa y el rey fueron siempre de recelo mutuo o recíproco y no sólo por motivos temporales, sino también religiosos, pues los monarcas, movidos por su celo, aparecieron a veces más papistas que el mismo papa y más católicos que Roma. Se entrometieron en cuestiones estrictamente eclesiásticas o espirituales y otras de trasfondo histórico, como la venida de Santiago a España o la aparición de la Virgen en el Pilar de Zaragoza, que en algunos momentos llevaron a crisis en las relaciones entre España y Roma. Durante el pontificado de Urbano VIII (1623-1644) se repitieron tensiones semejantes a las que se habían conocido en el siglo anterior entre el emperador Carlos V y los papas Clemente VII y Paulo IV.

La Iglesia gozó de una larga serie de privilegios en el ámbito temporal, pero, como contrapartida, muy numerosas fueron también las intromisiones del poder estatal en el campo eclesiástico. A diferencia de épocas anteriores, el Estado español no estuvo sometido al sacerdocio en el Antiguo Régimen, y bastó que unos reyes o ministros menos complacientes, sobre todo en el siglo XVIII, aplicaran las leyes en vigor con otro espíritu menos amistoso, para que se advirtiera que la Iglesia caía en una servidumbre a veces humillante. Gran parte de culpa de esta situación la tenía el menor prestigio del pontificado en relación con el que adquirirá en la Edad Contemporánea: ni estaba admitida su infalibilidad, ni sus costumbres eran demasiado puras, ni les favorecían las implicaciones mundanas derivadas de su soberanía temporal. En cambio los reyes gozaban de una aureola sacralizante y, aunque piadosísimos, mantuvieron una serie de derechos y privilegios que creían inherentes a su regia potestad. Siempre trataron con sumo respeto a los obispos, sin embargo, en determinadas ocasiones, les recordaron que estaban sujetos a la autoridad real, sobre todo cuando surgían conflictos jurisdiccionales, pues los monarcas nunca quisieron ceder derechos. Desde el momento en que la Iglesia se atribuía jurisdicción en muchas materias mixtas, era inevitable que los seglares exigieran una intervención en sus decisiones, así ocurrió con la presencia de delegados regios en sínodos y concilios. Ésta era además una tradición plurisecular a la que el Estado no quería renunciar.

Aunque los obispos eran los más sometidos directamente a la autoridad real, ésta también se hacía sentir en el resto del clero, precisamente por su ascendencia sobre el pueblo, pues podía promover tumultos y revueltas. Muchos problemas planteó también la dependencia de los religiosos españoles de superiores extranjeros, que justificaron intromisiones del poder temporal.

Abusos de la Curia romana

Hacen lo que quieren, y no quieren dejarnos sangre en las venas.

Cardenal ANTONIO ZAPATA, 1607

La relaciones entre Madrid y Roma se desarrollaron a través de la nunciatura y de la embajada. En Roma el interlocutor del embajador era el cardenal secretario de Estado y en su nombre se expedían instrucciones y orientaciones de procedencia varia. A la curia pontificia no llegaban sólo los informes del nuncio, pues allí estaban para completarlos o para contradecirlos, el embajador, los cardenales de corona y otros muchos personajes, con sus informaciones, sus intereses y sus influencias.

La Corte española tenía una burocracia muy compleja, donde los Consejos y validos, los dignatarios civiles y eclesiásticos influían en mayor o menor medida en la toma de decisiones que interesaban a la Santa Sede. La negociación política ocupaba al nuncio de forma primordial, además de otras actividades de carácter económico, administrativo y judicial. Para ejercitarlas contaba con organismos auxiliares como:

- la abreviaturía, dedicada a la concesión de gracias espirituales, dispensas y beneficios eclesiásticos;
- la colecturía, para la recaudación en España de sumas correspondientes a la Santa Sede,
- y el tribunal, para la administración de justicia en causas eclesiásticas.

Como representante de la Santa Sede, el nuncio recaudaba los derechos de la Cámara Apostólica, los espolios y vacantes. Al objeto de determinar cuáles serían los bienes sujetos a espolio, antes de la consagración de cada obispo se tomaba inventario de los que poseía.

Por iniciativa de Carlos V la Santa Sede había concedido en 1529 un tribunal con facultades apostólicas en Madrid, para que los españoles pudieran resolver las apelaciones hasta el tercer grado en la Corte. Este privilegio se obtuvo porque el Estado

quiso disponer de un órgano eclesiástico en condiciones de imponerse a los obispos y superiores religiosos y también porque tuvo interés la Curia romana, coincidiendo en el momento de fundarse la nueva institución, aunque a consecuencia de ella el histórico tribunal de la Rota romana perdiese actividad.

La justicia se administraba en forma bastante independiente del nuncio, que se limitó a obtener de Roma el reemplazo del personal necesario. La independencia se ponía de relieve en las mismas recomendaciones que llegaban a la Curia romana, encargando acelerar uno u otro proceso en términos absolutamente convencionales.

La abreviaturía de la nunciatura era la cancillería a través de la cual el nuncio expedía documentación judicial y concedía gracias y dispensas. Era también la base económica para la sustentación del nuncio y de sus auxiliares, que percibían tasas por las facultades del nuncio para conceder determinadas gracias, como:

- absolución *in utroque foro* (canónico y civil) de homicidio involuntario, adulterio y delitos carnales;
- dispensa de irregularidades (excepto las provenientes de homicidio voluntario, simonía, lesa majestad y bigamia);
- concesión de dimisorias por razón de urgencia en ocupar beneficios;
- colación de beneficios de valor de menos de 24 ducados de oro de la Cámara;
- dispensa de impedimento matrimonial de pública honestidad;
- legitimación de la prole;
- licencia para dar a censo bienes inmuebles de beneficios eclesiásticos;
- publicación de monitorios contra los ocultadores para obligarlos a revelar la verdad;
- licencia a los eclesiásticos para estudiar derecho civil;
- institución de doce notarios apostólicos;
- concesión de indulgencias hasta siete años y siete cuarentenas a las visitas de iglesias;
- conmutación de votos, excepto los de castidad y entrada en religión;
- concesión de misa doméstica en época de entredicho;
- licencia de comer carne y lacticinios en cuaresma;
- absolución suspensiva de censuras a los que no llevasen en ellas más de un año.

A estas facultades se habían añadido otras que, sin estar explícitamente concedidas al nuncio, se habían introducido gradual-

mente y se justificaban por la costumbre o por hallarse incluidas en forma genérica dentro de la competencia propia del mismo nuncio en su calidad de legado *a latere*. Éstas eran:

- conmutar últimas voluntades;
- conceder licencia de retener capellanías a novicios;
- reelección de superiores regulares antes del trienio;
- paso de religiosos legos a coristas;
- permiso de uso de carnes para los religiosos mínimos;
- paso a religión más estricta;
- concesión de grados académicos en teología a religiosos;
- licencia a presbíteros para ejercer la medicina y la abogacía;
- ingreso de doncellas de siete a veinticinco años de edad en monasterios por causa de educación y de señoras solteras o viudas en los mismos como residencia;
- dispensa de edad para canonjías;
- permiso para traslado de restos;
- servicio de beneficios por medio de substituto;
- dispensa de ilegitimidad para las órdenes sagradas, incluidos los sacrílegos;
- confirmación de transacciones en litigios;
- vuelta de religiosas a su primer monasterio;
- dispensa para obtener capellanías un no sacerdote;
- obtención simultánea de dos o tres capellanías;
- dispensa de la prohibición de extraer libros u ornamentos de bibliotecas e iglesias;
- absolución del delito de violencia sobre un clérigo;
- dispensa de defectos corporales para las órdenes, de irregularidad y de intersticios;
- licencia para testimoniar los religiosos en juicio;
- extensión de las licencias de predicar y confesar a diócesis distintas de aquellas para las que habían sido concedidas;
- exención de oficios para los regulares;
- casación de pensiones sobre beneficios;
- creación de notarios simples;
- letras para el cambio de juez en una causa eclesiástica;
- deputación del presidente y designación de lugar para capítulos de religiosos;
- prórroga de noviciado;
- remisión de penas a regulares por delitos contra las constituciones;
- oratorios domésticos en el campo y permiso para enajenar bienes eclesiásticos.

Otros privilegios podían concederlos los obispos y, en Madrid, el comisario de la Bula de la Santa Cruzada.

La Curia romana reclamaba continuamente tasas y ayudas económicas, que provocaron quejas y tensiones con la Corte. En el primer lustro del siglo XVII salieron camino de Roma más de cinco millones de reales destinados a las arcas pontificias.

VII. ILUSTRACIÓN (siglo XVIII)

Síntesis del período

Con la muerte de Carlos II (1665-1700) terminó el reinado de los Austrias y comenzó la dinastía de los Borbones, consolidada tras la Guerra de Sucesión (1701-1713), en la que Felipe V venció al pretendiente Carlos. Aunque los nuevos monarcas fueron eminentemente religiosos, sin embargo acentuaron el espíritu regalista influidos por las ideas de la Enciclopedia francesa y de los principales coriferos franceses del Iluminismo, así como por los escritos jansenistas que se difundieron entre amplios sectores del clero. Estas ideas nuevas influyeron tanto en la política interior como en las relaciones con la Iglesia, promovidas por ministros como Macanaz, Roda, Aranda, Urquijo y Campomanes, todos ellos acérrimos regalistas. Los reformadores de tiempos de Carlos III siempre dieron prueba de pronunciadas convicciones religiosas y no cuestionaron los aspectos doctrinales de la religión católica, pues su finalidad fue esencialmente política. El jansenismo teológico representó una doctrina ciertamente no renovadora, un movimiento fundamentalmente reaccionario, mientras que el regalismo de los políticos ilustrados fue la expresión de la racionalidad progresista de la burguesía.

Los reformadores españoles querían sólo, en el campo de la economía política, abrir el camino al planteamiento burgués y liberal de las relaciones económicas; y en el sociocultural, deseaban depurar la religión de las manifestaciones más desenfrenadas de la devoción popular y volver al equilibrio entre la Iglesia y el Estado que ellos habían encontrado profundamente inclinado hacia el lado de los religiosos. Más que jansenistas, los ministros de Carlos III (1759-1778) fueron unos tecnócratas, que manejaban no la religión, sino a los religiosos, considerados a finales del

siglo XVIII como «verdadero cáncer del género humano»; por ello había que eliminarlos.

El regalismo es un término vago y elástico en su etimología, que significa en la historia eclesiástica la intrusión ilegítima del rey y sus consejeros en materia religiosa. En cierto sentido es sinónimo de cesaropapismo; pero éste lleva su intromisión hasta los asuntos dogmáticos. El regalismo español fue —en frase de Menéndez Pelayo— una guerra hipócrita y solapada contra los derechos, inmunidades y propiedades de la Iglesia, ariete contra Roma, disfraz que adoptaron los jansenistas primero, y luego los enciclopedistas y volterianos, para el más fácil logro de sus intentos, ensalzando el poder real para abatir el del sumo pontífice, y, finalmente, capa de verdaderas tentativas cismáticas.

A la sombra del regalismo

— se expulsó a los jesuitas,

— se inició la desamortización,

— se secularizó la enseñanza, y

— hasta se intentó la creación de una iglesia nacional y autónoma, torciendo antiguas tradiciones españolas.

El regalismo fue propiamente una *herejía* administrativa, la más odiosa y antipática de todas.

Al comenzar el siglo XVIII el regalismo comenzó a prevalecer en las relaciones Iglesia-Estado, «no se trata —como ha escrito Teófanos Egido— de que la ideología ultramontana fuese sustentada por fanáticos, como querían los ilustrados y consagró la historiografía liberal; ni de que los regalistas personificasen actitudes heterodoxas, volterianas o jansenistas, como no se cansarán de machacar los historiadores de cuño conservador. El regalismo fue una lucha constante entre los poderes de la Iglesia y del Estado en la que ninguno quiso ceder sus derechos y trató de entrometerse en los del otro».

La ruptura de relaciones con la Santa Sede en 1709, provocada por el reconocimiento del archiduque Carlos como rey de España, exacerbó la lucha contra los privilegios del clero y las inmunidades eclesiásticas; éstas fueron el objeto fundamental de las negociaciones que llevaron al concordato de 1717, jamás ratificado, y, veinte años más tarde, al de 1737, firmado pero nunca ejecutado, hasta que, después de la elección de Benedicto XIV (1740-1758), se llegó al concordato de 1753 que acabó con una larga polémica, y en el que se reconoció el Patronato real en toda su extensión, teniendo la Iglesia como contrapartida unas insignificantes concesiones por parte del Estado.

El cardenal Belluga, obispo de Cartagena, representante característico del espíritu «ultramontano» durante la primera mitad

del siglo XVIII, fue defensor de las inmunidades eclesiásticas y de los derechos de la Santa Sede. Pero frente a él se levantaron otros prelados, defensores del regalismo más radical, tales como Francisco de Solís, que fue obispo de Lérida y Córdoba y virrey de Aragón. Sin embargo, al margen de estas actitudes extremas hay que situar a la mayoría del episcopado y del clero, que si bien profesaba ideas regalistas, llamadas jansenistas por algunos, conservaba el espíritu cristiano y una auténtica devoción a la Iglesia. Esta nueva mentalidad moderada fue animada por la crítica equilibrada y vigorosa del benedictino Benito Jerónimo Feijoo (¿-1746), inspirador del enorme trabajo realizado por eruditos como los padres Burriel (¿-1762) y Flórez (¿-1775), autor de la *España Sagrada*, fray Martín Sarmiento (¿-1771) y Gregorio Mayáns.

El espíritu crítico y la convicción de las bien fundadas y numerosas reivindicaciones del Estado contra las inmunidades eclesiásticas, unido a los ideales culturales, así como a las aspiraciones de la burguesía, fueron características del «despotismo ilustrado», cuyo monarca más representativo fue Carlos III, siendo también común a muchos católicos y a una gran parte del clero y de los obispos, que apoyaron la política de Campomanes y la expulsión de los jesuitas en 1767.

Carlos IV (1778-1808) fue un monarca débil, que se rodeó de personajes que le dominaron por completo, destacando sobre todos ellos el extremeño Manuel Godoy, quien desarrolló una funesta política religiosa centrada en:

— la legislación sobre asuntos eclesiásticos sin contar con la Iglesia,

— la destrucción de muchos beneficios eclesiásticos, y

— la supresión de numerosos establecimientos benéficos.

Estas medidas fueron una especie de desamortización, pues el Estado invirtió las rentas de los bienes eclesiásticos para pagar su deuda.

La política anticlesiástica de Godoy fue continuada a final de siglo por Urquijo quien, tras la muerte de Pío VI (1775-1799) en el exilio francés, intentó crear en España una Iglesia nacional autónoma, separada de Roma, para lo cual llegó a encontrar el apoyo de algunos obispos que vieron con simpatía el absurdo proyecto y dieron un triste espectáculo de servilismo al Estado. El intento de cisma quedó cortado tras la elección de Pío VII en 1800, por el mismo Carlos IV, que lamentó lo sucedido y retiró a Urquijo del poder.

Guerra de Sucesión

No respetaron los jueces a los sacerdotes, sino que con sus crímenes violaron atrevidamente la inmunidad eclesiástica. Encerraron a muchos en las cárceles con los criminales. Desde allí los llevaron al destierro y confiscaron los bienes de los que abandonaban la ciudad.

J. M. MIÑANA, *De bello rustico valentino*, 1752

Esta guerra ofreció a Felipe V ocasión para mostrar sus ideas absolutistas frente a la Santa Sede, preocupada por la situación española y por la paz de Europa ante la perspectiva de la muerte, sin sucesión, de Carlos II, pues eran tres los aspirantes a la Corona española: José Fernando de Baviera, Felipe de Anjou, nieto del rey de Francia, Luis XIV, y el archiduque Carlos de Austria, hijo del emperador Leopoldo. Carlos II, al ver que los políticos europeos habían firmado dos tratados repartiéndose las posesiones españolas, nombró heredero único, para evitar el desmembramiento de España, a José Fernando de Baviera. Pero este príncipe murió cuando iba a ponerse en camino para España, y al quedar sólo las candidaturas de Felipe de Anjou y la del archiduque de Austria, Carlos II nombró heredero suyo al primero de los dos, que fue aceptado por Luis XIV. De esta forma el nieto del rey de Francia fue reconocido como monarca español por varias potencias, incluido el papa Clemente XI (1700-1721). Sin embargo, el emperador de Austria no se avino y comenzó a preparar la acción de las armas, aunque el papa hizo lo posible por evitar la guerra. En 1701 Inglaterra y Holanda se pusieron de parte del emperador, formando la Gran Alianza. La situación del papa era comprometedora, como cabeza de la cristiandad y como príncipe italiano, pues Felipe V, como rey de España, se proclamó rey de Nápoles y Sicilia, feudos del Estado pontificio, cuya investidura procuraba para sí el emperador. Ante la presión de ambas partes, cada vez más intolerable para la Santa Sede, la neutralidad pontificia disgustó a ambas cortes y al no poder evitar la guerra, Clemente XI trató de alejarla de Italia. Pronto reaccionaron las fuerzas imperiales y en la misma Roma se intentó sin éxito expulsar a los Borbones de Nápoles, mientras el papa se inclinaba hacia la causa francesa. La escisión fue mayor cuando en 1703 el emperador reconoció a su hijo el archiduque Carlos como rey de España. La guerra de Sucesión entró entonces en una fase más aguda, pues si hasta 1704 reinó Felipe V en España con relativa calma, a par-

tir de ese año los ingleses se apoderaron de Gibraltar, y en favor de don Carlos se levantaron Aragón, Cataluña y Valencia, mientras que muchos católicos se pasaron a Felipe V, quien aparecía, a pesar de su regalismo, como el defensor de la causa católica. Cuando la tirantez entre Roma y el emperador Leopoldo amenazaba una ruidosa ruptura, murió éste en 1705, y aunque después hubo varios intentos de concordia, todos fracasaron y con el nuevo emperador, José I, se llegó a una ruptura. Por lo que, al quedar aislado, el papa tuvo que aceptar las condiciones que se le pusieron en enero de 1709, a la vez que Luis XIV negociaba también la paz, cediendo ante las exigencias de los aliados para que él mismo destronara a su nieto. Luis XIV cedió, pero su nieto se resistió, y aunque fue derrotado en Almenara y Zaragoza en 1710, y tuvo que salir de Madrid por segunda vez, recobró la capital y ganó las batallas de Brihuega y Villaviciosa. Contra las insinuaciones de su abuelo y en su afán de mantener sus derechos, Felipe V:

- rompió sus relaciones con la Santa Sede,
- expulsó al nuncio de Madrid,
- cerró la nunciatura,
- prohibió las comunicaciones con Roma, y
- fueron llamados todos los súbditos españoles residentes en la Ciudad Eterna bajo pena de confiscación de bienes.

Como consecuencia de esta situación, el papa estaba dispuesto a reconocer al archiduque Carlos como rey de España, pero en 1711 murió el emperador José I, a los treinta y tres años, sin haber resuelto su sucesión, por lo que la elección recayó sobre el archiduque Carlos. Este hecho cambió por completo el panorama político, pues el nuevo emperador, Carlos VI, pretendiente del trono español, hizo temer a Inglaterra y Holanda que tuviera un predominio mayor que el de los Borbones, y quedó rota la Gran Alianza, pues convenía al equilibrio europeo que Felipe V fuera rey de España, mientras que Carlos VI, con la corona imperial, retendría las posesiones españolas de Italia y los Países Bajos. El tratado de Utrecht (11 de abril de 1713) sancionó estas decisiones, con lo que Felipe V fue reconocido como rey de España, mientras que Carlos VI, abandonado de todos, firmó también la paz y renunció a sus pretensiones sobre la corona española.

La dinastía borbónica inauguró una nueva época histórica, caracterizada por la pérdida del régimen foral en antiguos reinos y principados que lo tenían con los llamados decretos de Nueva Planta. Esta medida fue mal recibida por las autoridades locales, incluso por los partidarios de la nueva dinastía, pero todas las protestas fueron reprimidas por la fuerza y con severas condenas. Las peticiones en favor de los fueros se repitieron a lo largo de la

centuria sin resultado alguno. La represión política que siguió a la guerra de Sucesión fue muy dura, porque muchos funcionarios públicos sufrieron la depuración, otros fueron ejecutados y los adictos al archiduque Carlos quedaron discriminados en la nueva situación.

Los reinos de la Corona de Aragón fueron sometidos a la legislación castellana y convertidos en provincias, con dos autoridades supremas —el capitán general y la Real Audiencia— que, juntas, formaban el Real Acuerdo, si bien el primero fue la figura política más importante, y con sus amplísimos poderes heredó la autoridad de los antiguos virreyes. La administración pública se organizó según el modelo castellano y la lengua castellana se impuso en los documentos oficiales, aunque por aquellas fechas tanto el catalán como el valenciano escrito habían perdido el esplendor de épocas anteriores.

El clero ante la guerra

En el púlpito y en confesonario, predicando y aconsejando que no se debía guardar el juramento de fidelidad, concitando los ánimos a seguir la conspiración y dando torcidas inteligencias a la Sacra Escritura.

Archivo Histórico Nacional, *Inquisición*, 3697, I

Una de las múltiples facetas que nos presenta el conflicto entre Austria y Borbones por hacerse con la monarquía hispánica fue el de una contienda civil que dividió a los españoles ante las dos opciones existentes. Esta escisión se planteó por algunos como una pugna entre las coronas de Castilla y Aragón, cuando la realidad fue mucho más compleja. Los grupos sociales reaccionaron en cada sitio de acuerdo con sus particulares intereses, al margen de cuestiones geográficas. Es más, dentro de un mismo estamento se produjeron notables diferencias, no sólo por la heterogeneidad existente en su seno, sino respondiendo ya a situaciones concretas y preferencias particulares.

Fueron muy numerosas las causas que influyeron en la toma de postura por parte de los eclesiásticos, ya que eran muchos los pros y los contras que cada una de las dos opciones en litigio podían ofrecer. Por lo que se refiere al bando borbónico, podemos reseñar los pros y contras siguientes:

— las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Francia —donde la monarquía mantuvo unos postulados que se pueden resumir en regalismo, galicanismo y concepto secular de la políti-

ca— fueron muy tensas, al intentar el poder temporal establecer de forma clara su supremacía sobre la Santa Sede;

— se intentó establecer una iglesia nacional liberada de una serie de vínculos con Roma y formular la preponderancia de lo secular sobre lo religioso en la orientación política del vecino país;

— a tales planteamientos se oponían serios reparos entre amplios sectores del clero hispánico, lo que dificultó la aceptación de un miembro de una dinastía francesa como rey de España;

— asimismo, el espíritu reformista que parecía orientar la política de Felipe V y de su equipo de gobierno, fue visto con suspicacia por un estamento que gozaba de una situación de privilegio y que respondía ante cualquier planteamiento que significase algún tipo de recorte a la misma.

En el bando de los austríacos existieron dos factores que debieron influir sobre los demás a la hora de tomar postura por parte del clero:

— uno de ellos, de carácter favorable a los intereses de la causa del archiduque, fue la larga tradición de su familia en el respeto a la Iglesia y a sus ministros;

— sin embargo, esa tradición de catolicismo iba a verse empañada, y de forma muy fuerte, por la presencia en las filas de sus aliados de contingentes ingleses y holandeses, cuya filiación de herejes fue rápidamente puesta de relieve por los partidarios de Felipe V que, además, aprovecharon los ultrajes y robos cometidos en lugares sagrados por los angloholandeses desde el comienzo de la guerra.

Las actitudes y actuaciones del clero fueron muy variadas, aunque en líneas generales, admitiéndose numerosas matizaciones en la escisión clerical a la hora de tomar partido, la postura fue la siguiente:

— en la Corona de Castilla el clero secular se sumó a Felipe V, y así lo hicieron tanto los curas de las parroquias como los obispos con sus correspondientes cabildos catedralicios; menor celo por la causa del Borbón mostraron los regulares, con la excepción de los jesuitas que lo defendieron arduosamente;

— en la Corona de Aragón el bajo clero, tanto regular como secular, se inclinó mayoritariamente por el archiduque, con la excepción de los jesuitas.

Concordato de 1753

Su Santidad acuerda a la Majestad del rey Católico y a los reyes sus sucesores perpetuamente el derecho universal de nombrar y presentar indistintamente en todas las iglesias metropolitanas, catedrales y diócesis e los reinos de las Españas... dando a Su Majestad el derecho universal de presentar dichos beneficios.

Concordato de 1753

Una vez consolidado en el trono de España, Felipe V quiso restablecer las relaciones con la Santa Sede, pero las negociaciones resultaron muy complejas, porque entraron en juego ya no sólo las ideas absolutistas del nuevo monarca, sino también el regalismo de sus consejeros, que no se movían en un plano de mutua concordia entre la Iglesia y el Estado, sino de superioridad de éste sobre aquélla. Fue entonces cuando apareció la idea del *patronato universal* como derecho de soberanía.

También el papa quería reanudar las relaciones con España y al iniciarse las conversaciones de la paz de Utrecht en 1712, Clemente XI pidió a Luis XIV de Francia que interesase a su nieto en este sentido. Pero durante las negociaciones previas no pudo llegar a un acuerdo porque se atacaron las reservas, pensiones bancarias, espolios, vacantes y abusos de la nunciatura. Sólo en junio de 1717 se llegó a un concordato, que no duró mucho, pues al año siguiente, habiéndose negado el papa a confirmar la designación de Alberoni para arzobispo de Sevilla, se rompieron de nuevo las relaciones con Roma. La elección del nuevo papa Inocencio XIII y la desaparición de Alberoni cambiaron la política y los personajes, a la vez que prosiguieron las negociaciones entre España y la Santa Sede.

Por otra parte, varios prelados españoles anhelaban una concordia y una reforma. En este sentido, el cardenal Belluga consiguió que Inocencio XIII (1721-1724) concediera varias reformas para la Iglesia española, que encontraron resistencia en ambos cleros, pues durante algún tiempo se pensó en oponer a las reservas pontificias el patronato universal de los reyes de España. Las reservas pontificias databan del período de los papas de Aviñón. Con sus frecuentes provisiones en personas extranjeras y la multitud de reglas y leyes de la Santa Sede en el percibir los frutos beneficios, las reservas habían agriado en más de una ocasión los ánimos, siempre descontentos en este punto, hasta te-

merse verdaderas rupturas. El regalismo fue la reacción contra las reservas.

En Roma se temía, entre otras cosas, que la Cámara real se constituyera en órgano de las provisiones eclesiásticas, y por ello hubo una nueva interrupción de las relaciones con Roma hasta que en 1737 Felipe V envió a Roma al cardenal Acquaviva para conseguir que la Santa Sede despachara gratuitamente las dispensas apostólicas, cediera los espolios y suprimiera la jurisdicción de la nunciatura. Tal propuesta fue desechada en Roma y después se propuso al rey que se contentase con pedir simplemente que los bienes eclesiásticos tributaran como los demás. De este modo se firmó el concordato provisional de 1737, que no resolvió la cuestión del patronato universal, por lo que se acordó la continuación de las negociaciones para aclarar este punto, en el que había dos cuestiones íntimamente unidas: una era la existencia del mismo patronato; otra, la competencia de la Cámara real para entender en esta materia.

El nuevo papa Benedicto XIV (1740-1758), jurista insigne, examinó los fundamentos del patronato y descubrió que los reyes de España gozaban de una serie de privilegios en materia patronal, como el que ejercían sobre las iglesias de Granada y el patronato de las Indias, y tenían los derechos ordinarios patronales sobre una serie de beneficios fundados o dotados por los reyes o que con el tiempo habían pasado a manos del rey. Por ello reconoció el derecho del patronato real español en el nombramiento de los obispados, monasterios y beneficios consistoriales, y también que el rey de España tenía derecho de presentación a otra serie de beneficios diversos, que antes presentaban ciertos títulos, como barones o condes fundadores; y descubrió además que algunos canonicatos de Toledo, Burgos, León y Barcelona, y algunas dignidades de Cataluña y Zaragoza, eran de presentación real legítima. Las generosas concesiones de Benedicto XIV permitieron que se llegara al concordato de 1753, que fue el instrumento que solucionó la cuestión de las reservas pontificias y de la competencia de la Cámara real, que alteraba las relaciones entre Madrid y Roma y podía llevar a la iglesia española a una situación peligrosa si los regalistas atizaban el fuego.

Dicho concordato:

— reconoció los derechos patronales que se fundaban en bulas y privilegios apostólicos u otros títulos sobre arzobispados, obispados, monasterios y beneficios consistoriales, y el patronato especial sobre los reinos de Granada y las Indias;

— negó la existencia del patronato universal pero admitió el llamado *temperamento* o *componenda*, que consistía en que el papa

se reservaba la libre colación de 52 beneficios en las catedrales, para premiar a eclesiásticos que prestaran servicios meritorios a la Santa Sede, dejando ileso el derecho anterior de los obispos y patronos particulares y la provisión de beneficios por concurso;

— concedió a los reyes perpetuamente el derecho universal de nombrar y presentar indistintamente en todas las iglesias metropolitanas, catedrales y diócesis de los reinos de las Españas para otros beneficios;

— pero, al mismo tiempo, quedó muy claro que por esta cesión y subrogación de nómina, presentación y patronato no se concedía jurisdicción alguna eclesiástica ni sobre las iglesias ni sobre las personas, que quedaban sometidas a sus ordinarios, así en la colación canónica como en la jurisdicción.

Como esta concesión generosa y renuncia pontificia afectó negativamente a las finanzas pontificias, el rey se comprometió a entregar por varios conceptos a la Santa Sede la suma global de más de un millón de escudos y asignó a la nunciatura de Madrid una pensión anual de 5 000 escudos. De este modo terminó la lucha entre las reservas pontificias y el patronato, que trataba de acaparar las provisiones y sus emolumentos. Benedicto XIV, para zanjar el conflicto, cedió amplia y generosamente sus derechos al rey de España, Fernando VI —quizá demasiado ampliamente—, porque, aunque no los poseía innatos, ciertamente tenía razones atendibles para obtener tan gran privilegio por los servicios prestados a la Iglesia con la secular lucha contra el islam y con la propagación del Evangelio en el Nuevo Mundo.

Pero los efectos funestos de tan enorme privilegio no se harían esperar mucho tiempo, como veremos en la expulsión de los jesuitas.

El concordato de 1753 fue un texto polémico, que dividió en su tiempo y posteriormente a los historiadores pues dieron de él interpretaciones diversas. Prevalece hoy la opinión de que fue un rotundo fracaso de la ideología regalista más radical, pues no se enfrentó con la aplazada reforma y puso en manos de los monarcas el instrumento necesario para realizarla, cuando los programas del despotismo ilustrado los convirtieran en protagonistas de las iniciativas reformistas. Fue un concordato que revolucionó la disciplina de la Iglesia y que afectó sobre todo al sistema benefical, en el que se derogaban las reservas en España y con el que, a causa de la verdadera revolución económica que llevaba al sistema financiero de la curia romana, habrían de sufrir un golpe de muerte las reservas apostólicas de la Iglesia.

«Los obispos de España, hombres casi todos ignorantísimos»

Que ni saben el oficio que tienen, ni son capaces de distinguir el poder del rey y del papa, ni de conocer la extensión y limitación de uno y otro.

GREGORIO MAYÁNS

El siglo XVIII conoció a una generación de obispos que Sarrailh llama bienhechores, porque «trabajaron enérgicamente por aliviar la miseria y acrecentar la prosperidad de las regiones por ellos gobernadas». Es decir, obispos que emprendieron obras públicas: cegar pantanos, construir puentes, alumbrar aguas, implantar fábricas de tejidos, etc. Pero sobre todo obispos que hacían la visita pastoral y cumplían fielmente sus deberes, destacando también por su generosidad para con los pobres y por su empeño para *promover la enseñanza, así como por sus ayudas con donativos* a los monasterios, a los labradores afectados por malas cosechas y a las doncellas pobres que pretendían entrar en conventos o contraer matrimonio. Obispos que dotaron a las parroquias de enseres y ornamentos necesarios para el culto, que cuidaron la disciplina del clero y dieron normas sobre la administración de los sacramentos, las ceremonias sagradas, los oficios divinos, el cumplimiento de los sufragios, la inversión de las rentas pías y la contabilidad de los bienes eclesiásticos. En una palabra, obispos que cumplieron fielmente sus deberes y dieron el vigor perdido a sus diócesis, a la vez que consolidaron una serie de instituciones y estructuras culturales y benéficas fundamentales para su ulterior desarrollo. En Valencia destacó Andrés Mayoral y en Tarragona Francisco Armañá. Ambos fueron dos arzobispos representativos de su tiempo, caracterizado por el escaso relieve intelectual de los prelados, ya que si se exceptúan los políticos Portocarrero y Solís y algunos de fuerte personalidad como Belluga y Valero Losa, el episcopado español no consiguió tener en años sucesivos figuras de prestigio. Fueron obispos que, en su mayoría, se dedicaron al gobierno de las diócesis y a sus actividades pastorales sin resonancia a nivel nacional.

Del grupo mayoraliano de Valencia salieron varios obispos, que ocuparon sedes importantes y fueron acusados de jansenismo, con las solas exclusiones de Asensio Sales, obispo de Barcelona, amigo de los jesuitas y experto en teología suareciana, que

mostró sus discrepancias por el excesivo favor que Mayoral concedía a los dominicos tomistas. Mucho más abiertos intelectualmente y sensibles a los problemas de su tiempo fueron Felipe Bertrán, de Salamanca, José Climent, de Barcelona, y José Tormo de Orihuela.

Entre ellos ejerció gran influjo el valenciano Gregorio Mayáns y Siscar (1699-1781), promotor de los estudios históricos como base para la reforma de la cultura y de la Iglesia. La inquietud del erudito y su espíritu profundamente religioso quedó plasmado en sus innumerables escritos. Humanista cristiano, Mayáns encontró en el estudio de la Biblia el fundamento de toda ética, pues para él la sabiduría consistía en el cristianismo, es decir, en el conocimiento de la revelación y en el amor por la práctica de las virtudes. Su protagonismo intelectual fue indiscutible. Preocupado por los grandes problemas de su tiempo no permaneció insensible ante la desorientación provocada por los jansenistas franceses, que llegó también a España, pero estuvo convencido de que eran más peligrosos el naturalismo y el materialismo, fomentados por los filósofos de la Ilustración, con el intento de organizar la vida al margen de Dios. Este deísmo ilustrado o ateísmo práctico fue para Mayáns el problema más grave del siglo XVIII porque postulaba un Dios lejano, ajeno a la vida cotidiana. Un siglo más tarde se difundiría el ateísmo, tal como lo entendemos hoy —dicho sin más especificación—, sintetizado por algunos filósofos en la expresión: «Dios ha muerto.»

Para resolver estos males, la noble personalidad de este católico ilustrado, insatisfecho por la situación de la Iglesia, por la superstición histórica y la decadencia de los eclesiásticos, vio como único remedio la enseñanza con espíritu crítico, pues sólo desmontando historias fabulosas y respetando el dogma católico se puede conseguir la reforma. Influidor por la religiosidad de los humanistas españoles del siglo XVI, Mayáns influyó también sobre los obispos llamados jansenistas, pues detectó los siguientes obstáculos que se oponían a la predicación de la palabra de Dios en la España barroca:

- el interés de los oradores sagrados por la retribución económica que recibían de los fieles,
- la vanidad del predicador,
- su falta de oración y vida interior,
- su carencia de virtudes y deficiente preparación intelectual,
- además de las influencias nocivas de las situaciones políticas y del ambiente cultural decadente.

A los clérigos que le pedían consejo, el erudito valenciano respondía diciendo que la palabra de Dios debía ser predicada par-

tiendo de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres, con la ayuda de los grandes maestros del siglo XVI, en especial fray Luis de Granada, fray Luis de León, san Juan de Ávila y Arias Montano.

La oposición al movimiento ilustrado encontró el rechazo de quienes no aprobaron tanta apertura intelectual, porque para ellos lo único fundamental era la filosofía y la teología, y exaltaron el «ardiente zelo» de la Inquisición para mantener la ortodoxia católica, pues juzgaban heterodoxo el cristianismo ilustrado. «Vendrá un tiempo —llegó a escribir Vicente Calatayud (†1771)— en que Jesu-Christo, por medio de sus apóstoles, manifestará ser necesidad toda la sabiduría secular, mostrando que la verdadera sabiduría está en Cristo Crucificado.»

«Ya no somos tan pollinos como antes»

Nuestros tiempos son ya bastantemente ilustrados para que se dude de los verdaderos términos de la autoridad del sucesor de Pedro... un siglo en el que, por la gracia de Dios, ya no somos tan pollinos como antes.

PEDRO RODRÍGUEZ DE CAMPOMANES

La conciencia de la necesidad de introducir reformas en la actitud de la Iglesia, en cuanto se refería al uso de sus riquezas y al origen de éstas, y las críticas por sus efectivos desproporcionados y por la escasa preparación teológica, cultural y moral de sus miembros, arranca desde bastante más atrás que el siglo XVIII. El enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado no era un problema nuevo en la España de la Ilustración, pero en el reinado de Carlos III se descargó la tensión acumulada, aunque tampoco desparecería con la muerte de este monarca. La Ilustración se planteó desde un punto de vista racional toda la historia anterior y, en el caso de los regulares, intentó solucionar definitivamente y por decreto —ambos procedimientos típicos de los ilustrados— los roces con el poder regio y los perjuicios para la economía, que a sus ojos se derivaban de la anárquica situación en que se habían desarrollado las órdenes religiosas.

Objetivo político de los ilustrados fue reafirmar el poder de la corona y, objetivo económico, racionalizar una situación económica de base eminentemente agraria (como era la del Antiguo Régimen) y en la que la presencia de grandes propiedades de manos muertas eclesiásticas resultaba ser un obstáculo para el desarrollo del país.

Los ilustrados presentaron sus decisiones como favorables al estado religioso y al decoro de sus ministros y, a la vez, su táctica consistió en librar una batalla contra los intereses materiales de la Iglesia, justificándola en nombre de los beneficios espirituales que para ella y para el pueblo reportaría la reforma. En la política frente a los regulares el gobierno tuvo:

- una voluntad orientada a un fin bien definido,
- un marco teórico-político bastante más amplio que el mero regalismo hispánico y cuyas dimensiones eran el pensamiento ilustrado europeo;
- que ese mismo pensamiento proporcionaba a la corona de España unas inspiraciones lo bastante válidas como para ser tenidas en cuenta por sus ministros.

En otras palabras, una política antirregular, que no se resolvió en un enfrentamiento abierto, debido en partes iguales:

- a la indisciplina religiosa en la época,
- a la coincidencia de criterios declarados con algunos representantes de la Iglesia más sensible, y
- a la domesticación de la Iglesia en cuanto poder fáctico llevada a cabo con anterioridad.

Los ilustrados del siglo XVIII, al igual que sucedió a los humanistas del siglo XVI, no comprendieron las formas religiosas de los cristianos viejos y las juzgaron producto de la ignorancia, del fanatismo y de la superstición. Contra esta forma de religiosidad y contra sus responsables utilizaron su capacidad crítica expresada en todos los géneros literarios, tanto en la prensa como en el libro. Les movió un estilo nuevo, menos exterior y menos llamativo, y opuesto casi instintivamente a la religión popular, que identificaba catolicidad y españolidad. En el intento por dismantelar esta forma de ser intervinieron al unísono los ilustrados, los obispos regalistas y el poder político. En una palabra, el proyecto religioso de los ilustrados intentó revisar las estructuras eclesiales y las actitudes religiosas. La revisión de las estructuras se quiso llevar a cabo:

— en primer lugar, por la importancia que se reclamaba para el laico en la Iglesia y por la apología en favor de los estados seculares y sus virtudes (el matrimonio, el amor, las virtudes domésticas), en contraste con la espiritualidad celibataria del barroco;

— segundo, por la queja constante contra las riquezas acumuladas por una Iglesia so pretexto de urgencias caritativas y asistenciales, reclamando una Iglesia más primitiva y más pobre;

— y tercero, a través del episcopalismo que se potenció en tiempos de Carlos III; es decir, el poder y la jurisdicción de los

obispos se vieron como el soporte de una Iglesia jerárquica más nacional, más independiente de Roma y más sumisa al monarca, al mismo tiempo que casi unánimemente regalista.

Por otra parte, con la revisión de las actitudes pretendieron conformar una espiritualidad nueva:

- más cristocéntrica que la anterior del barroco, dominada por una caterva de mediadores;
- más bíblica;
- más interior y vertida hacia la caridad benefactora;
- más rigurosa, aunque sólo fuese por el rechazo oficial del probabilismo jesuítico;
- más tolerante y menos inquisitorial, cuando no antiinquisitorial, y
- claramente preliberal y burguesa en algunas de sus expresiones más avanzadas.

Este proyecto ilustrado se ha interpretado como «jansenista»; es decir, intento por trasplantar el modelo francés a las realidades religiosas (no a las teológicas) del Setecientos español. Pero, hoy día, sin embargo, no se considera válido para la religiosidad de los ilustrados el modelo francés.

En España se llamó jansenistas a quienes en cuestiones canónicas mantenían tesis regalistas o episcopalistas frente a las posiciones ultramontanas y papistas, o lo que también se llamaba «partido jesuítico». El jansenismo pretendió además purificar el catolicismo de tanta ceremonia externa, interiorizando y personalizando la vivencia de la fe, y estableciendo un rigorismo moral que aminoraba el valor perdonador de la atrición y sublimaba la contrición; pero una espiritualidad con tales exigencias no estaba al alcance de todos. Era un coto cerrado a las élites y estaba en radical oposición al catolicismo hispánico, castizo y político, clerical y de externidades.

Los llamados jansenistas eran, por tanto, cristianos o católicos pero no según la antropología de la casta, de modo que tenían olor a herejía o eran simplemente ateístas. Es decir, el católico castizo español no podía comprender esa forma de vivir la religión y, por ello, les consideraba sencillamente «lo otro» y les metía en el mismo saco de los filósofos y ateístas.

Ahora bien, si se quieren establecer los rasgos del jansenismo español, éste parece esfumarse. Consciente de ello, un entusiasta como Saugnieux dio la voz de alarma, al afirmar que referido a España jamás se deberían emplear los términos jansenista o jansenismo sin recurrir al entrecomillado. Es difícil, por ello, ajustar a un modo común y unívoco nombres y posturas tan variados y ricos en contrastes como fueron los ilustrados españoles.

El término «jansenismo» nació de las disputas entre órdenes religiosos. La acusación de jansenismo no era otra cosa sino una arma arrojada entre las partes en lucha, con la ventaja para quien la usaba de que se refería, para denostarlo, a algo que ya había sido condenado por la Iglesia con anterioridad. En realidad, tildar a alguien de jansenista equivalía a darle una etiqueta tan vacía de contenido auténtico como si se lo llamara hereje: representaba una postura reprobable y reprobada, pero no se especificaba exactamente en qué consistía. Resultaba muy parecido a los calificativos «comunista» o «fascista» usados hoy para connotar a alguien o algo contrario o enemigo.

Avance del proceso secularizador

Conviene que nos acostumbremos a discernir bien entre lo que es esencial y viene de la institución divina, y lo que es accesorio y puede faltar sin que padezca la religión, cuyos bienes son invisibles y de superior orden.

ANTONIO TAVIRA, obispo de Salamanca, 1798

He dicho anteriormente que la mayoría de los obispos del siglo XVIII, que eran de extracción humilde, se distinguieron por su celo apostólico, y lo mismo cabría decir del clero diocesano en general. Los curas rurales gozaban de gran prestigio entre el pueblo y las órdenes religiosas más activas se distinguieron en obras de educación y asistencia, campos todavía muy abandonados por el Estado y prácticamente en manos de la Iglesia. Fue entonces cuando se dio un gran impulso a los seminarios conciliares con la fundación de muchos ellos aprovechando los edificios dejados libres por los jesuitas expulsos. De esta forma consiguió ser aplicada en España, dos siglos más tarde, la decisión del concilio tridentino de que en todas las diócesis hubiese centros para la formación de los futuros sacerdotes.

Se renovó la predicación sagrada, que ganó en sencillez y eficacia, a lo cual cooperó la dura crítica del jesuita José Francisco de Isla († 1781) con su célebre *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas, alias Zotes*, sátira mordaz y demoledora sobre las corruptelas a las que había llegado la predicación en la España del XVIII, heredera del barroco más decadente y de un neoclasicismo mal digerido. Este tema le había preocupado al autor bastantes años antes de la publicación de su célebre obra, que vio la luz pública en 1758, porque treinta años antes, cuando realizaba su Tercera Probación —un año de retiro y formación

espiritual que debe hacer todo jesuita una vez finalizada su formación intelectual—, había escrito su *Crisis de los predicadores y de los sermones*, que no es un tratado de preceptiva oratoria, ni una obra original, sino un breve libro para enseñar el modo de predicar un sermón con prudencia y de disponer el papel con método, de manejar la Sagrada Escritura con inteligencia y solidez. El que sería, años más tarde, fustigador de los predicadores gerundios, ensayó en este escrito la precisión de sus golpes. En este nuevo estilo de predicación renovada y en la actividad misionera destacaron el beato Diego José de Cádiz († 1801), capuchino, y el jesuita Pedro de Calatayud († 1752).

Durante todo este período no se celebró ningún concilio nacional, ni provincial ni tampoco sínodos diocesanos y el tribunal de la Inquisición fue un instrumento muy dócil en manos del Estado. Fue en el último tercio del siglo XVIII cuando las misiones, a pesar de la escasez de religiosos, adquirieron nuevo impulso que se comunicó a todos los campos: América, África, Asia y de modo particular al Extremo Oriente.

El alumbramiento de lo que se ha dado en llamar «modernidad» contó en el siglo XVIII con una serie de personajes a cuya acción se deben no pocas de las formas y características que configuraron el nuevo espíritu y la nueva sensibilidad. Diversos valores, y entre ellos especialmente el de la libertad, encontraron en este tiempo sus teorizadores, sus poetas y narradores. Estos autores, para bien o para mal, algunos de ellos eclesiásticos, como el canónigo Juan Antonio de Llorente, de vida turbulenta y ruptura con Roma, contribuyeron al alumbramiento de la modernidad, encarnaron el último proceso de surgimiento del liberalismo y asimilaron el criticismo dieciochesco para hacer saltar definitivamente viejas instituciones seculares.

El importante avance del proceso secularizador, comenzado en el Renacimiento y acelerado en la Ilustración, no significó una descristianización, sino que consistió, fundamentalmente, en la transferencia a la sociedad civil de las actividades y funciones que tradicionalmente había desempeñado la Iglesia.

«Los frailes son el verdadero cáncer del género humano»

Los frailes no tienen patria. Desde el momento en que profesan se deben mirar como extranjeros. Es una milicia en la que los papas han hallado el secreto de mantener a costa de los mismos pueblos a quienes hacen la

guerra. Ni son españoles, napolitanos ni franceses, son romanos donde quiera que se hallen. La Europa Católica ha estado ciega muchos siglos dejando propagar sin medida esta carcoma que la roe interiormente, y quizá cuando quiera moderarla o exterminarla no ha de poder conseguirlo.

Ministro GRIMALDI

La fuerte antipatía que el gobierno sentía hacia los regulares se debía sobre todo a que sus tierras eran improductivas. Por ello, la reforma de las órdenes religiosas permitiría:

- reducir el número de sus miembros, argumentando que no tenían ingresos suficientes para mantenerse con dignidad, y
- remodelar sus propiedades.

El regalismo, en este caso, hay que entenderlo como la constante preocupación por los regulares:

- a los que no se quiso extinguir, sino reducir bajo control estatal,
- minar sus bases económicas y sociales,
- amminorar sus desmedidos contingentes humanos,
- y corregir algunos de los decantados abusos.

Campomanes intervino en todo el desarrollo de las reformas de los regulares porque fue el gran inspirador de la política interior de Carlos III, y en asuntos de religión mantuvo siempre unas ideas muy claras y definidas, plasmadas desde 1765 en su *Tratado*, en el que defendió una postura de absoluta dureza en lo que se refería al problema de la amortización de los bienes de la Iglesia.

En todos sus informes como fiscal del Consejo de Castilla se puede apreciar la prioridad que concedió al interés de la Corona por delante del de la Iglesia, y su preocupación por aliviar las cargas económicas del pueblo que pudieran originarse del predominio de las manos muertas. Durante sus tareas de gobernante puso, desde luego, de manifiesto dos rasgos de carácter que indican su talla de hombre público: la tenacidad y la coherencia. Acerca del primero siguió decididamente la línea trazada desde un primer momento, no obstante la resistencia que los responsables de algunas órdenes religiosas opusieron, sus maniobras dilatorias y las tentativas por parar los procesos de reforma.

La concepción utilitarista que los ilustrados quisieron imprimir a la sociedad provocó no sólo la crítica sino también la eliminación o sensible reducción de un grupo social, como el clero regular, que, según ellos, no era «útil» a la sociedad.

El número de regulares varones, que experimentó un gran aumento en el Seiscientos, en la primera mitad del Setecientos

tendió a estabilizarse en torno a 68 000 miembros, para ir descendiendo durante la segunda mitad hasta los 49 000 que existían a finales del siglo XVIII, lo que supone que en el espacio comprendido entre 1752 y 1797 el número de regulares disminuyó un 25 %.

El abundante número de frailes que vivían en algunos conventos provocó un desequilibrio entre la renta disponible y el número de frailes que había que mantener, lo que obligó a que algunos tuvieran que salir del convento para buscar alimento para ellos y para la comunidad. Pero la «multitud de religiosos» que con este pretexto vivían fuera del convento ocasionaba, «con sus relajadas vidas y libertades, infinitas ofensas a la Majestad de Dios, turbaciones a las familias y no pequeños agravios hasta en sus intereses por su demasiada codicia en adquirir con medios ilícitos, no sólo para sí sino también para regalar a sus superiores a fin de que les consientan muchos años en tan escandalosa libertad», según las acusaciones lanzadas por el ministro Grimaldi.

Para evitar estos peligros se ordenó el reintegro de los religiosos a sus conventos, aunque con poco éxito, y se inició una gran encuesta para conocer con exactitud el número de miembros de cada comunidad, sus rentas y estilo de vida, para comprobar si tal número era excesivo y había provocado algunos inconvenientes que hubiera que corregir. Antes de la reducción había en España 3 078 conventos (2 057 masculinos y 1 021 femeninos) y 82 696 regulares (56 123 religiosos y 26 573 monjas), lo que supone el 0,89 % de la población nacional.

Un número excesivo para la mayoría de los obispos, al menos por lo que respecta a los mendicantes, porque, al no poder mantenerse con las rentas que poseían y las limosnas que recibían, se veían precisados a salir del convento para buscar alimento y vestido, y esto, además de quebrantar la observancia regular, les convertía en un gravamen insoportable para las gentes de los pueblos y ciudades.

El caso de las monjas tuvo matices diferentes. En muchos casos, sobre todo en Andalucía y Canarias, las rentas eran insuficientes para mantener a los miembros de la comunidad y cada una tenía que buscarse el sustento como podía, bien fuera galanteando en el locutorio, bien haciendo trabajos de aguja y dulces para los seculares que las ayudaban a subsistir, lo que originaba que en muchos conventos no existiera vida en común.

Ante esta situación, algunos obispos propusieron la reducción de regulares, que debía llevarse a cabo en sus diócesis, en conformidad con el nivel de renta del convento y de los gastos precisos que necesitaba el religioso o la monja para vivir. Esta medida,

por otra parte, no era algo nuevo, pues los capítulos generales de algunas órdenes religiosas ya habían intentado, aunque sin éxito, reducir el número de sus miembros.

Conocida la gravedad de la situación y la ineficacia de las disposiciones que la autoridad eclesiástica había dado sobre la reducción de los regulares, la autoridad civil se hizo cargo de la «reforma», exigiendo el reintegro de los religiosos a sus conventos y reduciendo el número de ellos, con la supresión de los indotados. Pero la «reforma» avanzó con gran lentitud y habrá que esperar a los primeros años de la década de los setenta para que dé un paso importante, con la reducción de los agustinos recoletos, carmelitas descalzos, mercedarios y trinitarios. Así, en apenas tres años, Carlos III sancionó la reforma —en la terminología contemporánea, y más propiamente, la reducción— de esas tres órdenes religiosas, a instancias del Consejo de Castilla bajo la fiscalía de Rodríguez Campomanes y tras unos procesos, en los que se aprecia un episodio con distintas facetas de la política regalista de la Ilustración.

Expulsión de los jesuitas

Los jesuitas «nunca han estado tan desacreditados como ahora. La mayor parte del género humano se halla persuadido de su impostura, avaricia, ambición, crueldad y soberbia.

BERNARDO TANUCCI

Si algunos estadistas como Grimaldi y Tanucci dedicaron los peores epítetos a los regulares, en general, y les consideraron como un «verdadero cáncer del género humano», los jesuitas fueron los que llevaron la peor parte, pues mientras que los ilustrados se conformaron con «reformular» a la mayoría de los regulares, en el caso de los jesuitas optaron por la expulsión y posterior extinción, porque la Compañía representaba para ellos la encarnación del espíritu obstinadamente conservador que los reformadores combatieron en la Iglesia. Desde 1760 Tanucci se pronunció por la supresión de la Compañía, llegando a decir que esta medida era útil y necesaria incluso a la misma Roma.

El 27 de febrero de 1767 se decretó la expulsión de los jesuitas de los reinos de España e Indias, porque el rey Carlos III los consideraba «enemigos caseros, polillas de su soberanía». Pero además, se criticó también el excesivo número de religiosos, porque los frailes, a juicio de Grimaldi, «son infinitos, les conviene la

independencia y el desorden. Lllaman hereje al que procura el remedio y, como tienen ganado al vulgo y a los entendimientos débiles, vencen al fin y aun escarmientan a los bien intencionados».

La expulsión y extinción de los jesuitas sigue atrayendo el interés de los historiadores, como demuestran las numerosas publicaciones sobre el tema, que debe ser estudiada en su contexto y, muy en particular, teniendo en cuenta algunos hechos fundamentales como:

- los motines contra Esquilache,
- los primeros pasos diplomáticos para la extinción de la Compañía,
- la exigencia de la abolición como condición para la reconciliación de la casa de Borbón con el papa,
- el cónclave de 1769, que eligió a Clemente XIV, en relación con los jesuitas,
- y las promesas del nuevo papa al comienzo de su pontificado.

Los hijos de san Ignacio tenían en España plena aceptación, pues trabajaban por entonces en colegios y toda clase de ministerios con 2 792 miembros en la metrópoli y otros 2 652 en América y Filipinas. Los centros más frecuentados eran los de los jesuitas y su extinción dejó un vacío que no se cubrió hasta que se crearon mucho más tarde, a mediados del siglo XIX, los Institutos de Enseñanza Media. Pero Tanucci, ya desde Nápoles, había sembrado en el ánimo de Carlos III sospechas contra ellos y en su correspondencia epistolar aprovechó todas las ocasiones para difamarlos ante la Corte con toda suerte de calumnias, diciendo que eran enemigos del poder de los reyes por su misma constitución. Al mismo tiempo consiguió eliminar de la Corte a quienes eran más favorables a la Iglesia, sustituyéndolos por hombres enérgicos, como Campomanes, nombrado en 1762 fiscal del Consejo de Castilla, y Manuel Roda, ambos furiosos regalistas. Roda, que había sido agente de Roma, fue nombrado en 1765 ministro de España. Sin embargo, todavía ejercía su influjo bienhechor sobre el monarca la reina madre, Isabel Farnesio, mientras en España se preparaba algo semejante a lo de Portugal y Francia, pues se fue retirando a los jesuitas de los puestos influyentes; sus amigos y discípulos quedaron excluidos de los cargos públicos, y para ello hasta se llegó a preguntar a los aspirantes si habían estudiado en los colegios de la Compañía.

Los motines de la primavera de 1766 atemorizaron al rey y sus ministros se encargaron de buscar a los supuestos agitadores, para que descargase sobre ellos su ira. El *motín de Esquilache*, o de los chambergos, sirvió para soliviantar la opinión con-

tra la Compañía y cargar sobre ella toda la odiosidad. El 10 de marzo de 1766 apareció el decreto prohibiendo la capa larga y el chambergo y mandando llevar peluca y sombrero de tres picos. La gente, cansada de la política de Esquilache, se amotinó con esta última disposición antiespañola y estalló el motín popular a los gritos de «¡Viva el rey, muera Esquilache!». La revuelta se extendió de Madrid a otras ciudades, pidiendo abaratamiento de víveres, por lo que Esquilache tuvo que refugiarse en Italia y como presidente del Consejo de Castilla fue nombrado el conde de Aranda, amigo de D'Alembert y Voltaire. Inmediatamente comenzaron las investigaciones sobre los fautores del motín. Las secretas no dieron sino la verdad: un movimiento popular contra Esquilache y la guardia valona, acrecentado por la carestía de víveres. En el informe de Aranda al ministro de justicia, Roda, no aparecen otros culpables, como tampoco en las informaciones secretas dadas por Valle Salazar por orden de Roda. De estos primitivos documentos no brota culpabilidad alguna contra el clero ni contra los jesuitas, pero pronto comenzaron a circular rumores siniestros, que comunicaba a Roma el nuncio Pallavicini. Aunque el mismo Tanucci en sus primeras cartas al rey y sus confidentes no reconocía más autores del motín que el populacho, pronto comenzó a insinuar que los causantes habían sido los jesuitas. Para salvar las apariencias, se formó un Consejo extraordinario de Castilla que dictaminase sobre los inculpatos y en el segundo informe de Campomanes quedó planteada la acusación contra los jesuitas, aunque faltaban las pruebas. Cuando toda España estaba inundada de folletos calumniosos contra la Compañía, se halló un buen pretexto en la difusión de algunas apologías de la misma y se acusó a ésta de poseer imprentas clandestinas.

La expulsión de los jesuitas de España, como de Portugal y de Francia, no se puede explicar por motivos y causas puramente nacionales. Voltaire y sus amigos conocían perfectamente de antemano el proceso que se había de seguir. Tanucci desde Nápoles continuaba intrigando con sus cartas y preparando el ánimo de Carlos III y le expuso su plan de expulsión, bajando hasta el detalle de asignar a cada desterrado cien ducados para que pudieran vivir y para tenerle al mismo tiempo bien sujeto. También el general de los agustinos, Vázquez, apremiaba a Roda que acometiera ya la obra de la expulsión de los jesuitas, pues el embajador Azara le había comunicado que se pensaba ejecutar. Entretanto, Campomanes iba redactando su acusación y, una vez terminada, se reunió el Consejo extraordinario. Tras largas discusiones resolvió, apoyándose en el dictamen de Campomanes, la expulsión de los jesuitas de todos los dominios españoles y la incautación de

sus bienes. Y el 27 de febrero de 1767 firmó el rey el decreto de expulsión, reservándose las causas de esta medida. La ejecución fue confiada al conde de Aranda, quien dirigió a todas las autoridades una circular con mandato expreso de que no abriesen el adjunto pliego sellado hasta el 2 de abril. En la noche del 2 al 3 de abril se intimó a los jesuitas el decreto de destierro, y ese mismo día publicaba el pregonero real ante la puerta de palacio la pragmática sanción del rey. Idénticas instrucciones envió Aranda el 6 de marzo a las autoridades de las colonias. Al recibir el aviso de la expulsión de los jesuitas españoles, el papa conferenció con el prepósito general, Ricci, y convino con él en no admitir en sus estados a los desterrados, como protesta contra medida tan arbitraria. Al mismo tiempo escribió a Carlos III un breve sentidísimo pidiéndole mudara de parecer.

Por la correspondencia privada entre los agentes principales de la expulsión se ve claramente que la causa fue el odio de sus adversarios regalistas, que tropezaban en los jesuitas con los defensores de la Iglesia, a la que estos ministros querían subyugar. Por parte del rey parece que sus ministros le aterraron con la idea de un complot tramado contra él y su familia que había de estallar el día de Jueves Santo, pero que se adelantó al domingo de Ramos cuando estalló el motín de Esquilache.

Éstos fueron los hechos, si bien su interpretación fue objeto de interminables polémicas entre los historiadores del siglo XVIII, que pusieron en ella más apasionamiento que pruebas documentales. Por ello ha prevalecido más en la historiografía la carga ideológica e interesada que la observación serena y la búsqueda de la verdad.

El populismo escolástico perduró en España con fuerza particular hasta la expulsión de los jesuitas, y en la América española llegó más allá de esta fecha y estuvo presente en las primeras justificaciones de la emancipación. A los jesuitas expulsos se les achacó, entre otras cosas, la divulgación de aquellas doctrinas que conducían incluso al tiranicidio, y algunos de ellos habrían mantenido viva la llama al otro lado del Atlántico, por medio de sus escritos o desde territorio anglosajón (entre ellos el peruano Juan Pablo Viscardo es un ejemplo). Muchos jesuitas expulsos se secularizaron por las adversas circunstancias del exilio, por la debilidad de carácter de algunos religiosos y por las sutiles medidas que, orquestadas desde el gobierno de Carlos III, tendieron a quebrar el sólido «espíritu de cuerpo» de la Compañía, para conseguir, al cabo, su extinción canónica y legal.

Reforma de las cofradías

El demasiado consumo de cera, funciones de pólvora, comilonas, vestidos de los Mayordomos y Hermanos mayores y otras superfluidades ruinosas que unos hacen a emulación de los otros, están clamando por una ley suntuaria que reduciendo la devoción de los fieles al espíritu del Evangelio y de la tradición de la Iglesia, reduzca estas congregaciones a un número moderado y a la debida observancia.

CAYETANO ANTONIO CUADRILLERO,
obispo de Ciudad Rodrigo, 1778

La política regalista de Carlos III se caracterizó por la afirmación de la autoridad regia frente a Roma y por los deseos de reforma de la religiosidad barroca, dentro de una corriente jansenizante y defensora de una espiritualidad más interiorizada y menos ritualista. Esta política indujo al poder civil a regular la situación jurídica de las cofradías, sustrayéndolas del control eclesiástico y de la ingerencia de las órdenes mendicantes. Para ello en 1770 la administración central realizó una gran encuesta para conocer el número de cofradías religiosas, sus medios económicos, actividades que realizaban, etc., con el fin de acabar con ciertas prácticas contrarias a sus constituciones y reducir su número. Esta decisión se inscribe dentro del proceso de intervención estatal en el ámbito religioso, que trató de limitar el poder de los gremios y sus trabas a la producción, de aminorar gastos excesivos que redundaban negativamente en las economías familiares más débiles, y de evitar situaciones potencialmente peligrosas para el orden público.

Las cofradías habían experimentado una evolución a lo largo de los siglos, de forma que algunas de ellas, aunque sus constituciones medievales limitaban el número de cofrades, lo ampliaron a finales del siglo XVII no sólo en el número, sino también en sus objetivos, ya que algunas cofradías esencialmente de caridad, tanto para los vivos como para los difuntos, se convirtieron en instrumento de reforma personal por iniciativa de los obispos de fines del siglo XVI y del XVII, quienes intentaron adaptar las constituciones de las cofradías al espíritu y a las normas dadas por el Concilio de Trento, pero quizá las reticencias de los cofrades les impulsaron a buscar otras nuevas no tan vinculadas a usos y costumbres antiguos. También los reyes intervinieron para aplicar cuanto el concilio tridentino había establecido en esta materia,

ya que Trento había impulsado las cofradías como expresión de la religiosidad popular, pero el mismo concilio había intentado reformarlas con nuevas normas, o, si esto no se conseguía, suprimirlas. El concilio había insistido en la centralidad de los sacramentos para la vida cristiana y, por consiguiente, en la misión de los párrocos.

Al aumentar de forma sensible las cofradías, intervino la autoridad real para regular sus actividades a partir del último tercio del XVIII, en el período de mayor auge del regalismo, respondiendo a una tendencia universal, que, por otra parte, no fue sino la versión española de la actitud semejante que se percibió en toda Europa, movida sin embargo no por los sentimientos anticlericales o antirreligiosos de aquellos gobernantes, sino precisamente por todo lo contrario. En efecto, tanto Carlos III como sus asesores trataron de mejorar los cauces de la piedad, de acuerdo con una sensibilidad más religiosa y distinta de la que daba pábulo a muchas hermandades, pues las cofradías con frecuencia fueron acusadas de cometer incontables abusos, lo cual no significa que necesariamente hubiera comportamientos incorrectos. Pero ciertamente, algunas peculiaridades de las cofradías chocaban con la sensibilidad religiosa de los políticos regalistas, que intentaron imponer la disciplina tridentina dos siglos más tarde. Carlos III dejó a salvo las llamadas cofradías «sacramentales», y quiso reformar las profesionales (de oficios, gremios o similares) y poner en cuarentena a las demás, es decir, las penitenciales, aunque no emplease este adjetivo en los textos legales.

Aunque esta decisión fue tardía, no hay que olvidar que las disposiciones de Trento se fueron aplicando muy lentamente y que no pocas de ellas tuvieron que esperar hasta el siglo XVIII para hacerse realmente efectivas, como fue la fundación de la mayoría de los seminarios conciliares. Las tendencias sometedoras de las cofradías ya se manifestaron al comenzar el siglo XVIII, por lo menos, en varias diócesis españolas, pero se intensificaron a raíz de la crisis gubernamental de 1766, provocada por el motín contra Esquilache. Al analizar las algaradas que en toda España se registraron, los gobernantes insistieron en la responsabilidad, entre otros, de los vagabundos, reiteraron la necesidad de convertirlos en ciudadanos útiles y, por tanto, en la de crear instituciones adecuadas; y al pensar en los medios económicos que para ello eran necesarios su pensamiento se detuvo en las cofradías. En 1770 se planteó la cuestión del exceso de cofradías en Cataluña; en 1778 en Madrid; en 1783 en toda España, cuando una real resolución ordenó disolver las que no contaran con aprobación civil o eclesiástica.

Según una estadística de mediados del XVIII la finalidad primaria de las cofradías era la religiosa, seguida de la benéfica. Pero para conseguir su reforma se impuso una razón económica: la bancarrota de la real Hacienda y la necesidad de obtener recursos para arreglar la situación. Por ello, en 1798, Carlos IV decretó la venta de los bienes de las instituciones benéficas y organismos afines, entre ellos las cofradías. Esta medida desamortizadora no debe entenderse en términos de anticlericalismo, aunque se aplicó efectivamente, a lo que parece, en los años siguientes, y debió acabar con el patrimonio económico de las cofradías y les quitó, por tanto, los principales medios de vida. Pero no cabe exagerar su importancia, pues salvo algunas excepciones sin duda importantes, las cofradías eran asociaciones de escasa envergadura económica, cuyas rentas sólo alcanzaban para pagar los gastos que originaba el culto, los de algunas celebraciones anejas y poco más.

Aspectos económicos

He visto por estas tierras una injusticia autorizada por la costumbre y es que cobran las primicias los que no alimentan espiritualmente los pueblos que las pagan. Un Cabildo Eclesiástico, por ejemplo, recibe el sudor de los pobres, y se descarga de toda obligación nombrando un cura o vicario, cuya dotación es insuficiente.

ANTONIO JOSÉ CAVANILLES

Un aspecto importante de la vida de Iglesia es el de su organización económica. A raíz de la Reconquista los reyes dotaron a las diócesis con bienes muebles e inmuebles y a lo largo de los siglos los obispos, los canónigos, los párrocos y los religiosos recibieron legados, herencias y donaciones diversas que se incrementaron con su recta administración, acertada inversión y con nuevas aportaciones. Prescindiendo del estado económico de las órdenes religiosas y centrándonos en las instituciones estrictamente diocesanas —mitras, cabildos y parroquias— debemos decir que sus patrimonios materiales se consolidaron durante los siglos XV y XVI, gracias al sistema benefical y a la recolección de diezmos y primicias, aunque no siempre los párrocos cumplieron esta tarea y, por ello, no fueron recaudados muchos diezmos. A principios del siglo XVII las propiedades señoriales de la Iglesia se hallaban configuradas en el conjunto del reparto de jurisdicción que, con ligeras variantes, permaneció hasta las primeras décadas del si-

glo XIX, cuando fue disuelto definitivamente el sistema señorial en España.

Los beneficios de los diezmos estaban divididos en tres partes:

— la mitad, llamada diezmo mayor, pertenecía exclusivamente al obispo y al cabildo catedralicio, lo cual explica las pingües rentas de las diócesis y las riquezas de muchos canónigos;

— poco más de la cuarta parte correspondía al señor del lugar, que podía ser el rey, un noble o la parroquia, que gozaban de los derechos de señorío,

— y el resto, aproximadamente otra cuarta parte escasa, era reservado al párroco del lugar.

Esta anómala situación puede explicar las críticas del sacerdote Antonio José Cavanilles, naturalista, geógrafo y botánico, autor de unas *Observaciones sobre la Historia Natural, Geografía, Agricultura, población y frutos del reino de Valencia*, publicadas a finales del siglo XVIII, contra los canónigos, aunque se refieren a la situación económica de clero de Catí, Villafamés y Cinctorres, en la diócesis de Tortosa, que debía ser semejante a la de algunas parroquias de otras diócesis: «He hallado hombres respetables encargados del pasto espiritual de 900, 1 000 y más almas sin tener bastante para mantenerse con decencia... Mientras que los individuos del Cabildo descansan y duermen, corre el pobre cura a dos o tres horas de distancia a administrar los Sacramentos en una noche de invierno. Gastan aquéllos las rentas, esto es, el patrimonio de los pobres en lo que les parece, y no puede éste mantener los pobres de solemnidad... Otro semblante tendrían las cosas si los canónigos sirviesen por sí los curatos de los pueblos cuyas primicias perciben, o si se tuviese toda la consideración debida hacia el respetable ministerio de los párrocos.»

Las graves urgencias económicas que planteó un conflicto duro y prolongado como fue la guerra de Sucesión española llevaron a los dos bandos contendientes a la búsqueda de recursos para la obtención de fondos que les permitiesen afrontar los elevados gastos de la lucha. Con motivo del empréstito solicitado en 1707 al clero afloraron a la superficie numerosas cuestiones que, si en algunos casos venían siendo objeto de debate desde el siglo anterior y aun antes, en otros surgieron ahora con el denominador común de las tensiones que un ambiente bélico había desencadenado.

En el bando borbónico se resucitaron viejos impuestos abolidos, se enajenaron bienes, se incautaron y confiscaron propiedades y se solicitaron o impusieron contribuciones especiales a los municipios en forma de dinero, caballos, trigo o paja, según lo aconsejasen las circunstancias de cada momento. A veces, estas

contribuciones fueron solicitadas también a los nobles y en algunos casos se pidió la colaboración de los eclesiásticos.

Los reyes percibían el *subsidio*, llamado también décima o cuarta, que era una contribución que gravaba las rentas eclesiásticas, y que los monarcas disfrutaban desde la Edad Media por concesión pontificia para sufragar los gastos de la lucha contra el infiel. Era pues un auxilio económico concedido por la Santa Sede a los reyes de España y que se cargaba sobre las propiedades eclesiásticas existentes en el reino, mientras que el *excusado* era otra aportación que el clero hacía a la hacienda real, procedente de los diezmos que los eclesiásticos percibían.

VIII. LIBERALISMO (1808-1868)

Síntesis del período

La crisis del Antiguo Régimen comenzó a principios del siglo XIX, cuando a la guerra de la Independencia se le dio sentido religioso y contenido teológico y el clero participó activamente en el levantamiento contra los franceses. El estallido bélico de 1808 tuvo una dimensión acusadamente social, pues fueron el pueblo y los débiles quienes se sublevaron contra el invasor. Éstos llegaron a rechazar el pan que les ofrecían los ocupantes franceses en los años famélicos de 1811-1812. Durante algún tiempo la Iglesia estuvo sometida al dominio afrancesado, pues Napoleón se convirtió en legislador de asuntos eclesiásticos a través de su hermano, el rey José, quien hizo reformas políticas y eclesiásticas, que fueron un anticipo de las que harían los liberales españoles más adelante.

Las Cortes de Cádiz (1812), abiertamente confesionales, intentaron atraerse a la Iglesia a su causa, para acabar chocando con ella, pues la religión nunca se alió con la Constitución. Todos los argumentos, polémicas, innovaciones y reformas, que llenan el largo tránsito de la Iglesia del antiguo al nuevo régimen, fueron planteados previamente en las Cortes de Cádiz por los representantes del primer liberalismo. Las directrices políticas de los diputados gaditanos en materias religiosas fueron la concreción de unas ideas reformistas estrechamente ligadas a la mentalidad y la filosofía de la Ilustración. Este nexo ideológico entre la Ilustración y las Cortes de Cádiz confirma que las reformas planeadas en Cádiz, más que innovaciones revolucionarias, fueron la maduración de soluciones previamente pensadas. De ahí la importancia que los historiadores prestan hoy a las corrientes regalistas, jansenistas y episcopalistas, que arrojaron los planes de las reformas religiosas gaditanas. Dichas corrientes ya existían antes de 1808, aunque a partir de entonces, al encontrar una co-

yuntura propicia, alcanzaron su pleno desarrollo y se concretaron en medidas legislativas, más bien templadas, que no pretendieron extirpar la religión católica, sino purificarla de defectos ancestrales.

Durante el sexenio de la primera restauración (1814-1820) hubo un alejamiento tanto de las directrices eclesiásticas de Cádiz, como de las propuestas renovadoras del Manifiesto de los Persas. Fernando VII cometió el error de volver atrás sin tener para nada en cuenta las transformaciones sociales de los seis años de guerra contra Napoleón, que pedían mayor apertura a los tiempos, como demostraron los primeros concordatos firmados con la Santa Sede por diversas potencias europeas. Aunque las Cortes de Cádiz manifestaron anhelos de reforma eclesiástica, tras la primera restauración religiosa, se volvió a la alianza Trono-Altar.

Durante el Trienio constitucional (1820-1823) se vivieron graves momentos de tensión entre la Iglesia y el Estado, superados durante la segunda restauración religiosa (1823-1833) caracterizada por las aspiraciones de quienes deseaban restablecer la Inquisición, prácticamente inoperante e inofensiva en sus últimos años, porque había quedado minada por las ideas enciclopedistas.

El periodismo satírico se ensañó especialmente con la Iglesia, a la que se juzgaba —no siempre con razón— defensora del Antiguo Régimen, como se vio a raíz del fallecimiento de Fernando VII (1833), que marcó el final de una época para la Iglesia y para la sociedad civil. A su vez, el reinado de Isabel II permitió la consolidación del liberalismo, tras dos intentos fallidos, y acabó definitivamente con el absolutismo despótico del régimen anterior. El primer decenio de su reinado coincidió con el período más triste de la Iglesia española contemporánea, pues Mendizábal, principal artífice de la llamada desamortización eclesiástica, consiguió suprimir por decreto las órdenes religiosas y que el Estado se apropiase de sus bienes por la fuerza. Calatrava culminó esta obra extinguiendo todas las órdenes que aún sobrevivían, a excepción de los colegios de misioneros para Filipinas. La excomunión fue una de las consecuencias más tristes y conflictivas procedentes de la desamortización.

La revolución liberal, pese a sus frecuentes brotes de anticlericalismo, influyó menos en el comportamiento religioso de los españoles que en otros países, pues las formas tradicionales de piedad fueron sustancialmente mantenidas; prevalecieron las manifestaciones al aire libre, tanto en la ciudad como en el campo, como uno de los elementos más expresivos de la religiosidad popular.

La crisis religiosa del Antiguo Régimen puede considerarse como una revolución católica, teniendo en cuenta que los innovadores liberales eran católicos, y que frente al reformismo liberal se opusieron dos contrarrevoluciones:

- la primera corresponde al restauracionismo absolutista,
- la segunda, después del Concordato de 1851, se apoyó en el *Syllabus* y se expresó principalmente en el integrismo radicalmente antiliberal.

La revolución liberal tuvo dos facetas distintas, entre otras muchas:

- su carácter de movimiento de reforma, no sólo política sino también religiosa y cuando menos eclesiástica;

- su creencia en la identidad entre Estado y nación, y entre nación y pueblo; idea que tuvo la virtud de hacer que un sinnúmero de conspiradores, activistas y gobernantes revolucionarios obrasen convencidos de que encarnaban los deseos del pueblo; entre otras razones porque partían de la base de que el pueblo o era libre y entonces era liberal, o estaba confundido por el error, generado por la opresión, que impedía la educación, y en tal caso había de ser reconducido a la verdad, siquiera fuese por la fuerza.

Estos enfoques, que estuvieron en la base de la política religiosa de los gobiernos liberales de la primera mitad de la centuria, provocaron respuestas que quisieron y tuvieron que ser correspondientes con ese incentivo: si la política religiosa de los liberales se justificaba en el pueblo, había que demostrar con quién estaba verdaderamente el pueblo.

Por eso, desde mediados del siglo XIX, las concentraciones de multitudes en peregrinaciones, romerías, procesiones y demás actos de culto constituyeron una forma característica de respuesta de la jerarquía eclesiástica a las decisiones de los políticos que tenían que ver con la religión. Éstos no dejarían de ver esas manifestaciones como actos políticos.

La ocupación de los Estados pontificios por las tropas italianas en 1870 fue uno de los hitos principales en la formación de esa tendencia a lo multitudinario, por la forma de protesta que generó en todo el mundo católico. En España, muy poco antes, la libertad de cultos contemplada en la Constitución de 1868 había suscitado una respuesta del mismo tipo, que, por otro lado, había tenido ya precedentes en el bienio 1854-1856 y por parecidos motivos.

La revolución trastocó el viejo orden y sumió lo eclesiástico en el marasmo que llegó a comienzos del siglo XX. El tema central de las relaciones entre Iglesia y Estado liberal fue, en el fondo, el de la libertad religiosa. La desarticulación eclesiástica del Anti-

guo Régimen fue paralela y quizá más dura que la del Estado, aunque entre el clero decimonónico fue abriéndose una veta progresista, a pesar de las dificultades.

La Iglesia del Antiguo Régimen fue ambivalente por:

- su fortaleza y
- su dependencia,

no sólo de un sistema político sino de la estructura económica con que se mantuvieron sus personas y con las que se sostuvo la beneficencia.

Pero también el reformismo ilustrado fue ambivalente, porque fue:

- absolutista y purificador,
- intimista y elitista a la vez,
- partidario de una religiosidad sobria y enemigo de la cultura popular.

Iglesia y Estado liberal

Los males de nuestra Iglesia de España son poco o quizá mal conocidos por causa de la exaltación de las pasiones dominantes, que ofuscan la razón, aun de personas bien intencionadas.

FÉLIX TORRES AMAT, obispo de Astorga, 1838

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado español en estos años fueron de enfrentamiento permanente. Su desarrollo fue determinado principalmente por dos factores de naturaleza bien distinta:

— de una parte, la postura de neutralidad adoptada por Gregorio XVI en el pleito sucesorio después de la muerte de Fernando VII y su decisión posterior de resistirse a reconocer a Isabel II, pues la falta del reconocimiento de la Iglesia equivalía a que el nuevo régimen careciera del más importante aval diplomático;

— por otra parte, la política eclesiástica de los gobiernos españoles, pues el programa liberal tendía a desarticular las estructuras temporales de la Iglesia como paso indispensable para neutralizar su fuerza hasta acabar sometiéndola al nuevo Estado.

Sometida la realeza y controlada la nobleza, los liberales no podrían sentirse seguros si no desmontaban también el otro poder independiente representado por la Iglesia: tenían buena experiencia de que, mientras ésta siguiera fuera de su control, nunca podrían estar seguros de dominar una sociedad cuya mayor par-

te permanecía de espaldas a su revolución, cuando no contraría a ella.

Ahora bien, este proyecto de redefinir el papel de la Iglesia en el nuevo orden social y político implicaba necesariamente un cambio profundo de las ideas y concepciones de la convivencia nacional por las dos partes. El proceso de laicización del Estado buscó la supremacía sobre la Iglesia de acuerdo con un nuevo programa de organización de la sociedad civil y según los principios heredados del regalismo dieciochesco. Dejó de considerarla como pilar del régimen y decidió que en adelante sería un poder cuyo campo de acción debía limitarse a la esfera de lo religioso. Los eclesiásticos estarían sometidos al Estado y, por tanto, la distinción entre clero e Iglesia sería para los liberales progresistas, que marcaron el ritmo y tono de las reformas, una «sutileza» inaceptable. La Iglesia, por su parte, se opuso a la secularización por razones de principio y porque significaba la incautación por el Estado de sus bienes y, consecuentemente, afectaba también a las personas. Se opuso, en definitiva, porque se resistía a perder el *status* de potestad paralela, para convertirse en una institución cuyo gobierno y jurisdicción se verían invadidos por las intromisiones de los gobiernos liberales.

En la nueva situación la Iglesia fue tratada sin los miramientos con que se trató a la monarquía y a la nobleza. Según una apreciación que ha sido y es compartida por muchos historiadores, fue objeto de persecución declarada por parte de la política «demoledora» de un liberalismo anticlerical. Para algunos las relaciones entre la Iglesia y el Estado tuvieron que ser las lógicas cuando éste «se ensañó» con ella, y no le quedó más recurso que el de la protesta. Pero este planteamiento tiene no poco de maniqueo y resulta demasiado simplificador, pues la realidad fue más compleja en cuanto a los actores y en cuanto a los móviles de su acción.

Desde el siglo XVI la Iglesia había sabido convivir en España con las diversas formas políticas nacionales, a través de las cuales fue evolucionando hasta comienzos del siglo XIX. A la colaboración y compromiso con el Estado correspondió por parte de éste una concesión de privilegios y una autorización para influir en el ordenamiento jurídico estatal.

No faltaron tensiones a lo largo de estos tres siglos, pero todo quedó resuelto pacíficamente mediante negociaciones con Roma que tuvieron características diversas: concordatos, acuerdos suplementarios, bulas, etc.

Tres concordatos del siglo XVIII (1717, 1737 y 1753) regularon las relaciones y, a pesar del profundo espíritu regalista de los mo-

narcas, la Iglesia supo mantener una independencia en lo esencial, ya que los obispos consiguieron hacer compatibles la fidelidad incondicional al papa con la adhesión sincera al monarca español.

Sin embargo, en las primeras décadas del siglo XIX comenzó a resquebrajarse este equilibrio, debido a que las experiencias liberales de los años 1810-1814 y 1820-1823 obligaron a los obispos a colaborar con el nuevo sistema político, que seguía siendo liberal, aunque reformista y secularizador en el sentido amplio del término, o a plantearse la necesidad de independencia total del poder civil que era regalista y buscar una mayor vinculación con Roma para reforzar su actitud frente a gobiernos hostiles a la Iglesia. En esta tesitura, la Iglesia comenzó a inclinarse decididamente por la segunda opción, pues era la única que le garantizaba autonomía a nivel nacional y mayor eficacia para realizar su acción pastoral.

Pero esta actitud tuvo sus efectos negativos, ya que el Estado liberal siguió protegiendo a la religión católica a lo largo del siglo no sólo con un reconocimiento y ayuda exclusivos, sino también dando una protección legal y gubernamental a la fe católica que, salvo el breve período de la Segunda República, llegó hasta la Constitución de 1978.

Durante las Cortes de Cádiz (1812) y más tarde, durante el Trienio Liberal (1820-1823) se plantearon nuevas formas de relación Iglesia-Estado, que no consiguieron consolidarse, debido a que las respectivas restauraciones trataron de volver a la situación precedente. En este proceso restaurador los eclesiásticos fueron decisivos, aunque hubo elementos favorables a reformas e innovaciones que no pudieron triunfar en sus intentos, porque unos eran afrancesados y su descrédito les hizo odiosos a la masa popular y otros, más liberales, fueron perseguidos por sus ideas. En realidad, el clero, tanto secular como regular, masivamente adicto al monarca destronado, vio en el regreso de Fernando VII la garantía máxima del retorno a las viejas estructuras.

En su primer decenio, el reinado de Isabel II coincidió con el problema de su reconocimiento por el papa. La Santa Sede se mostró neutral en un principio frente al problema sucesorio, más que por oposición al régimen liberal, por no declararse a favor de una de las dos partes que luchaban en la guerra civil. Es verdad que la Santa Sede veía con simpatía la causa de don Carlos; se pensaba que su victoria supondría ventajas para la Iglesia en España y además esa actitud estaba condicionada por Austria, Prusia y Rusia.

El reinado de Isabel II, principalmente en sus primeros tiem-

pos, coincidió con el período más crítico para la Iglesia en España, porque el liberalismo iniciado en las Cortes de Cádiz y desarrollado en el Trienio Liberal se consolidó durante la época de su minoría de edad y terminó con la revolución septembrina de 1868, que la envió al exilio.

La Iglesia sufrió las consecuencias de una legislación sectaria y padeció una sangrienta y fría persecución, para afrontar después la gran tarea de restauración favorecida por el gobierno moderado durante la segunda parte de su reinado. Una idea del quehacer de la Iglesia en estos años nos la dan algunas cuestiones como:

- las tensiones con el Estado,
- las medidas antieclesiásticas de los diferentes gobiernos,
- las matanzas de frailes,
- la supresión de conventos,
- la desamortización,
- el extrañamiento del nuncio por parte del Gobierno y
- la ruptura de relaciones,
- la intervención del Estado en cuestiones eclesiásticas,
- el proyecto cismático de Alonso,
- el concordato de 1851, y
- el reconocimiento del reino de Italia y la «Cuestión Romana».

Además, se desmoronan algunas estructuras religiosas y el gobierno en sus reformas trató a la Iglesia como un negociado más, dejándose llevar del antiguo regalismo, sobre el que entonces actuaron el anticlericalismo y el sectarismo, a veces quizá no tan sectario como lo acusaban los historiadores de la Iglesia en el siglo XIX, pues en algunas cuestiones influyeron también otros factores.

Las cuestiones de política religiosa comenzaron con el problema sucesorio y se aceleraron con las medidas antieclesiásticas que culminaron con la desamortización y la política de los últimos ministros de la regencia de María Cristina, completados después durante la regencia de Espartero con el proyecto cismático de Alonso.

El apoyo incondicional de la Santa Sede fue decisivo. A Gregorio XVI (1831-1846), el pontífice de la ruptura y de la firmeza frente a los liberales exaltados de los años 30 y 40, le sucedió el beato Pío IX (1846-1878), el papa condescendiente, abierto y tolerante en sus primeros años, que facilitó el entendimiento con la monarquía isabelina, consolidó la inteligencia entre la Iglesia y el Estado con un importante concordato y promovió la regeneración de la sociedad y de la Iglesia con una serie de iniciativas que en España serían realidad por vez primera.

El giro que se inició tras la revolución de 1848 tuvo un protagonista principal en el beato Pío IX y en su obra capital, el *Syllabus* de 1864, cuya mera publicación en España provocó una grave crisis política por razón del regalismo, que se consideró conculcado.

Este período complejo y agitado estuvo salpicado por mil incidentes intra y extraeclesiales. Fueron años:

- de tensiones y adhesiones,
- de conflictos y concordias,
- de rupturas y colaboraciones.

El liberalismo inmaduro y romántico encontró una Iglesia anticuada e impreparada. Pero con el pasar de los años, el liberalismo quedó trasnochado y la Iglesia, en primera línea ante las nuevas exigencias de la sociedad.

Fue entonces cuando el tradicionalismo filosófico se incorporó al pensamiento español casi exclusivamente por medio de pensadores liberales. La llegada del tradicionalismo filosófico al político pudo tener lugar en las postrimerías del reinado de Isabel II y los comienzos del Sexenio revolucionario, por vía del neoescolasticismo, que se incorporó entonces al legitimismo.

Desde mediados del siglo XIX (años 1851-1854) se abrió camino el *pensamiento antiliberal* y se tamizó por lo mismo el gobierno de la Iglesia, desde las pastorales de los obispos a las orientaciones del papa. La Iglesia de la postrevolución —y, en España, del concordato de 1851— fue la Iglesia en cuyo seno se registró la formidable rearticulación que llegó en parte hasta el Vaticano II y la muerte de Franco (1975). El catolicismo español del siglo XIX tuvo, en realidad, el mismo estilo del catolicismo francés de la segunda mitad de siglo —donde el ultramontanismo prevaleció sobre el galicanismo—, del italiano y de casi todos los demás, sobre todo del mundo latino.

«La misma religión es la que ha armado ahora nuestro brazo»

La misma religión es la que ha armado ahora nuestro brazo para vengar los insultos que ha sufrido del francés en nuestro suelo. La religión nos condujo a sus templos, bendijo nuestras armas, publicó solemnemente la guerra y santificó nuestros soldados... Toda España se llegó a persuadir que, dominando la Francia, perdíamos nuestra fe. Desde el principio se llamó esta guerra de religión: los mismos sacerdotes tomaron las espa-

das y aun los obispos se llegaron a poner al frente de tropas para animarlos.

FRAY RAFAEL DE VÉLEZ,
arzobispo de Santiago de Compostela

Aunque el factor religioso no fue el único que impulsó a los españoles al levantamiento contra los franceses, ni fue vivido por todos de la misma manera, sin embargo a la guerra de la Independencia (1808) se le dio sentido religioso y contenido teológico, porque se trató de una guerra eminentemente popular. El pueblo hizo y ganó la guerra contra los invasores luchando por amor a la religión, al rey y a la patria y el clero participó activamente en la guerra.

Napoleón se convirtió en el verdadero dueño de la situación cuando la Corona española fue ceñida por su hermano, José I, quien impuso una política eclesiástica inspirada por el secretario de Estado, Urquijo, y por otros ministros que representaban el sector más radical del regalismo español. Por ello, la legislación josefina respondía a una teología de tendencias regalistas, conciliaristas y episcopalistas, alimentadas en fuentes galicanas y jansenistas, que intentó:

- la captación religiosa del clero y de los fieles,
- la reducción del personal eclesiástico,
- la supresión de los regulares,
- la incautación y desamortización de los bienes eclesiásticos,
- el apoyo al clero parroquial, y
- la usurpación de la jurisdicción eclesiástica.

La insurrección popular contra Napoleón —que se produjo simultáneamente en todo el territorio español y cuya fecha simbólica fue el 2 de mayo de 1808— no se limitó a la guerra de la Independencia, pues fue también un rechazo de los abusos de la monarquía absoluta, que alcanzaron su momento culminante durante el reinado de Carlos IV y de su ministro y valido Manuel Godoy, una de las personalidades más discutidas de la fase inicial de la crisis del Antiguo Régimen en España. Sus manejos cortesanos contribuyeron a la impopularidad del viejo rey Carlos IV. Goya supo captar en sus geniales cuadros tanto el carácter terrorífico que alcanzó el conflicto como los episodios más dramáticos, por ejemplo, los fusilamientos del 3 de mayo en la montaña del Príncipe Pío y la brutal represión del pueblo madrileño en la puerta del Sol y en la calle de la Montera. Las atrocidades y desastres eran de esperar en una guerra que no fue un enfrenta-

miento entre ejércitos armados, sino una lucha con la participación de todo el pueblo. La invasión francesa no hizo sino acrecer la devoción popular hacia Fernando VII, proclamado rey de España en 1808. Pero muy pronto comenzarían los desencuentros.

«La nación protege la religión católica»

En el nombre de Dios todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, autor y supremo legislador de la sociedad ... la religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra.

Constitución de Cádiz, preámbulo y art. 12

Durante los años 1810 a 1813, mientras la península Ibérica sufría casi en su totalidad los efectos de la guerra, las Cortes celebraban sus sesiones en la ciudad de Cádiz, con un resultado muy distinto de lo que algunos de sus promotores más tradicionales habían esperado. De hecho, su repercusión fue enorme para el futuro de España y su imperio de Ultramar, puesto que los diputados acometieron una transformación muy completa de la vieja monarquía. Esa revolución legislativa constituyó el punto de partida de la contemporaneidad en el mundo hispánico. Sin embargo, no se realizó sin rechazo de amplios estratos de la sociedad y aun entre los mismos diputados, hasta el punto de que comenzó entonces ese ciclo de alternancias dramáticas que marcó la historia de España en los siglos XIX y XX.

La división política tradicional entre liberales y conservadores no fue siempre clara, pues se produjeron interesantes evoluciones personales entre 1810 y 1813. Por ejemplo, la actitud del conjunto de la Iglesia ante las reformas políticas no fue negativa en un principio, existiendo de hecho significativos sectores del clero que las apoyaban. La desafección se produciría después, ante el cariz que fueron tomando algunas de las reformas o intentos de reformas, no debiéndose buscar únicamente en la pérdida de los privilegios económicos del clero el origen de esta oposición (contra lo propugnado por la historiografía liberal tradicional), sino más bien, en la intromisión de las Cortes en los asuntos internos de la Iglesia y en la subsiguiente represión de los sectores descontentos.

Los liberales planteaban realizar en España una completa revolución política y social —englobable en el proceso seculariza-

—, que obviamente tendría su repercusión en la Iglesia. Pero esta revolución quedó truncada tanto por la oposición creciente del clero como por la frecuente disparidad de criterios entre unos liberales más inclinados por emprender reformas sobre la Iglesia minando su base socioeconómica (un regalismo de nuevo cuño) y su grupo aliado, tradicionalmente denominado «jansenista», que buscaba más la reforma disciplinar y espiritual. Los conservadores, por su parte, consiguieron retrasar —y en algún caso desnaturalizar— los intentos reformistas promocionados por los anteriores. Pero existió igualmente un nuevo grupo, aparecido durante las sesiones de 1813, cuando el ambiente se radicalizó, que pese a su indudable liberalismo político, creía necesario conceder una mayor autonomía a la Iglesia, rechazando la actitud regalista del grupo liberal mayoritario; estos diputados serían la verdadera génesis del denominado «catolicismo liberal».

En las Cortes de Cádiz se intentó acabar con unas estructuras sociopolíticas y económicas caducas, que afectaron también a la Iglesia, pues en amplios sectores de ella había anhelos de reforma. Ésta contó con el apoyo de parlamentarios de extracción burguesa, movidos por unos deseos muy vagos de reforma, que no era una mera repetición de cuanto había ocurrido en Francia unos años antes, ya que si bien en lo político fueron más revolucionarios que los franceses, en lo eclesiástico se mostraron mucho más moderados y conservadores. En las Cortes gaditanas prevaleció el espíritu regalista español típico del despotismo ilustrado, heredado del siglo XVIII y caracterizado por la costumbre de intervenir directamente desde el Estado en asuntos de estricta competencia eclesiástica, tratando de limitar e incluso suprimir antiguos privilegios clericales.

Por ello, las Cortes se sintieron autorizadas a disponer de todo lo eclesiástico, tanto de los bienes como de la colación de beneficios, llegando incluso a legislar sobre:

- procesiones,
- rogativas,
- reforma de regulares, y
- organización de la geografía eclesiástica.

Y todo ello para frenar la autonomía de la jurisdicción pontificia frente al poder real, ya que la autoridad eclesiástica era para aquellos liberales un impedimento para conseguir con pleno éxito el vasto programa de reformas que se habían planteado y cuyos puntos fundamentales fueron:

- el reconocimiento incuestionable de la religión católica,
- la exigencia del apoyo moral y material de la Iglesia,

- la supresión del Santo Oficio,
- el restablecimiento y reforma de conventos,
- una tímida desamortización eclesiástica, y
- los planes irrealizados para un concilio nacional.

Sexenio absolutista

Es la malicia muy atrevida cuando se promete el perdón. La confianza de él hace atrevidos a los súbditos y la clemencia desordenada cría desprecios, ocasiona descatos y causa la ruina de los Estados.

VEREMUNDO ARIAS TEIXEIRO,
arzobispo de Valencia, a Fernando VII

Las reformas de las Cortes gaditanas encontraron la oposición decidida del nuncio Gravina, protagonista de la resistencia contra la abolición de la Inquisición. También fueron contestadas duramente las normas sobre los religiosos, pues la política de las Cortes suscitó la división interna de muchos de ellos y planteó un problema en torno a la licitud de muchas secularizaciones despachadas con ligereza. Todo esto provocó la formación en 1814 de un frente común de las órdenes religiosas en contra de los liberales.

La primera reacción ideológica surgida contra el liberalismo se reforzó durante la restauración religiosa del «sexenio absolutista» (1814-1820), cuando Fernando VII pudo regresar a España y se consolidó la alianza del Trono y el Altar para hacer frente a la desolada situación del país, tanto en el aspecto político como en el religioso. El rey, que había recibido de la Constitución de 1812 el poder ejecutivo, pero restringido en gran parte por las Cortes, al ser recibido calurosamente por los españoles en 1814, decidió derogar la mencionada Constitución y arrogarse la plena soberanía nacional.

La restauración religiosa pudo llevarse a cabo porque fue decretada desde el Trono. Fue restaurada la Inquisición y fueron suprimidas todas las innovaciones introducidas por las Cortes gaditanas. En este contexto tuvo gran significación la restauración de la Compañía de Jesús por el papa Pío VII en 1814 y su restablecimiento en España, decidido personalmente por Fernando VII, a quien los jesuitas veneraron desde entonces como un segundo padre. Un pequeño grupo de cien jesuitas cargados de años y achaques, supervivientes de los 3000 que habían sido expulsados

por Carlos III hacía cuarenta y ocho años, comenzaron a trabajar en 15 casas y colegios, y lograron, en pocos años, elevar a 400 el número de compañeros. Aquella restauración, sin embargo, estuvo sometida desde el principio a tremendos obstáculos. El principal fue la oposición sistemática de los gobiernos liberales, que suprimían la orden tan pronto como alcanzaban el poder.

En las luchas entre absolutistas y liberales que llenaron las primeras décadas del siglo XIX cada uno de esos partidos deshizo las instituciones establecidas por el contrario. Los liberales perseguían a la Compañía por el mero hecho de haber sido restablecida por un rey absoluto. Además, estaban empeñados en realizar una reforma radical de la Iglesia de España, ejecutando el doble programa de desamortización de los bienes de la Iglesia y de supresión de las órdenes religiosas. Puede decirse que la Compañía rehízo su historia a contracorriente de la política imperante, porque reapareció llena de pujanza cuando los liberales estaban empeñados en erradicar todos los conventos de España. Los liberales no podían permitir que creciera una planta en la que ellos veían una institución peligrosa, que les hacía competencia en la enseñanza y en la dirección de los espíritus. Así se explica la penosa historia de la Compañía en España durante la primera mitad del siglo XIX:

- restaurada por Pío VII en 1814,
- restablecida en 1815 por Fernando VII,
- suprimida por las Cortes liberales del trienio constitucional en 1820,
- restaurada de nuevo con el retorno del absolutismo en 1823,
- y suprimida por segunda vez en 1835, después de la manzanza de frailes del año anterior.

La oposición sistemática de los liberales contra los jesuitas explica las cautelas y reticencias de éstos frente a aquéllos a lo largo del siglo XIX y buena parte del XX.

La Iglesia colaboró activamente durante los años de la primera restauración en el restablecimiento de la unión de los ánimos, la moralidad y la beneficencia y tuvo una participación activa en las cargas de la Hacienda pública debido al interés primordial del Estado absolutista en torno a los asuntos económicos. Es decir, que la alianza Altar-Trono no se limitó a una simple colaboración ideológica y moral, pues tuvo como contrapartida un sacrificio material considerable, que el clero pagó, aunque no siempre a gusto, ya que hubo fuertes resistencias de los estamentos más privilegiados.

Trienio Liberal

Marchemos todos y yo el primero por la senda constitucional.

FERNANDO VII

La situación política cambió de nuevo radicalmente en 1820, pues parecía que en España quería introducirse el sistema constitucional, como continuación del camino iniciado en las Cortes de Cádiz. Fue Fernando VII quien dio este paso y con él derribó por completo la antigua máquina del Estado, mientras la Iglesia comenzaba un nuevo período de reorganización inspirado por las nuevas ideas reformistas, impuestas a nivel nacional, que tuvieron un poderoso contenido doctrinal. En un primer momento la Iglesia no demostró excesiva preocupación por el cambio político; la jura de la Constitución se hizo sin grandes incidentes en todas las iglesias del reino y no faltaron sermones y pastorales de obispos que la justificaron. Pero muy pronto se aprobaron reformas eclesiásticas, que produjeron gran impacto entre el clero y despertaron un anticlericalismo, latente en amplios sectores populares, alimentado por las medidas gubernativas contra la Iglesia en general y contra los religiosos en particular. Algunos obispos sufrieron los rigores de la persecución y del destierro y otros vieron limitadas sus legítimas jurisdicciones debido a las intromisiones indebidas del gobierno en asuntos estrictamente eclesiásticos.

En 1820, dos años después de que Llorente publicara su *Historia crítica de la Inquisición en España* (1818), el pueblo madrileño asaltó la cárcel de la Inquisición de Corte en una algarada casi orgiástica que expresaba la alegre ferocidad de un viejo deseo siempre contenido. Al estudiar las reformas necesarias en la Iglesia, sobre todo en 1820, para acabar con los privilegios sacerdotales heredados de la sociedad estamental, algunos historiadores prefieren centrar más sus críticas en la actuación de los gobiernos liberales del Trienio que en los defectos de la Iglesia; según este esquema, serían el gobierno y las Cortes liberales quienes, por su precipitación e intrusismo en materias eclesiásticas, provocaron la ruptura con la Iglesia, mientras que ésta inicialmente mantuvo una actitud prudente ante el régimen, con el que estaba dispuesta a colaborar, si bien desde 1812 el clero miraba la Constitución como cosa ajena y hostil. Entre el clero seguía habiendo dos minorías opuestas: liberales y absolutistas, cuyos antagonismos, tras el fuerte impacto de las reformas, acabarían exacerbándose aún

más. En ciertos miembros del clero secular, la reimplantación del sistema liberal desató entusiasmos no disimulados. Debido al elevado índice de analfabetismo, los medios de comunicación orales fueron el fundamento de la opinión pública. Particularmente, en sus primeros tramos, la clase sacerdotal figuró como su principal forjadora, debido a su decisivo ascendiente. Fue, pues, el sermón uno de sus elementos configuradores. No en vano, penetrados de su importancia, los nuevos gobernantes se empeñaron en asegurar la propaganda constitucional desde el púlpito, ya que la oratoria sagrada era el único medio de ilustración y convicción para la masa popular. En demasiadas ocasiones, los pulpitos se transformaron en tribunas políticas, hasta el punto de que con el concepto «discurso» se designaron algunas oraciones.

El triunfo del pronunciamiento de Riego en 1820 abrió una etapa de creciente hostigamiento a la Iglesia, caracterizado por una serie de medidas antieclesiásticas de los liberales en el poder, principalmente bajo el gobierno del exaltado Evaristo San Miguel, algunas de ellas legítimas, pero quizá precipitadas y ejecutadas al margen de la jerarquía. Los obispos españoles no mostraron al comienzo oposición al régimen liberal, y se avinieron mayoritariamente a jurar la Constitución. Sin embargo, medidas como:

- la ley de monacales,
- la obligación de explicar la Constitución desde los pulpitos,
- el servicio militar de los clérigos,
- la desamortización,
- el asesinato de seglares, de sacerdotes y de un obispo,
- el destierro de varios prelados,
- la expulsión del nuncio, etc.,

provocaron un general rechazo del régimen entre los obispos y el pueblo, mayoritariamente católico; si bien también hubo clérigos, y aún obispos, que militaron abiertamente en el liberalismo.

La complejidad del período se descubre a través de los motivos de los ataques a la Iglesia:

- deficiencias reales en los clérigos;
- imperiosa necesidad de numerario por parte del Estado tras la pérdida de América, que explica las medidas desamortizadoras;
- violencia intelectual de las sociedades secretas y la prensa, etc.

Tras la intervención de los Cien mil hijos de San Luis, Fernando VII inclinó la balanza hacia la defensa de la Iglesia, pero a costa de una fuerte mediatización política. En aquellos tiempos muy exaltados, muchos obispos no supieron o no pudieron distinguir los planos espiritual y temporal, y apostaron por la alian-

za entre el Trono y el Altar, en la línea regalista. Las tensiones Iglesia-Estado durante el Trienio no pueden explicarse sin tener presente el conflicto político liberalismo-absolutismo. De hecho, buena parte de la Curia romana no ocultaba sus preferencias por los regímenes realistas o absolutistas frente a los liberales, considerados como intrínsecamente perversos. Cuando la Iglesia supo asumir los cambios y adaptar a ellos sus estructuras, el conflicto se pudo resolver, o al menos, paliar, aunque muchos lamentaron que Roma no hubiera sabido comprender la complejidad del mundo moderno.

Los gobiernos liberales no fueron tan diferentes de los absolutistas en sus relaciones con el clero, pues sólo se produjo un relevo en la forma de tutelaje de la Iglesia: por contra, el régimen liberal profundizó en la tradición regalista española, sin que se le pasara por la cabeza legislar en pro de una auténtica separación Iglesia-Estado. Un regalismo bastante radical que ya durante la segunda mitad del siglo XVIII extendía la intervención del poder civil a todas las materias eclesiásticas.

«Que se restablezca el santo Tribunal de la Inquisición»

Que se extinga la policía y se restablezca el santo Tribunal de la Inquisición, porque éste es el voto general de la nación, y la autoridad y establecimiento más propio y necesario para los tiempos en que nos hallamos.

SIMÓN LÓPEZ GARCÍA,
arzobispo de Valencia, a Fernando VII

En 1823 se produjo la reacción absolutista y comenzó la segunda restauración religiosa, caracterizadas ambas por el absolutismo regio y las actividades de cuantos deseaban restablecer el orden anterior. Quedó frustrado el deseo de restablecer la Inquisición, pero en su lugar fueron creadas las Juntas de Fe, que se cobraron todavía una víctima en Valencia: Cayetano Ripoll, maestro de escuela, ejecutado en 1826 porque negaba las verdades fundamentales del cristianismo. Por ello es considerado como la última víctima de la Inquisición española.

Fernando VII fue regalista en materias eclesiásticas, aunque en algunos momentos y por motivos tácticos, creyó oportuno satisfacer las aspiraciones del clero conservador; así había sucedido durante la coyuntura de 1814-1815 o de 1823-1825, pero también tras su primer ascenso al trono en 1808, brevísimo período, pre-

vio a la renuncia de Bayona, en el que se decretó la suspensión de las primeras desamortizaciones eclesiásticas, que resultó tan decisiva para la configuración del mito del Rey Deseado.

Se ha dado una extremadamente peyorativa visión liberal de la Década Ominosa (1823-1833), pues desde el punto de vista de las relaciones Iglesia-Estado, la alianza entre el Trono y el Altar en estos años fue más ficticia que real, ya que la política neoregalista de Fernando VII no siempre benefició a los intereses del clero. No resulta extraño que eclesiásticos inmovilistas siguieran hablando de la llegada de «malos tiempos», y que hasta nueve obispos pidieran sin éxito el restablecimiento de la Inquisición.

Durante aquellos años comenzó el lento ocaso del Patronato regio sobre las Iglesias de América, que empezaron a independizarse de la Corona española. El final del Patronato americano, llevado con torpeza e intransigencia por el gobierno español, es un botón de muestra del rápido aislamiento internacional de Fernando VII y de su régimen, en un contexto en el que ya se vislumbraba la separación entre la Iglesia y el Estado. La grave crisis sociopolítica se manifestó también en la decadencia de la cultura religiosa y en la debilidad del pensamiento católico. Las tensiones entre la Corona española y la Santa Sede por la cuestión del Patronato americano fueron un nuevo factor muy poco tratado en los manuales sobre la época fernandina, que presenta las dificultades y vaivenes de la Santa Sede ante la emancipación americana y se muestra en los esfuerzos, cada vez más firmes, de León XII (1823-1829), Pío VIII (1829-1830) y Gregorio XVI (1831-1846) por reconstruir la jerarquía eclesiástica americana, diezmada por las guerras. Fernando VII, educado en el absolutismo regalista y presionado por las potencias de la Santa Alianza, nunca quiso aprobar los nombramientos episcopales de la Santa Sede, pese a que ya en los últimos años un grupo de colaboradores le recomendaron aceptar el hecho consumado de la independencia.

«La religión y la monarquía serán respetadas»

La religión y la monarquía, primeros elementos de vida para España, serán respetados, protegidos y mantenidos por mí en todo su vigor y pureza.

Manifiesto de la reina regente
MARÍA CRISTINA DE BORBÓN

Elegido papa en 1831, el pontificado de Gregorio XVI coincidió con la última crisis política del reinado de Fernando VII y con la

infancia de Isabel II en el largo decenio de la historia civil española llamada de las regencias, porque el destino político del país dependió, primero, de la reina María Cristina de Borbón, madre de Isabel II y cuarta esposa de Fernando VII, y, después, del general Espartero.

El nuevo papa conocía muy bien los problemas político-religiosos de España, tanto en la Península como en las colonias y territorios de ultramar porque sus predecesores le confiaron el estudio de cuestiones relacionadas con la emancipación de los nacientes Estados centro y sudamericanos. Él presidió la comisión vaticana encargada de examinar los nombramientos de obispos autóctonos, que Fernando VII nunca quiso reconocer, porque violaban abiertamente el patronato plurisecular ejercido en los dominios de los monarcas españoles y fue siempre favorable a la organización de la jerarquía eclesiástica en Hispanoamérica con sacerdotes nativos competentes, prescindiendo por completo de la intervención de la Corona española. Fue éste el primer golpe que la Santa Sede asestó a la política exterior española, porque el reconocimiento de obispos americanos no presentados por el rey de España supuso aceptar, de hecho, la independencia declarada unilateralmente por cada uno de los Estados hispanoamericanos desde comienzos del siglo XIX.

La Pragmática Sanción de 1830, que derogaba la ley sálica en virtud de la cual no podían las mujeres acceder al trono de España, provocó la última crisis política del reinado de Fernando VII. Los sucesos de La Granja y la enfermedad del rey en 1832 agravaron una situación políticamente insostenible y permitieron el regreso al país de los liberales, perseguidos y exiliados desde 1824.

Fallecido Fernando VII el 29 de septiembre de 1833, su hija Isabel II, que apenas contaba tres años de edad, fue proclamada reina, y su madre, María Cristina, fue reconocida como gobernadora o regente, mientras el poder político pasó a manos de liberales cada vez más exaltados, fautores de una serie de reformas sociales y económicas que pusieron fin al llamado Antiguo Régimen y sentaron las bases para el desarrollo del constitucionalismo en España y su lento ingreso en la sociedad cada vez más democrática e industrializada.

La reina gobernadora firmó un manifiesto inspirado por los liberales, en el cual se declaraba que «la religión y la monarquía, primeros elementos de vida para España, serán respetadas, protegidas y mantenidas en todo su vigor y pureza».

¿Por qué políticos anticlericales lanzaron esta afirmación tan explícita de confesionalidad? La respuesta es sencilla si se examina el conjunto de la situación general del país. Sabía muy bien

el gobierno, presidido por el moderado Cea Bermúdez, que un buen sector de la población y gran número de clérigos no aceptarían las reformas políticas que se irían introduciendo hasta conseguir cambiar radicalmente las estructuras de la monarquía fernandina y dismantelar la organización eclesiástica. Por ello, el propio gobierno se presentó portador de valores que el pueblo, en su mayoría, aceptaba:

- la religión y la monarquía de los antepasados,
- la soberanía real, y
- las leyes fundamentales del Estado.

Se trataba en sustancia del trinomio Dios-patria-rey, síntesis a la vez de la ideología carlista. Comenzando con la solemne proclamación de estos principios, los liberales podían ganarse la simpatía política de quienes desconfiaban de los nuevos rumbos que iba tomando el país y en particular del clero, fiel a las tradiciones y privilegios que el Antiguo Régimen le había asegurado durante siglos.

La adhesión de los eclesiásticos al nuevo régimen fue uno de los primeros problemas que los gobiernos de la regencia cristiana tuvieron que afrontar. En este sentido hay que leer una real orden de principios de 1834, en la que el gobierno presidido por el romántico Martínez de la Rosa invitaba a obispos y superiores religiosos a vigilar para que el clero «no extravíe la opinión de los fieles, ni se enerve la obediencia y sumisión al legítimo gobierno de Su Majestad».

La legislación de aquellos años descubre un sincero deseo de reforma de las instituciones eclesiásticas, promovida incluso por obispos y clérigos adictos al nuevo régimen, pero deja entrever también un anticlericalismo cada vez más prepotente. Una Junta encargada de estudiar la reforma de la Iglesia redactó un dictamen que la Santa Sede nunca aprobó, porque no había sido consultada previamente sobre su oportunidad.

Las estructuras eclesiásticas fueron las que de forma más directa, rápida e inmediata acusaron las consecuencias del nuevo rumbo que los liberales imprimieron al país. Ya antes de fallecer Fernando VII existía un fundado temor de ruptura de las cordiales relaciones que la monarquía española y la Corte pontificia habían mantenido durante épocas anteriores y, en concreto, desde la restauración fernandina de 1824. El papa había mantenido una actitud de reserva absoluta ante el nuevo orden de sucesión dinástica establecido por Fernando VII en los días de su enfermedad. Influyeron en la conducta del pontífice la confusa situación española y la reacción inmediata de las tres grandes potencias europeas del norte —Austria, Rusia y Prusia—, enemigas de Fran-

cia e Inglaterra. Estas dos se declararon abiertamente favorables al régimen liberal instaurado al fallecer Fernando VII y reconocieron sin titubeos a Isabel II como reina legítima de España.

El papa nunca dio este paso, si bien pidió que las relaciones diplomáticas existentes permaneciesen inmutables. Nutría el pontífice cierta simpatía hacia la figura emblemática y atrayente de don Carlos Isidro María de Borbón, hermano de Fernando VII, pretendiente legítimo al trono y heredero natural del mismo, si Fernando VII no hubiese alterado en los últimos días de su existencia la ley de sucesión que había establecido el primero de los Borbones a principios del siglo XVIII.

Aunque no era un príncipe ambicioso ni defendía intereses personales, el prestigio de su familia y la caótica situación del país, mientras su hermano agonizaba, le obligaron a don Carlos a intervenir con las armas frente a la legitimidad representada por su sobrina Isabel II, en la que se amparaban liberales y exaltados de todas las extracciones. La presión de las potencias del norte, por una parte, y el desarrollo de la guerra, desencadenada por don Carlos durante siete años, influyeron decisivamente en el ánimo de un pontífice que había nacido más para la recoleta vida monástica que para las ambiciones, intrigas y ambigüedades de una corte.

Gregorio XVI decidió romper las relaciones diplomáticas en octubre de 1836 y justificó esta decisión unilateral con el caos general reinante en España, que los gobiernos liberales no habían conseguido contener y, sobre todo, con la promulgación de la Constitución aprobada en las Cortes gaditanas de 1812. Pero existía además una razón oculta de tipo político, que no se dijo al comunicar la ruptura diplomática: una eventual victoria militar de los carlistas era en aquellos momentos probable, o así le pareció a la corte pontificia, porque sus representantes en París y Viena y los informes de los embajadores europeos hostiles a Isabel II hicieron creer al papa que el triunfo de don Carlos era inminente.

Pese a la ruptura oficial de relaciones, la Santa Sede toleró la presencia en Roma de un encargado de negocios para que tutelara los intereses españoles, el palacio y el archivo de la embajada. En la misma situación se encontró en Madrid el vicergerente de la nunciatura hasta que en 1840 fue expulsado de España; aunque dicho vicergerente —que no era encargado de negocios—, se limitó a tramitar asuntos urgentes, relacionados con el Tribunal de la Rota. Desde esa fecha hasta 1847 las relaciones entre Madrid y Roma quedaron totalmente interrumpidas.

Desamortización

El pueblo español tiene en su innato celo por la fe y el culto de sus padres la más completa seguridad de que nadie osará mandarle sin respetar los objetos sacrosantos de su creencia y adoración; la religión inmaculada que profesamos, sus doctrinas, sus templos y sus ministros serán el primero y más grato cuidado de mi Gobierno.

Manifiesto de MARÍA CRISTINA

Las promesas hechas por la reina gobernadora en el manifiesto citado nunca se cumplieron, pues los gobiernos comenzaron a actuar por cuenta propia llegando incluso a la ilegalidad. En 1835 comenzó con el conde de Toreno la serie de gobiernos abiertamente revolucionarios y anticlericales. La legislación del trienio 1835-1837 no tenía precedentes en España:

- supresión de las llamadas Juntas de Fe,
- de los jesuitas,
- de monasterios y conventos,
- exilio de obispos y sacerdotes, y
- expolio de iglesias, capillas y ermitas.

La anarquía social minó las bases del gabinete Toreno, que fomentó la política anticlerical para calmar a la oposición política, que exigía su dimisión. Abatido por el caos e incapaz de satisfacer a sus propios amigos, Toreno cedió el puesto a Juan Álvarez Mendizábal, que no reunía condiciones para frenar una revolución desencadenada en todo el país y que él mismo había promovido. Comerciante, conspirador del «taller Sublime» y revolucionario en 1820, ministro de Hacienda y jefe del gobierno en 1835-1836, Mendizábal consiguió evitar revueltas populares, porque él controló desde el poder la exaltación de las masas contra la Iglesia. Su gestión ministerial se hizo célebre por la triste ley de desamortización (febrero de 1836), no porque expolió a la Iglesia de sus bienes, sino porque favoreció el enriquecimiento de los ricos y el empobrecimiento de los pobres a costa de bienes y propiedades que los eclesiásticos administraban con un sentido religioso, social y benéfico que los compradores de los bienes expoliados nunca respetaron. Surgió entonces una nueva clase de terratenientes, latifundistas y propietarios que, con despotismo e insensibilidad social, dominaron al país en sustitución de los eclesiásticos, acusados injustamente de ambición política, opulencia y opresión económica.

Aun olvidando los esporádicos estallidos de violencia (matanzas de frailes de 1834 y 1835, provocadas por patrañas difundidas entre el pueblo, como la de los caramelos envenenados dados a los niños por los religiosos; calumnias que volverían a repetirse en 1936) a lo largo del siglo XIX, la Iglesia tuvo no pocos motivos para sentirse perseguida, pues:

— en 1837 se procedió a la excomunión del clero regular masculino;

— la primera desamortización eclesiástica, entre 1836 y 1845, expropió y vendió un 83% de las propiedades de las comunidades religiosas y un 40% de las del clero diocesano;

— durante la segunda desamortización, iniciada en 1855, sería el clero diocesano el mayor perjudicado.

Así, de las más de dos mil comunidades estimadas a finales del siglo XVIII, sólo unas pocas decenas sobrevivían a mediados del XIX, habiendo desaparecido prácticamente unos 50 000 religiosos varones. Las religiosas sufrieron un trato menos duro, básicamente debido a la incapacidad del Estado para reemplazarlas en sus actividades asistenciales.

La revolución liberal del siglo XIX, a través de la desamortización, llevó consigo un proceso legal de disolución del patrimonio eclesiástico, provocando un debate doctrinal que precedió y siguió al proceso desamortizador sobre el derecho de la Iglesia a poseer y sobre la justificación doctrinal de la misma desamortización. Este asunto es muy complejo por la abundante legislación, así como por los planes y las alternativas políticas y administrativas de la primera España liberal. Y al estudiarlo resulta muy difícil mantener un equilibrio ante tema tan polémico y sobre todo justificar las medidas de los primeros gobiernos liberales contra la Iglesia como hacen algunos autores. La desamortización afectó duramente a los frailes, que fueron los actores y víctimas, si bien, desde su ejecución y puesta en marcha, fueron los intendentes quienes, con sus aciertos y yerros —siempre a instancias de una filosofía política individualista y centralista—, se constituyeron en los verdaderos protagonistas de esta historia de dilapidación y ocultación de bienes, que sigue siendo una pieza inseparable del ser histórico y religioso de España.

La desamortización fracasó en su intento de ofrecer al campo las inversiones y mejoras no garantizadas por la Iglesia. Ésta perdió también porque, como afirma García de Cortázar: «pasó a depender por completo del Estado y, al quedar económicamente desmantelada, dejó de estar en condiciones para prodigar limosnas o sostener los gastos de enseñanza, actividades a las que se había dedicado durante centurias». A partir de entonces afloró el

anticlericalismo: «Tras siglos de mirar a la Iglesia con ojos sumisos —dice el mismo autor—, el pueblo español cambiaba los cirios de las procesiones por las estacas del linchamiento, inventando su propio anticlericalismo, mezcla de fervor ético-religioso, confesionalismo laico y hostilidad a la jerarquía eclesiástica.»

La desamortización dio lugar a un nuevo concepto de la propiedad, enraizado en la tradición romana y tendente a aplicar el interés privado como motor de la productividad. El nuevo derecho de propiedad era absoluto (con una ilimitada libertad del titular para disponer de lo suyo), y particular, pues sólo podían ser propietarios los individuos reales y concretos. Por ello afectó también a las capellanías, que como forma de la propiedad carecían de sentido en el nuevo esquema jurídico y socioeconómico, ya que la revolución liberal introdujo una reforma de la Iglesia basada en el principio de utilidad y de ordenación racional para el cumplimiento de sus fines; por ello basó la función social del clero especialmente en la cura de almas. En una palabra, los liberales querían una Iglesia de curas, disciplinada y funcional, reduciendo el peso del clero regular y de los poseedores de capellanías que vivían al margen de la vida diaria de los fieles. La nueva religiosidad era poco sensible hacia los motivos de la espiritualidad medieval, renacentista o barroca, que había sustentado la existencia de las capellanías, y mucho menos hacia las teorías sociales que en el contexto de una sociedad estamental habían intentado legitimar la existencia de tales instituciones.

Las capellanías desaparecieron tras una legislación compleja y casuística, dada la complicación jurídica de las fundaciones, pues las capellanías patronadas —que eran la inmensa mayoría— no podían ser incluidas en la legislación desamortizadora general, ya que existían unos intereses ajenos a los de la Iglesia, los de los patronos, que había que respetar; no se podían nacionalizar sin más los bienes de las capellanías, sino que había que proteger los derechos de los patronos, y aún más: convertirlos en propiedad plena, liberal. Por otra parte, las capellanías mercenarias no eran instituciones eclesiásticas, y por tanto sólo podían ser desvinculadas de manera conjunta con los otros tipos de vínculos legales.

Entre las diversas soluciones posibles, acabó por imponerse la opción de los moderados: la conmutación de los bienes inmuebles que dotaban las capellanías por valores mobiliarios; el instrumento empleado fue un convenio con la Santa Sede de 1867. De esta manera se hizo compatible la pervivencia de la institución con la prohibición de vincular o amortizar tierras. La desamortización de las capellanías en el siglo XIX fue la culminación

de un largo proceso hacia la definición de los derechos de propiedad, proceso iniciado en el siglo XVIII con:

- la reducción de los privilegios de la Mesta,
- el proyecto de enajenación de los baldíos,
- la prohibición de vincular bienes raíces, y
- la desamortización de capellanías y obras pías de 1798.

Pero el margen de maniobra sin romper el marco del Antiguo Régimen era muy reducido, y por ello hubo que esperar hasta la consolidación de la revolución en el siglo XIX para perfeccionar un derecho de propiedad único, libre y absoluto. Sobre este concepto de la propiedad se montó un nuevo sistema de distribución del excedente productivo, un sistema en el que una institución como la capellanía no tenía ya sentido.

«Vuestra Santidad será mi guía en todo»

Hoy formalizo mi resolución de restituir a la Iglesia, en cuanto esté de mi parte, todo su brillo y esplendor. Derogaré las leyes que casi han aniquilado su inmunidad personal. Vuestra Santidad será mi guía en todo y su prudencia acordará lo más conveniente en el modo y tiempo.

DON CARLOS a Gregorio XVI

El gabinete que presidió el radical José María Calatrava intensificó la legislación anticlerical para impedir los progresos de los carlistas, apoyados cada vez más abiertamente por el clero, y para reducir el influjo de la Iglesia burocratizándola y ligándola estrechamente al poder. Primer ministro después de la violenta «sargentada» de La Granja en 1836, Calatrava tuvo que actuar con rapidez y nerviosismo condicionado por las revueltas republicanas de Barcelona, Zaragoza y otras ciudades y por algunos efímeros éxitos militares de los carlistas. Fue entonces, a la vista de la caótica situación política, social y militar y de la legislación anticlerical cuando Gregorio XVI decidió, en octubre de 1836, la ruptura de relaciones diplomáticas con el gobierno exaltado de Madrid.

Durante la regencia de María Cristina (1834-1840) las relaciones Iglesia-Estado conocieron un progresivo deterioro hasta llegar a esta decisión. En un primer momento, la cuestión que principalmente contribuyó a enfriar las relaciones fue el no reconocimiento de la reina por el papa, tema de permanente preocupación para todos los gobiernos, que se vieron obligados a plantearlo cada vez

que presentaban a las Cortes su programa de política exterior en los discursos de la Corona, si bien a medida que pasaron los años y que la cuestión de la reforma de la Iglesia ocupó más la atención de las Cámaras, este problema pasó a un plano más secundario. A lo largo de 1834 la política de reforma de la Iglesia de Martínez de la Rosa apenas inquietó en Roma, ya que ni se redactó ni se puso en marcha ningún plan global de acción al efecto. Así pues, el único factor importante capaz de tensar las relaciones con Roma fue la cuestión del no reconocimiento. En la inauguración de las primeras Cortes del Estatuto Real, el Gobierno tuvo que referirse al problema, pero evitó toda alusión expresa a un asunto que, no obstante, estaba en la mente de todos.

Los últimos gobiernos de la regencia cristiana, hasta 1840, atenuaron la presión sobre la Iglesia, si bien el presidido por Pérez de Castro trató de resolver los numerosos conflictos planteados por sus antecesores e intentó el restablecimiento de las relaciones con la Santa Sede, pero no lo consiguió por la postura radical de la corte pontificia, influida por los agentes de don Carlos, que seguían confiando en la victoria de las armas del pretendiente.

Desde el comienzo de la guerra civil don Carlos había tenido en Roma representantes, sin carácter diplomático, que informaron puntual y parcialmente a la Santa Sede sobre la marcha del conflicto y las actividades del gobierno de Madrid. Fueron eclesiásticos y seglares adictos a su causa que recibieron buena acogida en la corte pontificia, porque sirvieron de enlace con la zona española ocupada por las tropas del pretendiente, donde la libertad religiosa nunca fue violada. Pero en Roma fueron siempre muy cautos en las relaciones con don Carlos, pues, aunque el pretendiente gozaba de las simpatías vaticanas, nunca consiguió declaraciones explícitas a su favor del pontífice ni de la curia romana. Gregorio XVI autorizó sólo verbalmente que don Carlos designara una persona de su confianza para el ejercicio de la jurisdicción en el pequeño territorio controlado por sus tropas, pero esta concesión no satisfizo al pretendiente, quien no obstante los reveses militares, consiguió que sus seguidores y simpatizantes compartieran su ideal político-religioso durante varios años. El fracaso de la expedición armada al centro de España le obligó a retirarse a las provincias vascongadas, desde donde informó al papa sobre la actividad espiritual desplegada por el incansable obispo de León, Joaquín Abarca, que organizó misiones populares entre sus gentes.

«Poco pueden hacer los obispos»

Poco pueden hacer los obispos en las actuales circunstancias, pues unos están ausentes, otros encarcelados, otros exiliados y, lo que es peor, algunos que permanecen en sus sedes doblan la cabeza ante las disposiciones del gobierno.

CIPRIANO SÁNCHEZ VARELA, obispo de Plasencia,
deportado a Cádiz, *relatio ad limina* de 1839

Durante el trienio constitucional (1820-1823), hubo un intento de crear un Episcopado capaz de asumir las ideas liberales o, al menos, de colaborar con sus promotores. Ésta fue una iniciativa tomada por aquellos gobiernos constitucionales para conseguir o completar sus objetivos políticos. La Iglesia necesitaba una profunda renovación, pero tanto la Santa Sede como la Jerarquía del Trienio no sólo rehuyeron tomar iniciativas, sino que no supieron o no quisieron proseguir, al menos, la labor reformista de los obispos ilustrados ni prestaron una adecuada atención a los proyectos nacidos en el seno de las Cortes de Cádiz. La línea de actuación de los obispos ilustrados del siglo XVIII se truncó al perderse la oportunidad de cubrir sedes episcopales con unos obispos liberales que podrían haber sido sus continuadores natos, capaces de contribuir a crear los requisitos básicos para la modernidad y el progreso que en otras naciones europeas se estaban produciendo. Para ello, el gobierno quiso llevar al Episcopado a representantes de una amplia gama ideológica —progresistas, moderados, filojansenistas o regalistas—, pero escasos fueron los logros del proyecto gubernamental por:

- la primacía de los motivos ideológicos sobre los pastorales,
- las nuevas tentativas de promociones y traslados,
- la depuración política de los obispos llamados «persas»,
- la retirada de los obispos,
- el protagonismo de los cabildos,
- la conflictividad institucional provocada por el proyecto de remoción de los obispos no constitucionalista\$,
- la desestabilización de algunos gobiernos diocesanos con obispos «civilmente muertos»,
- y la inviabilidad de soluciones globales como la frustración de una reforma eclesiástica estructural y repriminación de la antigua disciplina canónica hispana.

Este tema ha estado siempre latente en la historia contemporánea de la Iglesia, que tiene de cuando en cuando manifestaciones más o menos explícitas según las circunstancias históricas, y es el de la renovación de la mentalidad de los candidatos al episcopado para hacer frente a una nueva situación social.

En 1820 la Santa Sede rechazó varios candidatos gubernamentales que Fernando VII presentó por imposición de los revolucionarios. Entre otras cuestiones eclesiásticas del Trienio Liberal, este problema tuvo amplias consecuencias por la negativa del papa y su repercusión a distintos niveles nacionales, ya que fue el primer caso ruidoso de rechazo de obispos por parte de Roma, con amplia repercusión en las Cortes y en la prensa. Durante el Trienio Liberal, la Santa Sede atacó duramente a los obispos liberales, pero, pasada aquella experiencia, no pronunció una palabra contra los ultraconservadores, que entraron directamente en la vida política nacional y apoyaron la restauración.

Fernando VII procuró dotar las diócesis españolas de buenos pastores, escogiendo para ello de los cabildos catedralicios, curias episcopales, parroquias y conventos, eclesiásticos virtuosos, instruidos y adictos al Altar y al Trono. Los nombramientos episcopales eran hechos por el rey, oído el parecer del Consejo de Castilla, que reunía las informaciones previas y seleccionaba los candidatos. La Santa Sede estuvo normalmente de acuerdo con los presentados por Fernando VII, salvo algunas excepciones durante el Trienio Liberal, aunque le preocupaba el abuso introducido con los traslados de unas sedes a otras. Decían los nuncios que, si bien era una costumbre antigua, en los primeros tiempos no se toleraban y el gobierno los realizaba con excesiva facilidad y por los más impensados motivos. Los obispos eran considerados funcionarios públicos, a quienes se promovía a diócesis con mayores rentas para premiarles méritos personales o brillantes servicios prestados al rey y otras veces por razones de amistad, paisanaje o influencia política.

Desde 1833 hasta 1847 la Iglesia vivió en España uno de los períodos más oscuros de su historia. Los informes que los obispos durante esos años tristes presentaron a la Santa Sede sobre el estado de sus respectivas diócesis nos descubren un panorama desolador, por los atropellos cometidos durante los años de la regencia cristina:

- había sido abolida por completo la inmunidad eclesiástica personal y real,
- perdidos los diezmos y primicias,
- reducido el número de eclesiásticos por orden gubernativa,
- suprimidas las órdenes religiosas,

- cerrados casi un millar de monasterios y conventos,
- secularizados miles de frailes y monjas,
- ocupados los bienes de las religiosas,
- impedida la administración de órdenes sagradas a los aspirantes a las mismas,
- decretado el expolio de todos los bienes del clero y de las religiosas,
- usurpadas las obras de arte y objetos preciosos que poseían los templos,
- autorizada la propaganda protestante y la edición de libros impíos, obscenos e inmorales,
- castigados, perseguidos y desterrados muchos obispos y sacerdotes que se opusieron abiertamente a estos abusos y atropellos.

Lo tremendo de esta situación fue la tajante división que en pocos años se manifestó en el seno de la Iglesia, ya que la minoría de prelados fieles a Isabel II y tolerantes con las novedades eclesiásticas de los liberales era seguida por un reducido grupo de eclesiásticos, religiosos exclaustros y fieles, que trataba por todos los medios de justificar la bondad de estas medidas que servirían para purificar a la Iglesia. Cuantos, por el contrario —y fueron mayoría siempre creciente—, estuvieron con don Carlos, creyeron que solamente el pretendiente podía salvar a la Iglesia y con su reinado realizar en España la ciudad de Dios que desde tantos siglos atrás soñaban los cristianos. Pero las pasiones políticas de ambos bandos impregnaron el fervor religioso, que sin duda alguna era sincero en muchos militantes.

Intento de cisma

En su alocución del 11 de marzo de 1841, el papa condenó la «violación manifiesta de la jurisdicción sagrada y apostólica, ejercida sin contradicción en España desde los primeros siglos».

GREGORIO XVI

La regencia de María Cristina terminó el 12 de octubre de 1840 tras su dimisión a consecuencia de la revolución de Barcelona, consumada en Madrid en el verano de aquel mismo año. Comenzó entonces, bajo la regencia del general Espartero, un trienio muy agitado para la Iglesia, pues en pocos días:

- se intensificó la legislación anticlerical;
- se suprimió el Tribunal de la Rota;

- fue desterrado el obispo de Canarias, Judas José Romo;
- fueron depuestos varios párrocos en Granada, La Coruña y Ciudad Real;
- quedó cerrado el palacio de la nunciatura, y
- expulsado el último vicegerente de la misma, Ramírez de Arellano.

Gregorio XVI denunció las graves tensiones entre la Iglesia y el Estado en su alocución del 1 de marzo de 1841 condenando, en términos hasta entonces nunca usados, «la violación manifiesta de la jurisdicción sagrada y apostólica, ejercida sin contradicción en España desde los primeros siglos». El gobierno de Madrid replicó el 29 de junio con una violenta exposición, redactada por el ministro de Gracia y Justicia, José Alonso, que mostraba una vez más la imposibilidad de reconciliación. El Estado amenazó formalmente con impedir la comunicación de los obispos a la Santa Sede y con organizar una Iglesia nacional patriótica, antirromana y cismática según el modelo inglés. Fue otra prueba del influjo que Inglaterra ejerció sobre los liberales exaltados de la regencia esparterista, aunque el cisma no llegó a producirse, porque el mismo gobierno volvió sobre sus pasos al percatarse de las consecuencias políticas internacionales que una decisión de esta envergadura habría tenido entre las potencias católicas de Europa y también en el interior del país, todavía lacerado por la contienda civil, apenas concluida con un abrazo formal de Vergara entre generales, pero aún latente en el ánimo de los españoles.

Con Espartero se agravó la situación porque:

- algunos obispos seguían desterrados,
- otros habían fallecido,
- aumentaban las diócesis vacantes,
- el estado del clero era cada vez más mísero, porque no recibía la ayuda económica prometida del Estado, y
- millares de frailes exclaustros vagaban por pueblos y ciudades pidiendo limosna y creando una imagen deplorable de la Iglesia y de sus instituciones.

A pesar de las tensiones, el gobierno de Madrid quiso reanudar las relaciones con la Santa Sede, caballo de batalla de los últimos gobiernos de la regencia cristina y del trienio esparterista, pues hasta los liberales más anticlericales y exaltados llegaron a convencerse de la utilidad política del diálogo con Roma. Pero por parte de la Santa Sede no existía la misma disponibilidad, ya que Gregorio XVI exigía una reparación completa de los atropellos y violaciones antes de entrar en negociaciones bilaterales. El pontífice, que acababa de condenar los errores del liberalismo teórico y práctico, porque minaba los fundamentos histórico-jurídicos

de los Estados Pontificios, no podía abrirse a uno de los gobiernos más extremistas del momento, cual era entonces el español. El papa, además, mantenía conflictos abiertos con los gobiernos inglés y alemán por cuestiones relacionadas con la independencia de la Iglesia en aquellos países.

Diversas iniciativas para normalizar las relaciones no tuvieron continuidad, ya que la posibilidad de una victoria carlista —gracias a la ayuda que las tres potencias del norte dieron a don Carlos— y el deseo del papa de ver el triunfo definitivo del pretendiente —para que el clero recobrara su antiguo influjo social— impidieron que la Santa Sede se comprometiera con el gobierno de Madrid. Además, la presión del emperador austríaco sobre el pontífice era cada vez más insistente. Viena controlaba los Estados Pontificios, cuando el gobierno del papa era incapaz de contener los movimientos revolucionarios que surgían por doquier en sus dominios. La solución de los problemas eclesiásticos españoles dependía solamente de las armas y no de las negociaciones diplomáticas.

«Ayudar a los obispos a reprimir la maldad»

La ilustre reina y su gobierno han prometido sostener con su poder y ayudar a los obispos cuando su deber les obligue a reprimir la maldad y oponerse a la audacia de esos hombres que tratan de pervertir los espíritus de los fieles o de corromper sus costumbres, o cuando deban tomar medidas para alejar de sus rebaños y extirpar de ellos la peste moral de los libros.

BEATO PÍO IX

Aunque la política religiosa de Espartero seguía siendo abiertamente sectaria, las nuevas victorias de las tropas isabelinas y la huida de don Carlos a Francia podían favorecer un acercamiento a Roma, donde el encargado Aparici reiteró instancias y presiones a las autoridades vaticanas, mientras en París el embajador Miraflores establecía contactos con el nuncio Garibaldi. Al cambiar radicalmente la situación político-militar tras el pacto de Vergara, el gobierno decidió sustituir a su agente en Roma y en lugar de Aparici fue designado Julián Villalba, antiguo subsecretario de Asuntos Exteriores. Éste fue mal recibido en la corte pontificia, porque los agentes carlistas habían facilitado informes negativos sobre su persona y conducta, pero se le toleró, dado el carácter informal de su misión. Villalba pudo entrevistarse con el cardenal

Lambruschini, secretario de Estado, y con el papa, pero sacó la impresión de que Isabel II no sería reconocida hasta que el emperador de Austria lo hiciese.

El gobierno de Madrid en 1844 comenzó a dar muestras concretas de acercamiento a la Iglesia, permitiendo el regreso de los obispos exiliados y la reapertura del Tribunal de la Rota, pero Gregorio XVI siguió exigiendo la suspensión de la venta de los bienes eclesiásticos desamortizados y la supresión del juramento de la Constitución de 1837 por parte del clero. La primera era una cuestión de tipo económico fundamental para que las estructuras eclesiales recobraran vigor, mientras que la segunda afectaba a los principios liberales que inspiraban la mencionada Constitución. La debilidad del gobierno no permitió resolver estos asuntos, que volvieron sobre el tapete cuando el general Narváez inauguró la década moderada (1844-1854), el período de mayor estabilidad política del reinado de Isabel II.

El gobierno había autorizado que los bienes no enajenados, cuya venta había sido suspendida en 1844, volviesen a pertenecer al clero secular. Se suspendió también la venta de monasterios y conventos para mostrar con hechos concretos el deseo de reanudar el diálogo con la Santa Sede, que dio su primer resultado en 1845 con la firma de un convenio, en virtud del cual se restablecieron las relaciones diplomáticas interrumpidas en 1836 y se reconocieron, por parte de la Santa Sede, la Monarquía legítima de Isabel II y por parte del Estado los acuerdos bilaterales anteriores a la muerte de Fernando VII.

Aunque el convenio de 1845 no fue ratificado por las Cortes, el beato Pío IX se mostró dispuesto a resolver las cuestiones religiosas pendientes en España. En marzo de 1847 llegó a Madrid el delegado apostólico Brunelli, primer representante de la Santa Sede desde la salida de Amat en 1835. Sus primeros meses de estancia fueron realmente duros porque no todos los ministros comprendieron el verdadero alcance de su misión, más espiritual que diplomática. El gabinete presidido por García Goyena dio algunos pasos falsos al destituir a Castillo y Ayensa de su importante puesto en Roma y ordenar la venta de bienes eclesiásticos anteriormente suspendida. Pero la vuelta al poder de Narváez a finales de 1847 allanó las dificultades y abrió la vía a una negociación amplia, profunda y sincera con el representante pontificio.

El año 1848 fue decisivo para la consolidación de los moderados españoles en el poder, que permitió concluir las gestiones iniciadas tímidamente por Brunelli. Narváez trató de ganarse las simpatías del clero prometiéndole el retorno a su antigua posición de privilegio económico y social y para garantizar el orden

público se aprobó un nuevo código penal, que especificaba una serie de «delitos contra la religión».

La represión policial podía ser una arma decisiva para conseguir la confianza de la Iglesia y distraer la atención general del problema más grave del país, que era la desastrosa situación económica, agravada por la corrupción que reinaba en todos los ámbitos de la Administración pública y los frecuentes escándalos que provocaba la conducta personal de la reina en sus relaciones extraconyugales. La política económica promovida por la burguesía liberal había favorecido la acumulación de enormes capitales en manos de propietarios reducidos, que acapararon dos tercios del capital productivo, evitando los riesgos de fluctuaciones y a expensas de la población nacional. La enajenación de los bienes raíces y derechos que habían pertenecido a las órdenes militares, así como los censos, rentas y títulos procedentes de ermitas, santuarios, hermandades y cofradías pertenecientes al Estado podían resolver en parte esta situación. Pero las repercusiones en el campo eclesiástico fueron muy negativas porque la Santa Sede y los obispos protestaron enérgicamente por estas medidas. Durante el verano de 1848, las relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y España quedaron normalizadas completamente. Entre tanto, varias Cortes europeas, y en concreto las de Austria, Prusia y Nápoles, ya habían reconocido a Isabel II.

La situación caótica de los Estados Pontificios tras la huida del Papa a Gaeta (24 de noviembre de 1848) provocó una reacción unánime de los monarcas católicos de Europa, que apoyaron la restauración del pontífice. España se empeñó a fondo enviando tropas y su ejemplo fue seguido, aunque con menor entusiasmo, por Francia, Austria, Piamonte, Dos Sicilias y Baviera. La expedición española integrada por 4 000 hombres, permaneció en los territorios pontificios hasta que el beato Pío IX pudo regresar a Roma y controlar la situación. Esta expedición, que, junto con la enviada por Luis Napoleón de Francia, liberó los Estados Pontificios, fue el primer acto de presencia de España en Europa desde el congreso de Viena, y consolidó el reconocimiento definitivo de Isabel II por la Santa Sede.

Concordato de 1851

La religión católica, apostólica, romana, que con exclusión de cualquier otro culto continúa siendo la única de la nación española, se conservará siempre en los dominios de S. M. Católica, con todos los derechos y

prerrogativas de que debe gozar según la ley de Dios y lo dispuesto por los sagrados cánones.

Concordato de 1851, art. 11

Durante la década moderada (1844-1854) y el bienio progresista (1854-1856) la atención estuvo centrada fundamentalmente en el concordato de 1851, que entre su negociación y ratificación ocupó buena parte de la política nacional, pues reguló el entendimiento entre los dos poderes hasta la Segunda República (1931), aunque al concordato se llegó necesariamente ante la imposibilidad constatada por las dos altas partes de conseguir una reconciliación total y sincera. Por ello, no fue una obra perfecta, sino un punto de partida para acabar con casi veinte años de tensiones político-eclesiales. Y éste fue sin duda su mayor mérito, pues la Santa Sede consiguió la profesión explícita de la confesionalidad estatal y de la unidad católica de España, con gran escándalo de los liberales progresistas, de los incipientes demócratas y de cuantos preconizaban la separación Iglesia-Estado. Si bien una lectura atenta del artículo primero del concordato descubre la simple constatación de un hecho, que tuvo consecuencias positivas para la Iglesia: derecho a la enseñanza de la doctrina católica que debería impartirse en todas las universidades, colegios, escuelas y centros de cualquier clase, bajo la vigilancia de los obispos, «encargados por su misión de velar sobre la pureza de la doctrina de la fe y de las costumbres y sobre la educación religiosa de la juventud».

En virtud del Concordato:

- el Estado garantizó protección total a la Iglesia, y
- reconoció la plena libertad de los obispos en el ejercicio de la jurisdicción eclesiástica;
- se estableció una nueva geografía eclesiástica;
- se reestructuraron los cabildos y las parroquias;
- se reformaron los seminarios;
- se autorizó la apertura de casas religiosas de las congregaciones de San Vicente de Paúl, San Felipe Neri
- y «otra orden de las aprobadas por la Santa Sede»;
- se conservaron el instituto de las Hijas de la Caridad
- y las casas religiosas dedicadas a la educación y enseñanza de niñas y otras obras de caridad cristiana.

A la Iglesia se le reconoció el derecho de adquirir y poseer y el papa levantó la condena que pesaba sobre los compradores de bienes eclesiásticos procedentes de la desamortización, si bien los no vendidos deberían volver a sus antiguos propietarios. De este modo se solucionó un grave problema de conciencia que ha-

bía turbado a algunos gobernantes y propietarios, más sensibles a las censuras eclesiásticas, que se habían enriquecido gracias a la legislación sobre adquisición de bienes desamortizados, porque favorecía descaradamente a los más poderosos económicamente.

El concordato fue ante todo un acto político por ambas partes. La Santa Sede puso fin al contencioso que se arrastraba desde la muerte de Fernando VII, concediendo de nuevo el patronato regio en condiciones semejantes a las del concordato de 1753 y de este modo, la Corona española pudo intervenir de nuevo en los nombramientos de obispos, en la provisión de canonjías y curatos y en otros asuntos eclesiásticos. El Estado garantizó a la Iglesia una base económica fundamental para el desarrollo de su misión, de forma que la desamortización quedase totalmente superada.

Sin embargo, la buena voluntad que las autoridades gubernativas demostraron al negociar el concordato faltó cuando se trató de ejecutarlo, pues surgieron muchas dificultades políticas y económicas que impidieron la normalización total de relaciones hasta finales de siglo. Los períodos de agitación revolucionaria en 1854-1856 y en 1868-1874 frenaron el proceso de ejecución concordataria e incluso se volvió atrás en algunos asuntos. Fue necesaria toda la paciencia, que la Santa Sede sabe desarrollar ante contingencias inevitables en los países políticamente inestables, para que no se perdiera la labor realizada y para que el texto concordado en 1851 fuera el punto de referencia obligado a la hora de negociar con el Estado durante la Restauración.

Bienio Progresista

La libertad que tienen los españoles de emitir sus ideas por medio de la imprenta.

JOSÉ ALONSO

El Bienio Progresista, o Liberal, es una de las parcelas más interesantes y desconocidas de nuestra historia contemporánea si bien el tema de las relaciones Iglesia-Estado durante ese período apenas ha merecido la atención de los historiadores. Por ello es oportuno sintetizar la problemática general, para descender después a hechos concretos.

En junio de 1854 se produjo en España una revuelta militar llamada «la Vicalvarada», que ha querido compararse con otras sublevaciones de su tiempo, cuando en realidad no fue más que un pronunciamiento de generales conservadores y moderados,

apoyados por algunos políticos con veleidades reformistas y por manifestaciones populares que muy poco o nada tenían de levantamiento nacional, aunque el impacto que entonces produjo y la interpretación que le dio la historiografía decimonónica han hecho que pasara hasta nuestros días con el pretencioso título de «revolución de 1854».

El general O'Donnell, que capitaneó el alzamiento contra el gabinete que presidía el conde de San Luis, inició una nueva gestión política del país ciertamente más avanzada que la de su predecesor. De ahí que el nuevo sistema implantado por este general, con la ayuda de su colega Espartero, se haya llamado «Bienio Progresista» (28 de junio de 1854-1814 de julio de 1856) en contraposición a la «década moderada» que había caracterizado la política española desde 1844. La vuelta al gobierno de algunos ministros que lo habían sido durante la conflictiva regencia de Espartero no fue bien vista por la Iglesia, pues recordaba antiguas humillaciones y violaciones de derechos eclesiásticos indiscutibles que se repetirían con fatal puntualidad.

El titular de Gracia y Justicia, José Alonso, alarmó a los clérigos en general porque su figura proponía de nuevo el fantasma todavía no olvidado del intento farsesco de cisma que el ministro, más ingenuo que anticlerical, intentó inútilmente en 1841, durante uno de los momentos más oscuros de la triste historia decimonónica. Apenas Alonso se situó en su ministerio llovieron sobre curas y obispos un sinnúmero de disposiciones gubernativas para contener el influjo de la Iglesia en la sociedad civil y limitar el campo de acción del clero. En este sentido hay que entender una real orden que impedía a los prelados condenar y prohibir libros sin haber escuchado la defensa de sus respectivos autores y obtenido el consentimiento de la reina. Quería con ello el gobierno garantizar «la libertad que tienen los españoles de emitir sus ideas por medio de la imprenta», y ésta, según el ministro liberal, contrastaba con la praxis episcopal de condenar a autores sin oírles antes y calificar sus escritos sin haber escuchado sus explicaciones, con daños materiales y morales irreparables, porque al autor condenado ya nadie podía defenderle. Otra real orden del mismo día exigía que los obispos impidiesen a los predicadores tratar temas políticos y sociales que podían crear confusión entre el pueblo y excitaban a la desobediencia civil frente al poder constituido.

El ministro Alonso:

—exigió también a los eclesiásticos que residiesen en sus respectivas diócesis y ordenó la expulsión de Madrid de cuantos estaban en la capital sin algún título legítimo para vivir en ella;

— autorizó el restablecimiento de las facultades de Teología en las universidades de Madrid, Santiago, Sevilla y Zaragoza;

— prohibió el alumnado externo en los seminarios diocesanos, que sólo podrían admitir alumnos internos de gracia y pensionistas, mientras los externos deberían hacer los estudios eclesiásticos en las universidades civiles;

— dictó varias disposiciones para concluir los arreglos parroquiales previstos en el concordato;

— suspendió la provisión de curatos vacantes;

— derogó el decreto que autorizaba el establecimiento de monjes jerónimos en El Escorial;

— suprimió la llamada «Cámara Eclesiástica», que fue sustituida por la «Cámara del Real Patronato».

Joaquín Aguirre, sucesor de Alonso en el ministerio, siguió la política legislativa anticlerical e intensificó las medidas contra los clérigos que habían luchado a favor de los carlistas. Otro ministro de Gracia y Justicia, en uno de los efímeros gabinetes que se sucedieron a lo largo del «bienio», puso limitaciones a la admisión de novicios en los conventos y a la acción pastoral de los obispos, controlando sus publicaciones e impidiendo la divulgación de escritos dirigidos a la reina o a las Cortes porque se trataba de protestas altamente autorizadas contra tantos atropellos y violaciones. Se llegó incluso a adoptar normas de conducta política del clero.

A finales de abril de 1855 la ley de desamortización eclesiástica y civil fue aprobada por las Cortes, y cuando el 25 de dicho mes los generales Espartero y O'Donnell fueron a palacio para que la reina sancionase con su firma el texto aprobado por los diputados, ésta se negó rotundamente, convencida, como estaba, de la iniquidad del texto que expoliaba de nuevo a la Iglesia. Pero se trató sólo de un retraso, porque la reina, días más tarde, ratificó con su firma la ley. Esto provocó nuevas tensiones entre la Iglesia y el Estado. Monseñor Franchi, encargado de negocios de la Santa Sede en Madrid, hizo las gestiones oportunas para impedir que la reina promulgara un texto tan violento, pero el gobierno se vengó tomando represalias contra el representante pontificio, que había influido en el ánimo de la reina, y, en particular, contra la célebre sor Patrocinio, la «monja de las llagas», acusada de intrigas palaciegas, de supersticiones y engaños, y contra obispos y eclesiásticos que se oponían abiertamente al sistema liberal.

Las repercusiones de la nueva ley de desamortización fueron enormes para la Iglesia. De nada sirvieron las protestas enérgicas de los obispos ni las notas oficiales de la Santa Sede, que retiró de

Madrid a monseñor Franchi y provocó una ruptura de hecho en las relaciones diplomáticas. La desamortización afectó a todos los bienes del clero, a los de las cuatro órdenes militares, a los de cofradías, obras pías y santuarios. A diferencia de la de Mendizábal, la desamortización de Madoz careció de la virulencia que caracterizó a aquélla, quizá porque encontró una resistencia mayor en la Iglesia, aunque el Ministerio de Hacienda multiplicó las disposiciones legales con el fin de asegurar las incautaciones de bienes eclesiásticos.

«La religión santa es el único camino»

Vuestra Santidad, en su inspirada sabiduría, señala con verdad una de las principales causas del extravío de la época. De esperar es que tiempos mejores convencerán a los hombres que la religión santa es el único camino que nos ha de conducir a rectificar los errores del siglo en que vivimos; yo no me apartaré de este camino, guiada por la fe y ayudada por la suprema autoridad de Vuestra Beatitud.

ISABEL II al beato Pío IX

Al Bienio Progresista (1854-1856) siguieron doce años de recíproco entendimiento político-eclesiástico, gracias a la permanencia en el poder de liberales moderados, caracterizada por una consolidación de los principios concordatarios y el restablecimiento de sólidas bases de recíproca colaboración entre la Iglesia y el Estado, que perduraron hasta la Segunda República (1931), salvado el sexenio revolucionario (1868-1874), que interrumpió de nuevo el proceso de normalización eclesiástica.

La Santa Sede trató de garantizar la seguridad económica, que le permitió un desarrollo orgánico de sus actividades apostólicas; de ahí la insistencia del nuncio al negociar cuestiones tan arduas como:

— la nueva dotación del culto y clero,

— los problemas relacionados con los bienes eclesiásticos vendidos a raíz de la desamortización,

— las obligaciones contraídas por el gobierno a este respecto,

— la subvención de las capellanías familiares y de sangre, y

— otros asuntos relacionados con exenciones tributarias.

Siguió después un planteamiento más ambicioso con amplia proyección pastoral en el territorio peninsular y en las posesiones de ultramar (Filipinas, Cuba y Puerto Rico). La desorganización

eclesiástica de los años treinta había producido funestas consecuencias. El concordato había sido el primer paso hacia la superación de errores del pasado y el instrumento legal para negociar con el Estado el nuevo *status* de la Iglesia en la España liberal; de ahí que la Santa Sede diera tanta importancia a su ejecución. No faltaron nuevos conflictos provocados por interpretaciones contrapuestas de los artículos concordados, debidos más bien a intereses personales de dirigentes políticos del momento y a dificultades burocráticas, que a serias complicaciones objetivas de carácter legal. La ejecución del concordato fue lenta y laboriosa. Algunos artículos no comenzaron a cumplirse hasta finales del siglo, en unos casos por la oposición de los políticos y en otros por rémoras de los mismos eclesiásticos.

Durante aquellos años, la Santa Sede fomentó la unión de la jerarquía, con la celebración de sínodos diocesanos y concilios provinciales. Pero no fue posible llegar a conclusiones inmediatas por dificultades de tipo geográfico, político e incluso por una falta no sólo de sensibilidad ante prioridades eclesiales inaplazables, sino también de coordinación y organización de un episcopado estrechamente vinculado al poder civil y más pendiente de las circulares del ministro de Gracia y Justicia que de las instrucciones del nuncio.

El único conflicto entre la Iglesia y el Estado tras el bienio progresista fue provocado por la publicación en España del *Syllabus* (1864), cuando el reinado de Isabel II llegaba lentamente a su ocaso en una sociedad apática en apariencia, aunque agitada en el mundo universitario, en algunos sectores de la industria y en ciertos ambientes militares, deseosos de un cambio radical, que sólo se produciría cuatro años más tarde, en septiembre de 1868. Este contencioso con la Santa Sede fue abierto por Arrazola, ministro de Gracia y Justicia en el penúltimo gobierno Narváez. Católico, pero realista convencido, puso dificultades a la introducción del *Syllabus* en España, si bien, en principio, este documento pontificio no podía desagradar al gobierno, ya que su contenido y su tono contundente estaban en la línea antiliberal del último Narváez, acusado de provocar con su política represiva la revolución de 1868 porque ejerció una verdadera dictadura y sofocó varios intentos revolucionarios. Sin embargo, la publicación del *Syllabus* planteó serios problemas, porque algunas de las proposiciones condenadas por el beato Pío IX afectaban directamente al regalismo de la Corona, heredado del siglo XVIII, y al derecho público español.

Las relaciones personales entre el beato Pío IX e Isabel II, sinceras y cordiales, no sufrieron menoscabo y tampoco las relaciones

entre la corte de Madrid y la curia romana, pero la exhumación, en aquellos momentos, de reivindicaciones relativas a los Estados Pontificios no fue muy oportuna.

Superados los años de tensiones, incomprensiones y contradicciones correspondientes a la minoría de edad de Isabel II, que coincidieron con las regencias de María Cristina y Espartero y con el pontificado de Gregorio XVI, desde 1846 (año de la elección del beato Pío IX) se estableció entre el nuevo papa y la joven reina de España, que apenas contaba 16 años de edad, una correspondencia epistolar tan intensa que nos permite descubrir, a través de las doscientas cartas personales que ambos se cruzaron, la profunda admiración y veneración de la reina por el pontífice y la benevolencia y comprensión del supremo pastor de la Iglesia hacia los problemas e incluso tragedias personales de la soberana española y hacia otros asuntos de carácter político. Isabel II mantuvo su correspondencia con el papa, aun después de su reinado, durante su destierro en París tras la restauración monárquica de su hijo Alfonso XII. A lo largo de treinta años descubrimos los sentimientos sinceramente católicos de la reina y su frecuente ingenuidad ante problemas religiosos o graves cuestiones de conciencia.

«El clero ha tomado parte en la rebelión contra el trono»

Olvidando los deberes que les impone su sagrado ministerio y su cualidad de ciudadanos, han tomado parte más o menos activa en la rebelión, conspiraciones y tramas contra el trono de mi augusta Hija.

Real orden de 1835

Durante la primera mitad del siglo XIX la gran masa de la clerecía española siguió burocrática e idealmente anclada a las estructuras eclesiásticas que el regalismo borbónico había consolidado gracias a los concordatos del siglo XVIII; pero existían grupos minoritarios, sensibles al cambio político, social y cultural que se verificaba en Europa desde la Revolución francesa, con pretensiones de renovación y reformas sustanciales en la organización eclesial y con un deseo de autenticidad evangélica, de observancia estricta del espíritu canónico y de mayor contacto con el nuevo mundo industrializado, que lentamente se iba alejando de la Iglesia. Estos clérigos se daban ya entonces cuenta de que la Iglesia comenzaba a dejar de ser el eje de la sociedad porque ésta se

sentía autónoma y podía prescindir por completo de aquélla para conseguir su desarrollo.

Hubo un tiempo en que la Iglesia estaba en el centro de la sociedad y todo giraba alrededor de ella. La Iglesia era también el estado civil de la comunidad, porque registraba nacimientos, matrimonios y defunciones; más tarde, poco o nada importaría esta tarea, porque el Registro civil haría estas funciones igual que la Iglesia, o por lo menos serían las únicas que tendrían valor legal. La Iglesia era la única que enseñaba, mientras el Estado comenzaba a reivindicar sus justos derechos en esta materia y la Iglesia podía enseñar sólo por concesión del poder civil y con muchas cortapisas hasta llegar a una función docente mínima. La Iglesia había conservado en sus archivos y bibliotecas la antigua sabiduría, pero desamortizaciones, expolios y saqueos de monasterios y conventos harían que el Estado la suplantara también en esta noble misión. De ahí que la Iglesia fuese perdiendo lentamente su parte social y quedase relegada a mantener viva la llama del Evangelio, que no es poco, porque sólo la religión cristiana está fundada sobre el amor, en contraste con los valores que defiende el mundo, basados sobre egoísmos e intrigas de poder.

Estas breves reflexiones sirven para comprender las inquietudes pastorales de sacerdotes y religiosos que en los albores de la edad contemporánea vislumbraban un horizonte cargado de peligros para una Iglesia anquilosada en prácticas y estructuras ancestrales. Al mismo tiempo, asistían a los primeros brotes de anticlericalismo, que tendría manifestaciones violentas en momentos de convulsión política y de caos social. No faltaron incluso clérigos fautores de una Iglesia más pobre, autónoma del poder civil e independiente frente a las contingencias de la sociedad. Esta crisis en el seno de la comunidad eclesial tuvo efectos positivos muy limitados porque la masa del clero siguió aferrada a sus intereses, privilegios y tradiciones. Por ello nació una oposición cada vez más intensa contra la Iglesia, provocada unas veces por una actitud ideológica contra su ideal evangélico y otras por el comportamiento de algunos eclesiásticos que, con su conducta no siempre ejemplar, contribuyeron a incrementar las filas anticlericales.

El clero no estaba preparado para afrontar dos problemas graves que se plantearon simultáneamente, con violencia e intolerancia:

- la cuestión dinástica por la sucesión de Fernando VII, y
- la instauración del nuevo sistema liberal, con la inevitable secuela de reformas eclesiásticas tajantes.

Los gobiernos liberales fueron excesivamente duros con el cle-

ro, pues le vieron siempre como el principal enemigo del régimen y como un obstáculo para el progreso y las reformas que la sociedad exigía. Esta imputación alcanzó grados diversos de intensidad, según la exaltación o moderación de los grupos o tendencias que tuvieron el poder durante la regencia cristina.

No podía pretenderse que el clero aceptase unánimemente cuanto se le proponía, debido a las profundas discrepancias existentes en su seno y en la misma sociedad civil. Con respecto al problema dinástico, muy pocos eclesiásticos se opusieron en principio al reconocimiento de Isabel II. El hecho se aceptó sin más, salvo en muy contados casos, que en un primer momento no tuvieron gran trascendencia y hubieran quedado olvidados, o al menos aislados, de no haberse desencadenado la guerra civil. Diversa fue la reacción ante la legislación sobre materias eclesiásticas introducida a partir de 1834, pues la ignorancia de algunos, la falta de preparación de otros, los recuerdos de épocas pasadas y el terror inspirado por acontecimientos funestos como la guerra exaltaron a algunos, entibiaron a muchos y llenaron de desconfianza a los clérigos en general, precipitándoles en indiscreciones, compromisos e incluso defecciones.

Al extenderse el conflicto armado por las provincias del norte, estas actitudes se multiplicaron, derivando en imprudencias, temores, desgraciadas combinaciones y resoluciones inconsideradas. Algunos sacerdotes fueron en tales circunstancias promotores, incitadores, organizadores e incluso autores materiales de motines y desórdenes. Considerado el elevado número de eclesiásticos y de los sucesos que en gran parte afectaron a su seguridad personal y a los intereses de sus instituciones, no fueron muchos los beligerantes, pero justo es reconocer que un grupo, inicialmente minoritario, se adhirió incondicionalmente a don Carlos y opuso tenaz resistencia al régimen isabelino. Sus filas se engrosaron a medida que los gobiernos liberales de Madrid podaban el frondoso árbol de la Iglesia y desmantelaban la burocracia eclesiástica. Influyó también en el incremento del clero carlista la actitud oficialmente neutral de la Santa Sede, que no escondía sus simpatías por el pretendiente, pues su victoria era —así lo creían sus partidarios— la única garantía para el mantenimiento de las viejas estructuras políticas, sociales y económicas del país y del plurisecular influjo que la Iglesia había ejercido ininterrumpidamente en España.

El clero secular, en la mayoría de las diócesis, pese al menosprecio, privaciones y peligros a que se vio expuesto, siguió ejerciendo el ministerio pastoral, con las limitaciones propias del caos reinante en el país. Al iniciarse la guerra civil algunos sacerdotes

huyeron, por miedo, a otras regiones o a Francia; otros fueron encarcelados y varios fusilados por colaborar con los carlistas. Como los obispos no pudieron conferir órdenes sagradas ni celebrar conferencias morales, disminuyó sensiblemente el número de sacerdotes, se empobreció su formación y se relajaron sus costumbres. La mayoría no usaba hábitos talarés para evitar burlas e insultos.

Ocupadas las temporalidades y abolidos los medios económicos de subsistencia, el clero quedó en una situación tan apurada que las exiguas rentas autorizadas por el gobierno no fueron suficientes para cubrir las necesidades más elementales. Muchas parroquias vivían casi de la mendicidad. También los centros de formación sacerdotal sufrieron las consecuencias de esta situación. En muchas provincias los sacerdotes estuvieron sometidos de hecho a las autoridades políticas porque los gobernadores civiles modificaron las demarcaciones parroquiales y decretaron traslados de párrocos.

Tanto los obispos nombrados por Fernando VII como la generación posterior —los llamados obispos de Isabel II— no ejercieron sobre los monarcas una incidencia tan eficaz como los políticos, los generales y los nobles, grupos influyentes de la burguesía liberal. No quiere esto decir que para Isabel II la voz del episcopado no tuviera su importancia. Pero más que a la jerarquía o a los obispos en conjunto, debemos referirnos a figuras concretas, como su confesor, el santo arzobispo Antonio María Claret (†1870), y a varios cardenales y obispos frecuentadores asiduos de la corte.

La presencia de obispos y sacerdotes en organismos políticos fue una tradición española hasta 1977, con orígenes muy remotos. El Estatuto Real de Martínez de la Rosa (1834) restauró el «estamento de próceres del reino», del cual formaron parte, en primer lugar, los arzobispos y obispos, elegidos con carácter vitalicio por el monarca. La Constitución de 1837, compendio de la gaditana de 1812, no admitió la representación estamental ni dio cabida a los obispos. Sin embargo, algunos prelados fueron nombrados senadores del reino, como representantes de varias provincias, tras haber jurado la mencionada Constitución. Alguno llegó a ocupar la vicepresidencia del Senado y otros ejercieron notable influjo, por su prestigio personal, historial político y dotes intelectuales en las discusiones y votaciones sobre temas eclesiásticos, tratando de impedir que prosperasen proyectos e iniciativas de los más exaltados liberales.

La Constitución moderada de 1845 admitió de nuevo obispos senadores, «por el sagrado carácter de que se hallan revestidos».

En 1857 se introdujo una reforma en el Senado que trató de unir la dignidad senatorial a los oficios más altos de la Iglesia y del Estado, de modo que el acceder a éstos llevase inherente la condición de senador. Según dicha reforma, los primeros puestos, después de los hijos del rey y los del inmediato sucesor de la Corona, eran los de los arzobispos y el del patriarca de las Indias, cargo que por vez primera aparecía en la Constitución. Pero además de éstos, que fueron senadores por derecho propio, Isabel II nombró un número ilimitado de obispos senadores.

A raíz de la legislación desamortizadora y de la política religiosa de los gobiernos liberales de los años 30 y 40, nació en la Iglesia española un neorromanismo, caracterizado por una abierta ortodoxia doctrinal y por un ultramontanismo cada vez más acentuado. Éste es un término de significación genérica e imprecisa, creado y usado en Francia, Alemania, Países Bajos e Inglaterra para designar, más que una verdadera corriente de pensamiento, la adhesión a las orientaciones de la Iglesia de Roma en temas teológicos o jurisdiccionales y también políticos. Fueron llamados ultramontanos, con tono despectivo, todos los escritores, políticos y católicos en general fieles a Roma y, sobre todo, los fautores de la infalibilidad pontificia durante el Vaticano I.

Religiosidad popular

Lo que ha luchado en España en la guerra carlista ha sido la sociedad antigua con la sociedad nueva; la sociedad de las creencias religiosas arraigadas, de los hábitos tradicionales, con la sociedad de los intereses materiales y de las innovaciones.

JAIME BALMES

Al comenzar el siglo XIX, en la masa del pueblo prevalecía el catolicismo popular manifestado en el culto externo, en el que era difícil dissociar lo humano de lo divino, lo religioso de lo sociológico, la fe personal de la fe colectiva del pueblo.

La religiosidad sociológica parecía satisfacer a devotos y creyentes que no necesitaban una personalización de la fe. De ahí el contraste entre la gran demanda de cultos multitudinarios, externos y populares, y la escasa espiritualidad personal demandada por los reformistas, y de ahí los contrastes de un pueblo en el que la seguridad de la fe se veía ensombrecida por la ignorancia religiosa. El pueblo asistía en masa a los actos de culto, pero frecuentaba poco los sacramentos; se complacía de los sermones

panegíricos de «campanillas», pero no soportaba la instrucción catequética. Estas precariedades del catolicismo hispano del antiguo régimen pueden, en parte, explicar la evolución religiosa que se experimentó en una gran mayoría del pueblo al cambiar la superestructura política del país después de la muerte de Fernando VII.

El catolicismo popular sufrió duros reveses al imponerse las reformas religiosas de la revolución liberal, que culminaron en la década 1833-1843 con la excomunión y la desamortización. La desarticulación de la Iglesia tradicional incidió profundamente en la identidad catolicismo-españolidad, ante la configuración de una sociedad nueva. Los políticos y escritores progresistas empezaron a minar la vieja religiosidad y a divulgar nuevos criterios morales. Aquella coyuntura de un mundo secularizado, que empezó a hacer mella en una sociedad todavía muy sacralizada, planteó a los católicos españoles conscientes una seria reflexión sobre las actitudes que la Iglesia debía adoptar ante la nueva situación.

Dentro del sector eclesiástico la crisis provocó dos actitudes. La de los nostálgicos del pasado, que aspiraban a retrotraer el tiempo y soñaban con una restauración completa de la Iglesia, como había sucedido en 1814 y 1823, y la de los vigías del futuro que, aunque no aprobaban los excesos revolucionarios, consideraban que ésta era irreversible y se esforzaban por encontrar nuevas vías para revitalizar el catolicismo, adaptándose a la nueva situación.

Para hacerlo viable, Jaime Balmes demandó un nuevo clero: ilustrado, tolerante, abierto y adaptado a la cultura y a las novedades del siglo. La realidad, sin embargo, fue otra, pues triunfaron las tendencias ultramontanas y floreció de nuevo el catolicismo conservador, que:

— defendió la unidad católica y el control eclesiástico de la enseñanza,

— rechazó las doctrinas liberales y

— se opuso a la libertad de cultos y a las tendencias secularizadoras de la sociedad.

Es más, persistió en los tradicionalistas la convicción de que la sociedad va a la deriva, cuando la razón humana, dejada a sus fuerzas, se empeña en dirigirla, y sólo la Iglesia, impulsora de la fe y la moral verdaderas, es la única institución capaz de evitar el cataclismo, dirigiendo «una reacción hacia lo verdadero, hacia lo justo y hacia lo bello». Y hubo tal confianza en los resultados de esa saludable reacción religiosa, que los tradicionalistas consideraron como la panacea de todos los males espirituales y temporales.

Estas ideas denotaron una gran nostalgia del catolicismo hispano del pasado y una gran desconfianza en el proceso secularizador.

«Una embajada que os dirige Dios, por medio de sus ministros»

Y, ¿por que nos dirige esta embajada, esta misión?, ¿qué objeto tiene?, ¿qué fin se propone? ¡Ay, carísimos!, no es otro que el tratar con vosotros del más grande, del más importante, del único necesario negocio que tenéis, o podáis tener en este mundo; esto es, vuestra eterna felicidad.

SAN ANTONIO MARÍA CLARET

Gran relieve adquirieron en aquellos años las misiones populares, de las que dijo san Antonio María Claret que no eran otra cosa «que una embajada que os dirige Dios, por medio de sus ministros, que somos nosotros, aunque indignos». Las palabras de este reputado misionero apostólico del siglo XIX, nos ponen en relación con una actividad que la Iglesia venía ejerciendo desde antaño para regenerar la vida espiritual de las parroquias, en algunos casos con acusada relajación de las prácticas religiosas, como consecuencia de la rutinaria vida cristiana. En realidad era una forma excepcional de apostolado con el que se pretendía conmover la conciencia colectiva y guiarla a distintas prácticas de piedad que por distintas razones habían caído en el abandono. Como ha puesto de relieve Jiménez Duque, quizá el mayor experto en la historia de la espiritualidad española contemporánea, a base de sermones doctrinales y morales se conseguía la confesión y comunión de los pueblos, si bien en cada momento y en función del instituto religioso misionero podían existir variantes; la participación solía ser masiva, apoyada en predicaciones de reconocidos religiosos expertos en oratoria, con un buen resultado en lo inmediato, sobre todo merced al clima creado en el que se conmovía la sensibilidad religiosa de los oyentes y se provocaba un sentimiento de culpabilidad, que les llevaba:

— a la recepción de los sacramentos,

— a escuchar sermones interminables,

— a hacer largas procesiones y vía crucis

— predicaciones en los cementerios,

— confesiones y comuniones multitudinarias

Los obispos fomentaron este tipo de religiosidad y apostolado populares, porque en los albores de la edad contemporánea em-

pezaba a verse que el continente civilizador y las naciones evangelizadoras que habían extendido la religión cristiana por todo el mundo, eran ahora el terreno propicio y necesitado de misiones. Distintos órdenes e institutos religiosos —capuchinos, paúles, redentoristas, pasionistas—, algunos nacidos más allá de nuestras fronteras, se habían dedicado a estas apostólicas tareas. Y, por supuesto, las grandes órdenes y congregaciones tradicionales: franciscanos, dominicos y jesuitas.

En España la actividad misionera decreció durante los primeros lustros del siglo XIX al mismo tiempo que se impulsó el periodismo católico. Las alternantes y contradictorias circunstancias políticas durante el reinado de Fernando VII tuvieron un especial reflejo en las cuestiones religiosas. Si en momentos de efervescencia liberal se atacaban los intereses de los religiosos con el consiguiente trastorno en el ámbito clerical, la vuelta al absolutismo procuraba un imposible retorno al estado precedente. Tanto el Sexenio como la Ominosa Década se iniciaron con proyectos moralizadores que tenían como principal medio las misiones. Y esta tarea siguió desarrollándose a lo largo del siglo XIX y hasta mediados del XX, tanto a nivel diocesano como parroquial, uniéndose más adelante a las misiones, los congresos eucarísticos y marianos.

A mediados del XIX se dieron las constantes propicias para un nuevo impulso misional, pues se tenía conciencia de los estragos que la revolución liberal le ocasionaba a la Iglesia. Los obispos isabelinos entendieron que las misiones tenían unos efectos sobre una sociedad desmoralizada e indiferente, pero las dificultades surgían desde el momento en que congregaciones tradicionalmente misioneras fueron las que principalmente habían padecido los estragos desamortizadores. Fue en estos momentos cuando san Antonio María Claret comenzó una actividad misionera en el ámbito catalán, pues, a su entender, los métodos tradicionales eran insuficientes; por ello elaboró un programa más amplio de evangelización que contó con

- la catequesis,
- escuelas y bibliotecas parroquiales,
- asociaciones de caridad y
- propaganda católica, y
- otros métodos modernos para influir en la opinión pública.

Los jesuitas fueron autorizados a tener un seminario de formación de misioneros para las colonias que permitió la reanudación de sus actividades en España; de esta manera se erigieron en la vanguardia de la campaña misionera, el esfuerzo más ambicioso de evangelización popular desde finales del siglo XVIII, desplegado por Cataluña, Andalucía y las Vascongadas.

IX. REVOLUCIÓN (1868-1874)

Síntesis del período

En los años que median entre 1868 y 1874 España vio:

- una revolución,
- un destronamiento,
- un régimen provisional,
- una regencia,
- una monarquía, y
- una república.

Con la revolución de septiembre de 1868 comenzó el período políticamente más agitado de la historia española del siglo XIX, que concluyó con la Restauración de 1875. Provocó un desorden e inestabilidad político-social sin precedentes pues durante seis años se probaron varias experiencias: desde la anárquica exaltación de las Juntas revolucionarias locales a la provisionalidad de un gobierno central que reunió las Cortes Constituyentes, para acabar en la antipopular monarquía de Amadeo de Saboya, por quien el beato Pío IX no mostró jamás la más mínima simpatía.

En 1873 fue proclamada la Primera República, experiencia breve, que supuso un retorno a las ya conocidas violencias y profanaciones de templos. No puede hablarse de relaciones entre ella y la Santa Sede, ya que éstas fueron prácticamente inexistentes durante los primeros meses de 1873. La legislación republicana en materia religiosa no tuvo repercusión alguna sobre dichas relaciones pues la República no fue aceptada por las potencias europeas, y, por tanto, la ausencia de relaciones normales con el papa no fue una excepción aislada, sino que respondió a la actitud política de las principales naciones de Europa con respecto a España.

El «sexenio revolucionario»:

— contribuyó sensiblemente a la madurez del pueblo español porque la revolución, eminentemente política, buscó una mayor justicia social, una mejor administración pública y una renovación cultural profunda;

— intentó aproximar a España a las líneas de gobierno y desarrollo de los países que entonces formaban la Europa Occidental;

— fue una revolución liberal-burguesa, de la cual no estuvieron exentas las masas populares,

— y para la Iglesia fue una sacudida positiva, porque incidió sobre las viejas estructuras eclesíásticas y obligó a buscar nuevos métodos de evangelización en momentos de transformación social.

Surgieron entonces dos fenómenos paralelos:

— por una parte, el anticlericalismo, que volvió a manifestarse de forma violenta como fenómeno frecuente de una nación tradicionalmente católica y como reacción a la oposición de la Iglesia a las libertades conquistadas desde finales del siglo XVIII: de cultos, enseñanza, imprenta y asociación;

— y, por otra, las divisiones entre los católicos en dos tendencias muy marcadas, una liberal y otra integrista: la primera, favorable a las reformas promovidas por los gobiernos revolucionarios, y la segunda, contraria a cualquier novedad y, en concreto, a la exaltación de la libertad.

La Iglesia tuvo que enfrentarse por vez primera con el desarrollo del movimiento obrero y buscar soluciones a una serie de problemas pastorales hasta entonces inéditos.

Las tensiones religiosas durante el sexenio revolucionario se resumen en tres grandes debates, en torno a los derechos humanos:

- libertad de cultos,
- enseñanza y prensa,
- matrimonio civil y divorcio.

«La nación española se obliga a mantener la religión católica»

La nación española se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica. El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitación que las reglas universales de la moral y derecho. Si algunos españoles profesasen otra religión que

la católica, es aplicable a los mismos lo dispuesto en el párrafo anterior.

Constitución de 1869, art. 20 y 21

La revolución de 1868 se ha considerado como uno de los hechos importantes del siglo XIX. Comenzó en septiembre de aquel año con la sublevación del almirante Topete en Cádiz, aunque ya se venía preparando dos años antes. En la batalla de Alcolea se enfrentaron las fuerzas sublevadas con las gubernamentales. Isabel II, sin renunciar a la corona, desde Lequeitio donde se encontraba, pasó a Francia. En 1869 las Cortes aprobaban la forma monárquica como régimen de gobierno, pero con un monarca que ellas elegirían. El general Serrano fue proclamado regente y los esfuerzos se dirigieron a buscar un rey.

La revolución sometió a la Iglesia española a una dura prueba, ya que por vez primera tuvo que enfrentarse con movimientos nuevos (como el socialismo y el republicanismo), que pudieron organizarse y consolidarse gracias a la estabilidad del sistema liberal burgués. La revolución era deseada por unos y temida por otros y se caracterizó en sus primeras semanas por la actividad de las Juntas revolucionarias, que se establecieron rápidamente en las capitales de provincia y en casi todas las poblaciones importantes, lanzando manifiestos y proclamas en favor de libertades tan fundamentales como las de reunión y asociación, cultos, enseñanza, prensa, etc., algunas de las cuales eran completamente desconocidas en España. La actitud de estas Juntas frente a la Iglesia no fue uniforme, porque en algunas diócesis no ocurrieron los lamentables incidentes que se verificaron en otras. Algunas Juntas violaron la jurisdicción y las inmunidades eclesíásticas:

- suprimiendo territorios exentos,
- autorizando divisiones parroquiales,
- destruyendo templos,
- privando a los obispos de su jurisdicción,
- obligando a los prelados a dispensar los impedimentos matrimoniales,
- destituyendo canónigos, y
- nombrando eclesiásticos adictos al movimiento revolucionario para puestos de responsabilidad.

El gobierno revolucionario proclamó abiertamente que España fue siempre una nación eminentemente católica; pero hizo algunas consideraciones sobre este espíritu católico que ofendían no sólo a la misma religión, sino también al sentimiento noble de la nación.

El manifiesto que el gobierno provisional dirigió a la nación el 25 de octubre de 1868 para indicar los objetivos fundamentales de la revolución fue sustancialmente moderado y equilibrado. Los cinco principios que defendía:

- libertad religiosa,
- de enseñanza,
- de imprenta,
- de reunión, y
- de asociación

resumían los programas lanzados durante las primeras semanas de octubre por las Juntas revolucionarias. Reconocía que la libertad religiosa era la manifestación del espíritu público más importante que se introducía en la secular organización del Estado español. El manifiesto, aunque revolucionario, mantenía la monarquía como institución y excluía la alternativa republicana, si bien cerraba cualquier posibilidad de retorno a Isabel II y a sus descendientes. Para el nuncio, la libertad religiosa era una violación del primer artículo del concordato, ya que alteraba sensiblemente el sistema de exclusión de otros cultos existentes en España desde antiguo.

Al consolidarse la revolución, en amplios sectores populares hubo inmediatamente una reacción marcadamente anticlerical, en parte esperada porque si el objetivo fundamental de la sublevación había sido acabar definitivamente con la dinastía borbónica —responsable según los revolucionarios de los males que el pueblo español había sufrido durante casi dos siglos— igual suerte debía tocar a una de las instituciones que con mayor fidelidad, constancia y energía había apoyado a la desacreditada monarquía y predicado al pueblo sumisión y acatamiento sin reservas a los soberanos; es decir, la Iglesia. Conviene, sin embargo, matizar algunos conceptos para comprender los ataques anticlericales. Mientras el vértice político del Estado declaraba, por la voz autorizadísima de sus más altas instancias, «que España ha sido y es una nación esencial y eminentemente católica», las masas populares desencadenaron un torbellino de violencias desde sus más ínfimos estratos, que en realidad eran nuevas ediciones —sensiblemente aumentadas en unos casos, levemente corregidas en otros— de sucesos muy lamentables, que, por una compleja serie de factores políticos, sociales, económicos y culturales, habían conocido generaciones pasadas y verían generaciones futuras —piénsese en 1931-1936—, con un frente común que atacar y, posiblemente, destruir por completo, es decir, el clero con sus templos, monasterios y conventos. Y es que gran parte de los habitantes de la «católica» España demostraba, una vez más —como

habían hecho sus antepasados y harían sus descendientes—, la compatibilidad entre un extraño espíritu religioso, mezcla de fanatismo, superstición y paganismo, con el más desenfadado anticlericalismo. Éste fue un fenómeno característico no sólo de España, sino también de los países predominantemente católicos, en los que la implicación de la Iglesia institucional en el Antiguo Régimen contribuyó a impulsar y fundir liberalismo y anticlericalismo. No hay que olvidar, por otra parte, que este segundo fenómeno se había iniciado mucho antes, por lo menos en la Edad Media, en los conflictos entre la naciente burguesía de las también naciendo ciudades y la jurisdicción eclesiástica, que a veces impedía el desenvolvimiento de las actividades económicas de aquélla.

Se atacaba, por consiguiente, no al objeto de «fe» o de «creencia» del pueblo simple e ignorante, sino a los representantes de las estructuras clericales, e incluso a éstas mismas, porque durante años habían sostenido incondicionalmente el sistema político derrumbado y gracias al mismo habían conseguido restaurar, en parte, antiguas situaciones de privilegio. La Iglesia fue la víctima privilegiada de seculares errores y omisiones colectivas derivadas de su excesiva compenetración con los poderes civiles. En España nunca desapareció por completo la unión Trono-Altar, si bien ha tenido mil variantes y tonos más o menos velados, porque aun los regímenes más radicales, excluida la Segunda República, comprendieron las dificultades de un ataque frontal a la Iglesia, y por ello no fue difícil llegar a un compromiso que colmara los deseos de ambas partes.

La actitud de los obispos ante los sucesos políticos de finales de septiembre y primeros de octubre de 1868 fue de gran desconcierto ante un cambio que, si bien muchos de ellos esperaban y temían, sin embargo, no lo imaginaron tan radical. La desaparición de la monarquía reinante y la explosión de libertad, que en muchos lugares llegó a convertirse en auténtico libertinaje —por el desenfreno de las Juntas revolucionarias y la inercia del poder central y del ejército—, desorientaron a los obispos, que pasaron del miedo al terror. «La tormenta de las circunstancias —decía el arzobispo de Valencia, Mariano Barrio— crece y arrecia de una manera horripilante, y no sé humanamente adónde iremos a parar. Me parece que no hay cabezas que sepan y puedan contener el torrente desbordado.»

Libertad de cultos

Los trece millones de españoles que no habían firmado la petición en defensa de la unidad católica, declaraban implícitamente que querían la libertad de cultos.

EUGENIO MONTERO RÍOS

A medida que avanzaban las discusiones parlamentarias sobre la cuestión religiosa, aun antes de ser aprobada la Constitución, comenzaron a manifestarse las opiniones de los obispos. Cuando ésta quedó proclamada, la casi totalidad del clero y grandes sectores entre los católicos practicantes se opusieron a la nueva ley fundamental del Estado, porque el artículo 21 violaba los tradicionales principios de la unidad católica española y los privilegios reconocidos a la Iglesia en el concordato de 1851, con lesión evidente de otros derechos y prerrogativas de las personas e instituciones eclesiásticas.

Deben tenerse en cuenta estas consideraciones para comprender la intransigencia del episcopado ante el juramento, incluso después de la autorización de la Santa Sede, porque, en realidad, el caballo de batalla fue el gravísimo problema de conciencia que el clero y los católicos plantearon al negarse a jurar, mientras en otros países europeos, concretamente en Francia y Bélgica, los católicos habían jurado constituciones tan liberales y tolerantes en materia religiosa como la española.

La introducción del matrimonio civil fue consecuencia de la libertad religiosa aprobada en las Constituyentes y produjo gran impacto en la opinión pública porque se rompió la tradición secular española en esta materia y para la mayoría de los católicos fue una innovación difícil de aceptar. Por ello, los españoles siguieron en su casi totalidad casándose por la Iglesia. Ésta, a su vez, condenó la ley porque violaba los principios del sacramento del matrimonio y porque reivindicaba el derecho exclusivo a regular jurídicamente el matrimonio entre católicos, dejando solamente al Estado la facultad de legislar sobre los efectos civiles del mismo.

Pese a la legalidad oficial existente en España en materia de asociaciones, no fue tarea fácil reunir a los católicos, pues no faltaron dificultades y amenazas por parte de las autoridades locales, así como campañas denigratorias de la prensa anticlerical y persecuciones desencadenadas por «turbas frenéticas, por auto-

ridades indignas, por hombres sin fe y sin patriotismo», como la misma Asociación denunció. Con todo, se recogieron casi tres millones de firmas en 8 604 pueblos, que fueron entregadas a las Cortes. Este gesto provocó una vivaz polémica en la asamblea constituyente, ya que mientras el obispo de Jaén, Antolín Monescillo, esgrimía como arma en favor de la unidad católica los casi tres millones de firmas, el diputado Montero Ríos, contestando al discurso de Monescillo, afirmó lo dicho en la cita inicial de este apartado.

«Beatísimo Padre: voy a ponerme al frente de una nación católica»

Beatísimo Padre: Llamado por el voto solemne de las Cortes Españolas para ocupar el trono de España y debiendo partir en breve para mi nueva patria, antes de abandonar el suelo natal de Italia, cúmplame, como católico, participarlo directamente a Vuestra Santidad, enviándole al propio tiempo mi filial despedida. Voy a ponerme al frente, Beatísimo Padre, de una nación católica, de los deberes que ésta me impone y, para cumplirlos, confío que Vuestra Santidad no me negará sus auxilios espirituales, antes me ayudará con sus santas oraciones y me concederá la bendición apostólica.

AMADEO DE SABOYA al beato Pío IX, 1870

La revolución no fue republicana sino monárquica, por ello Amadeo de Saboya, hijo del rey Víctor Manuel II de Italia, fue invitado a ceñir la corona española en 1870. Pero, en el expediente previo a su reconocimiento, el beato Pío IX dio prioridad al aspecto religioso, y, en lugar de entrar en consideraciones políticas, ordenó que se preparase una relación completa de las violaciones cometidas por la revolución (los llamados «agravios»), para presentarlas al gobierno y exigir la reparación completa de las mismas. Éstas eran:

- libertad religiosa;
- libertad de enseñanza;
- matrimonio civil;
- reducción de conventos;
- supresión de las Congregaciones de San Vicente de Paúl y San Felipe Neri;
- supresión de las Conferencias de San Vicente de Paúl;
- supresión del Tribunal de las Órdenes Militares;

- supresión del pro-capellán mayor de Palacio;
- violación de la jurisdicción del vicario general castrense;
- supresión de la dotación económica de los seminarios;
- retraso en el pago de los haberes del clero;
- incautación de los archivos, bibliotecas y objetos de arte y estudios eclesiásticos;
- supresión de los jesuitas;
- expulsión del obispo de La Habana y cisma de dicha diócesis;
- procesamiento del arzobispo de Santiago de Compostela y de los obispos de Osma y Urgel, y
- supresión del fuero eclesiástico.

La Santa Sede expuso las razones concretas por las que se consideraba ofendida en cada uno de estos «agravios». El gobierno contestó puntualmente, y desde Roma se replicó a dichas respuestas. La polémica fue muy dura, ya que ni el gobierno estaba dispuesto a ceder lo más mínimo en las cuestiones fundamentales, ni la Santa Sede a aceptar con un reconocimiento oficial de la nueva monarquía los ultrajes cometidos contra la Iglesia desde el comienzo de la revolución. Además, algunos obispos interpelados al respecto ampliaron la lista de «agravios», exigiendo la reparación de otras violaciones de los derechos de la Iglesia, como:

- la prohibición a las religiosas de admitir novicias y de recibir la profesión solemne de las ya existentes,
- la supresión de la mensualidad de algunos haberes,
- la supresión de la enseñanza religiosa en las escuelas primarias,
- la venta anticánónica de los bienes eclesiásticos,
- la profanación de algunos cementerios por las autoridades municipales,
- la destrucción de varios templos,
- el descuento del 10 % impuesto arbitrariamente sobre las escasas mensualidades pagadas al clero, y
- la clausura y destino a usos profanos de algunos seminarios viejos, de los que se habían apoderado las autoridades civiles y militares al comienzo de la revolución.

La Santa Sede no llegó a tomar en consideración esta relación preparada por los obispos, y por ello no fue pasada al gobierno.

«¡Dios salve a España!»

La actual situación española es verdaderamente horrible. ¿Qué saldrá de todo esto? El caos más espantoso. ¡Dios salve a España!

ELÍAS BIANCHI, encargado de negocios
de la Santa Sede en Madrid,
al nuncio Alejandro Franchi, 24 de junio de 1873

Amadeo de Saboya renunció al trono el 11 de febrero de 1873 y ese mismo día fue proclamada la Primera República, que no inspiró la menor confianza a la Iglesia porque intentó la separación Iglesia-Estado. Ésta fue la iniciativa de mayor envergadura que tomaron los gobiernos republicanos y hubiera sido la de mayor transcendencia de haberse aprobado, pero quedó en simple proyecto. Desde la introducción de la libertad religiosa en las Constituyentes del 69, la legislación civil en materias eclesiásticas había avanzado por el camino de las reformas. En el proyecto de Constitución Federal de la República Española estaba prevista la separación Iglesia-Estado. Dicho proyecto aludía a los principios democráticos que la Constitución revolucionaria había negado: «La libertad de cultos —decía—, allí tímida y aún vergonzantemente apuntada es aquí un principio claro y concreto. La Iglesia queda en nuestra Constitución definitivamente separada del Estado. Un artículo constitucional prohíbe a los poderes públicos en todos sus grados subvencionar ningún género de culto. Se exige que el nacimiento, el matrimonio y la muerte, sin perjuicio de las ceremonias religiosas con que la piedad de los individuos y de las familias quieran rodearlos, tengan siempre alguna sanción civil.»

Estos principios, expuestos en el preámbulo del proyecto, quedaron escuetamente formulados en los artículos 34-37, con satisfacción evidente de los progresistas y de los católicos liberales, que habían soñado la independencia total de ambas potestades. Para la Santa Sede el proyecto era el más inicuo que se podía aprobar. Pero, a la vez que se discutía el texto constitucional, el ministro de Gracia y Justicia, Pedro Moreno Rodríguez, presentó a las Cortes un proyecto de ley sobre separación Iglesia-Estado, que reconocía por parte de éste el derecho de la Iglesia católica:

- a regirse con plena independencia;
- a ejercer libremente su culto;
- a la asociación, manifestación y enseñanza;

— a adquirir y poseer bienes.

El Estado renunciaba:

— al ejercicio del privilegio de presentación para los cargos eclesiásticos vacantes o que vacaren en lo sucesivo, pero sin perjuicio de los derechos de patronato laical;

— a la jurisdicción y prerrogativas de toda clase relativas a las exenciones señaladas y reconocidas en el concordato de 1851;

— al pase o *exequátur* de las bulas, sobre rescriptos pontificios, dispensas y otros documentos procedentes de la autoridad eclesiástica, correspondiendo al fuero común la persecución y castigo de los delitos que pudieran cometerse por parte de los clérigos;

— a las gracias de la Cruzada e indulto cuaresmal y a sus productos;

— a toda intervención en la publicación de libros litúrgicos;

— a intervenir en las dispensas que se tramitaban por la Agencia de Preces;

— a todas las facultades, derechos, regalías, prerrogativas y concesiones pontificias, ya procedentes del antiguo Patronato Real, ya de cualquier otro origen, mediante las cuales el Estado intervenía en el régimen interior de la Iglesia, reservándose, sin embargo, el derecho adquirido por título oneroso, a percibir las resultantes de expolios anteriores al concordato de 1851.

Por parte del Estado se reconocía el derecho de las religiosas de clausura a percibir las pensiones que disfrutaban según las disposiciones vigentes, cuya nómina pasaría al presupuesto del Ministerio de Hacienda, amortizándose las pensiones de las que fallecieran. Los miembros de la Iglesia católica quedarían sometidos al derecho común, como todos los ciudadanos.

Este proyecto de ley fue consecuencia del proyecto de Constitución Federal, cuya discusión parlamentaria comenzó a principios de agosto. Pero la situación política se agravó y Castelar, autor del proyecto, se vio obligado a pedir un aplazamiento del debate hasta después de «la victoria sobre los carlistas». Estallaron en seguida las insurrecciones cantonales, y las Cortes fueron disueltas por el general Pavía a principios de 1874. De esta forma, el proyecto de Constitución no llegó a ser votado.

Los gobiernos republicanos adoptaron varias disposiciones con respecto a la Iglesia, aunque de escaso relieve. Fueron extinguidas o suprimidas:

— las órdenes militares;

— las reales maestranzas de Sevilla, Granada, Ronda, Valencia y Zaragoza;

— la Comisaría de los Santos Lugares;

— las plazas de capellanes párrocos de los cuerpos armados, hospitales, fortalezas y demás dependencias del Ministerio de la Guerra;

— el Vicariato Castrense y las subdelegaciones del mismo;

— las plazas de capellanes de los establecimientos penales, sustituidos por maestros de escuela, y

— en todas las diócesis la ejecución de la ley de 1867 sobre permutación de los bienes de capellanías.

En Roma fueron particularmente sensibles a la supresión de las órdenes militares, porque planteó problemas de jurisdicción eclesiástica en los territorios sometidos a dichas órdenes. También se alarmaron ante el proyecto de supresión de la embajada española ante la Santa Sede, proyecto que no cuajó y, por ello, la representación española en Roma no llegó a suprimirse.

El golpe de Estado del general Pavía abrió paso a una serie de gobiernos moderados, que a lo largo del año 1874 liquidaron los últimos residuos de la fracasada República y favorecieron la restauración monárquica en la persona de Alfonso XII, hijo de Isabel II, con gran satisfacción por parte de la Santa Sede.

«El clero no recibe un céntimo de lo que se le debe»

Pronto hará dos años y medio que el clero no recibe un céntimo de lo que se le debe.

Memoria del Episcopado, 1872

Perdido el apoyo del Estado, el clero buscó el respaldo moral de la Santa Sede para defender sus intereses económicos en las gestiones que precedieron al concordato de 1851 y en la legislación posterior, porque la desamortización hirió profundamente a la jerarquía y a toda la Iglesia española; de ahí que la actitud general de los obispos durante la segunda mitad del siglo XIX fuera defensiva y cerrada a cualquier novedad que pudiera alterar el equilibrio existente en la sociedad eclesiástica y civil. Los momentos de tensión más aguda en este enfrentamiento entre los obispos y las autoridades civiles se alcanzaron durante el sexenio revolucionario, cuando se introdujeron novedades tan llamativas y novedosas en la legislación española como el matrimonio civil.

Desde 1868 hasta la Restauración no puede decirse que el clero en general fuese ni revolucionario ni antirrevolucionario. No

mostró simpatías carlistas ni liberales. Fue simplemente clero, y se limitó a cumplir su ministerio pastoral en la medida en que las circunstancias político-militares del país lo permitieron. Los sacerdotes que tenían cargos parroquiales permanecieron en sus puestos durante todo el sexenio, y, pese a las graves dificultades de tipo económico, no abandonaron el ministerio, siendo ayudados por los fieles en la medida de sus posibilidades. La tentación política no sedujo al clero, y aunque una gran mayoría defendió la monarquía borbónica, que le había asegurado una posición acomodada y tras el concordato de 1851 le había devuelto una serie de privilegios, ante la experiencia revolucionaria adoptó una actitud de observación y espera, ciertamente con el deseo de ver restaurada cuanto antes la situación perdida.

El gobierno provisional temió desde un principio que el clero pasara a la oposición carlista. Cuando comenzó la campaña electoral para las Constituyentes de 1869, los obispos indicaron al clero que debía orientar a los fieles sobre la necesidad de concurrir al bien común por todos los medios posibles, pero sin aludir al partido concreto que debían votar. En algunas diócesis, hubo sacerdotes que intervinieron en los colegios electorales. Cuando las Cortes discutieron la cuestión religiosa, el clero en masa, unido a los obispos, defendió la unidad católica de España, y, a raíz de las blasfemias proferidas por algunos diputados, los sacerdotes no dudaron en atacar y condenar públicamente a los blasfemos, aunque el gobierno interpretó estas intervenciones como «altamente ofensivas y enteramente contrarias a las máximas sagradas del Evangelio». Las autoridades civiles no toleraron interferencias de los eclesiásticos, en particular de los párrocos rurales, contra la tarea legislativa de la asamblea constituyente. Por este motivo no faltaron conflictos entre los obispos y los gobernadores civiles.

Cuando avanzaba el verano de 1869, y con él la insurrección carlista, algunos eclesiásticos tomaron las armas contra el gobierno de Madrid, con la reacción consiguiente del ministro de Gracia y Justicia, Ruiz Zorrilla, que a principios de agosto lanzó un durísimo manifiesto contra el clero con el intento de mostrar la rebeldía de los eclesiásticos a las autoridades constituidas. Calumnias, ofensas y amenazas le sirvieron al ministro para invadir la jurisdicción episcopal y ordenar a los obispos que exigiesen a sus sacerdotes obediencia al gobierno, obligándoles a retirar las licencias ministeriales a cuantos se declarasen enemigos del régimen.

El clero sufrió también las arbitrariedades cometidas por las autoridades locales y provinciales revolucionarias. Por simples

sospechas, en la mayoría de los casos carentes de fundamento, fueron registrados domicilios de sacerdotes, muchos de los cuales padecieron arresto y encarcelamiento después de haber desfilado por las calles de sus pueblos o ciudades entre burlas e insultos. Escenas de este tipo ocurrieron en Madrid y otras capitales. La insurrección carlista fue dominada a finales de agosto de 1869, pero entonces la posición del clero había quedado definitivamente comprometida por el gobierno, que le siguió acusando de colaboracionismo con los rebeldes.

El pontificado fue mitificado, la persona de Pío IX se convirtió en el centro de atención de los clérigos españoles por devoción y por gratitud. Por eso la Jerarquía, que durante el año 1869-1870 asistiría al primer concilio Vaticano, vio en el primado pontificio un apoyo seguro frente a la hostilidad de un sistema liberal laico. La presencia de obispos españoles en Roma fue numerosa, pero su actuación en el Vaticano I, muy mediocre. En la preparación del concilio participaron varios teólogos españoles por invitación pontificia pero su aportación fue muy modesta. El beato Pío IX consultó a seis obispos sobre los temas que deberían tratarse en el concilio y éstos mostraron predilección por la amplia temática del *Syllabus*, y hubieran deseado un pronunciamiento solemne del concilio sobre algunas cuestiones vivas del momento, como las limitaciones impuestas por el poder civil a la autoridad eclesiástica. Aunque la mayoría del episcopado pudo viajar a Roma sin dificultades, hubo algunos prelados que tuvieron que permanecer en España por motivos políticos; otros no pudieron asistir por motivos de salud.

Todos se mostraron favorables a la infalibilidad, y comenzaron las gestiones para que se definiese como dogma. «Esta adhesión de España al intento infalibilista —observa Jesús Martín Tejedor— es el coronamiento del romanismo nuevo que aparece en la Iglesia española tras la muerte de Fernando VII y como consecuencia de la revolución.» En esta línea hay que situar la actuación del obispo Miguel Payá Rico, de Cuenca, que registró «el momento culminante de la intervención española en el aula conciliar», aunque su discurso no fue una síntesis teológica, sino una pieza oratoria que impresionó y convenció por su brillantez y amplitud. Payá regresó a España como el triunfador del concilio, entre el entusiasmo de los católicos, cuando en realidad su discurso, que fue improvisado, no hizo más que repetir cuanto otros padres conciliares habían dicho en el aula vaticana. Se trató de una intervención discutida, pues mientras, para unos, el obispo de Cuenca dijo la última palabra sobre la infalibilidad, que fue definida a los pocos días, para otros pasó totalmente inadvertido.

Lo obispos españoles no brillaron en el Vaticano I como los del siglo XVI en Trento, quizá porque faltó la mayor figura intelectual del momento —el cardenal Miguel García Cuesta—, que podía haber tenido intervenciones brillantes. También hay que tener en cuenta el impacto de la revolución española en el ánimo de los obispos a la hora de proponer o defender posturas avanzadas en el campo de las ideas, a la vez que el caudillaje del cardenal Moreno pudo ser uno de los factores que contribuyeron a crear una impresión negativa de la participación española. El arzobispo vallisoletano era «serio, competente, de gran precisión de juicio y notable sentido común, de formación más urbana que peyorativamente curial, y tuvo que sentirse muy extraño en aquella asamblea, cuya fracción más vistosa estaba dispuesta a eternizarse, disputando al papa unos derechos cuya proclamación era apremiante de cara a una Iglesia que ardía por los cuatro costados», según Martín Tejedor.

Tanto el anuncio del concilio como su celebración fueron seguidos con atención por la prensa confesional. Periódicos como *El Pensamiento Español*, *La Esperanza* y el moderado *La Época* dieron a la asamblea ecuménica el relieve que se merecía. Desde la prensa liberal ocurrió en España lo que en otros países europeos: se atacó al concilio como instrumento político del pontífice para defender su poder temporal y su celebración fue interpretada desde un planteamiento político.

«A la Iglesia le esperan todavía maravillosos destinos»

Si el Estado tiene siempre grandes fines que llenar, a la Iglesia esperan todavía maravillosos destinos; pero ni el Estado ni la Iglesia pueden pretender ni les sería dado en todo caso alcanzar a mantenerse en su antigua situación, es decir, como las dos únicas formas sociales posibles y legales de la vida y de la historia.

PRÁXEDES MATEO SAGASTA

El fenómeno asociativo dentro de la Iglesia tiene una tradición que se remonta a los comienzos de la Edad Media (época en que aparecieron las primeras órdenes monásticas) y floreció en España durante todo el Antiguo Régimen impulsado por las directrices de la reforma católica. Sin embargo, la invasión napoleónica y posteriormente la revolución liberal burguesa propiciaron una legislación desamortizadora que no sólo expropió al clero re-

gular casi todos sus bienes de «manos muertas», sino que llegó en ocasiones a suprimir la práctica totalidad de monasterios, conventos y colegios de órdenes militares. De este modo, las sucesivas etapas de gobierno liberal provocaron un enorme quebranto a la Iglesia al privarla de sus principales medios de subsistencia y del influjo ejercido en la sociedad por las órdenes religiosas, especialmente las masculinas (las femeninas, más circunscritas a labores de beneficencia, fueron menos perseguidas), dado que se pasó de 2 051 comunidades religiosas de varones estimadas en España a mediados del siglo XVIII a sólo unas pocas decenas en la década de 1840. En este sombrío panorama, el concordato de 1851 supuso un respiro para la Iglesia, que halló en él una forma de vivir durante la monarquía isabelina.

El origen de las Asociaciones de Católicos hay que situarlo en el contexto de la revolución de 1868, y en este marco hay que comprender las razones de su rotundo éxito y de su amplia y rápida difusión por toda la geografía nacional. El nacimiento de dichas asociaciones fue legal, pues surgieron amparadas por los decretos que sancionaban el derecho de reunión pacífica para objetos no reprobados por las leyes y el de asociación. Este último carecía de precedentes en España y surgió como «una de las necesidades más profundas de nuestro país y una de las reclamaciones más claras, justas y enérgicas de nuestra gloriosa revolución», según decía el preámbulo del decreto ministerial.

El derecho de asociación benefició a la Iglesia, pues mientras en otros campos vio reducidas, controladas y suprimidas muchas de sus actividades, en éste encontró enormes posibilidades para organizarse. A principios de diciembre de 1868, Sagasta prohibió a los gobernadores civiles que intervinieran en las reuniones pacíficas y civiles y les encomendó la adopción de medidas oportunas con el fin de que fuera respetado el derecho de reunión y de asociación pacífica y de libre emisión de ideas. En este marco legal comenzó Manuel de la Pezuela, marqués de Viluma, a organizar a los católicos españoles. Éste había sido destacada figura política del liberalismo moderado y exponente de primer orden de la nobleza «restaurada» en 1843. Conciliador con los carlistas, propuso, de acuerdo con Balmes, un gran pacto nacional que superara la división provocada por la primera guerra carlista. Fue ministro de Estado con Narváez en 1844 y presidente del Senado en 1848. Su acentuada moderación le impidió seguir activamente en el primer plano de la política nacional. Pero no por ello perdió su influjo a otros niveles, y cuando en los primeros meses de la revolución de 1868 llamó a los católicos para organizarse, su convocatoria fue aceptada en muchos sectores, especialmente

de la aristocracia y de la alta burguesía, que eran, junto al clero, quienes más podían temer de los excesos revolucionarios.

La Asociación de Católicos difundió libros y folletos en defensa del catolicismo y en contra de los errores doctrinales y políticos del momento. La propaganda empezó con el *Catecismo sobre el protestantismo*, del cardenal García Cuesta, del que se tiraron en los primeros meses de 1869 cuarenta mil ejemplares, ya que se trataba del «libro mejor y más útil para contrarrestar la propaganda protestante y para pulverizar los errores de las sectas». Se vendía a precio de coste —medio real por ejemplar— con el fin de que pudiera llegar «a todos los buenos católicos». Mucha difusión tuvieron también las *Respuestas breves y familiares a las objeciones contra la religión*, de Monseñor Gastón de Ségur, el fecundo prelado francés, que no pudo llegar al episcopado a causa de su ceguera, y cuya obra, traducida en muchas lenguas, tuvo casi 200 ediciones en los últimos años del siglo XIX. Lo mismo se hizo con los escritos del integrista Martínez Sáez, obispo de La Habana, en particular los relacionados con el Concilio Vaticano I.

X. RESTAURACIÓN (1875-1931)

Síntesis del período

El dilatado arco de tiempo y de acontecimientos que corren desde la restauración monárquica de 1875 a la Constitución de 1931 es conocido en la historiografía como época de la Restauración, porque la monarquía borbónica fue restablecida en la persona de Alfonso XII el 31 de diciembre de 1874. Ésta, después de 56 años, tras el reinado de su hijo Alfonso XIII, sucumbió ante la Segunda República el 14 de abril de 1931. El concepto de Restauración es puesto en tela de juicio por algunos historiadores, que resaltan cuánto tiene de convencional tal etiqueta, dado que la Constitución de 1876, inspirada y en buena medida redactada por Cánovas, representó una actitud sustancialmente más abierta que en ninguna otra época anterior de la monarquía española. Esta apertura contrastó vivamente con la actitud en la aplicación del concordato de 1851, ya que la Santa Sede y los carlistas trataron de oponerle como baluarte a los textos constitucionales de 1876, que tutelaban la libertad de cátedra, mientras que el concordato garantizó el derecho de los obispos a cerciorarse de que lo que se enseñaba en los centros estatales estaba de acuerdo con la doctrina católica.

Se ha dicho hasta la saciedad que la Iglesia fue uno de los pilares sobre los que se sostuvo el sistema de la Restauración y que la institución eclesiástica fue considerada por algunos sectores como una de las responsables —si no la principal— de la decadencia española que había abocado al Desastre de 1898. La Restauración constituyó a la Iglesia en un estamento más preservado socialmente de lo que había estado a lo largo del siglo XIX, porque el partido liberal necesitó la cooperación de la Santa Sede y la obtuvo durante la regencia de María Cristina de Habsburgo, tras la prematura muerte del rey Alfonso XII.

Después de la restauración de la monarquía, el beato Pío IX adoptó dos líneas muy claras:

- por una parte, se distanció abiertamente del carlismo, por el que nunca tuvo simpatías, y,
- por otra, de la estéril batalla contra la Constitución de 1876, que admitía una moderada libertad de culto.

Por ello, en líneas generales puede decirse que el beato Pío IX, en sus últimos años, apareció realista y ajeno a los sueños utópicos de algunos católicos y, gracias a esta actitud del anciano pontífice, el catolicismo español desde la Restauración se caracterizó por un talante de apaciguamiento. Pero esta orientación tuvo que enfrentarse con una problemática cada vez mayor, a partir del asesinato de Cánovas (1897) y entró en una crisis total desde el año 1913, en que triunfaron corrientes de pensamiento cada vez más extremistas que influyeron negativamente en los católicos.

En España existió un grado más bien alto de clericalismo, muy difícil de evitar en cualquier Estado confesional debido a que en el Antiguo Régimen la visibilidad del clero y su poder resultaba ostentoso y atizaba el anticlericalismo de las masas y de los críticos. El enfrentamiento clericales-anticlericales fue una forma de lucha política, pues frente a la secularización y como resistencia a ella apareció la confesionalidad. El conflicto iniciado en el clima decimonónico entre ambos y continuado en las primeras décadas del xx, se centró fundamentalmente en cinco áreas:

- liberalismo,
- control de las costumbres como forma de poder social,
- debate sobre el carácter laico de la cultura y de las instituciones que la transmiten,
- «cuestión social», palenque para socialistas y clericales, y
- «status» y función del clero.

La política secularizadora del partido liberal en realidad fue moderada y realista y la reacción de la Iglesia, más atenta al pasado que al futuro. La estéril polémica entre los católicos no impidió que la Iglesia realizara una gran labor social, educativa y docente en diversos sectores y con frutos abundantes, aunque no suficientes para frenar el avance del secularismo ni contrarrestar los efectos negativos del anticlericalismo.

Trás quedaba más de medio siglo de frecuentes guerras, pronunciamientos y revoluciones durante el cual la Iglesia, como fuerza identificada con el Antiguo Régimen absolutista, fue perseguida y atacada en sus privilegios y posesiones por el nuevo Estado liberal burgués y quedó a raíz de esto debilitada durante décadas, pese al pacto logrado con la monarquía isabelina por el

concordato de 1851. La restauración alfonsina de 1875 supuso para el catolicismo español la oportunidad de recuperarse tras un mal siglo, la ocasión de tener «su propia restauración». Este régimen buscó desde el principio el entendimiento con la Iglesia como clave para su estabilidad interna y por ello propició una concordia entre la burguesía conservadora (liberales y conservadores) que se hallaba en el poder y el estamento eclesiástico, que seguía condenando el liberalismo como doctrina política y defendía la unidad católica, soslayada en la Constitución del 1876, como base y fundamento inexcusable de todo ordenamiento constitucional legítimo. De hecho, el gobierno de Cánovas derogó inmediatamente la legislación anticlerical del sexenio y buscó el reconocimiento de la legitimidad del régimen alfonsino por la Santa Sede. Un gran avance en este aspecto fue la llegada en mayo de 1875 del nuncio Simeoni que equivalía a un reconocimiento oficial del nuevo Estado.

A medida que pasó el tiempo, la Iglesia supo convivir con un sistema político que se fue mostrando cada vez más estable y estuvo orientada por el nuevo papa León XIII, elegido en 1878, para dejar de apoyar al carlismo. La Iglesia suavizó sus anteriores diatribas contra el artículo 11 de la Constitución de 1876, que permitía la libre práctica de cualquier confesión religiosa en privado, y aceptó el diálogo con la Restauración. Aunque éste nunca fue excesivamente fluido, propició un ambiente de pacificación religiosa, que solo sufrió una ruptura importante con las campañas anticlericales posteriores al desastre de 1898.

Resulta significativo el hecho de que al comienzo de la Restauración, los obispos españoles se volvieron en contra del artículo 11 de la Constitución de 1876, que introdujo el principio de la tolerancia religiosa, mientras que medio siglo después, en 1923, los obispos consideraban ese mismo artículo como un instrumento de defensa frente al laicismo del partido liberal. La dictadura de Primo de Rivera fue de transición, con el intento de crear un nuevo Estado desde arriba ante las amenazas de las fuerzas revolucionarias y, a la vez, un precedente del régimen de Franco que haría suyas algunas de sus características.

En síntesis, la Restauración:

- reconoció a la religión católica como religión del Estado,
- reanudó el pago de la dotación de culto y clero,
- prohibió cualquier manifestación pública de las confesiones no católicas,
- supeditó el sistema educativo a la enseñanza de la doctrina católica,
- hizo a los arzobispos senadores por derecho propio, y

— facilitó la expansión de las congregaciones religiosas.

Todo esto produjo una importante recuperación de la Iglesia tras la revolución de 1868, si bien no se resistió a convivir sin más en un liberalismo parlamentario, que no estaba dispuesto a devolverle íntegramente sus antiguos privilegios ni a convertirse en su defensor. Por ello, la jerarquía eclesiástica trató de aglutinar a los católicos más comprometidos de diversas formas para defender los intereses espirituales desde organizaciones plenamente políticas, como la fracasada Unión Católica de Alejandro Pidal o el posterior intento de un partido católico patrocinado por el cardenal Cascajares, y otras sin conexión directa con la política, como los seis Congresos Católicos, celebrados en diversas ciudades entre 1889 y 1902.

Además de este resurgir de la Iglesia como institución, el otro hecho más significativo en el terreno religioso durante la primera etapa de la Restauración fue la aparición del llamado «catolicismo social», impulsado por la famosa encíclica de León XIII *Rerum Novarum* (1891), no bien acogida en todos los ambientes clericales. Este catolicismo social fue al principio muy paternalista y estuvo anclado en las relaciones sociales que confiaban en la beneficencia y la caridad como medios casi únicos de solucionar las precarias condiciones de vida de los obreros. Sin embargo, su labor asistencial y asociativa en favor de obreros y campesinos fue muy positiva y se plasmó en la fundación de una gran cantidad de:

- asociaciones benéficas,
- sociedades de socorros mutuos,
- círculos obreros, y
- congregaciones religiosas dedicadas a la asistencia social que paliaron en parte la escasez de servicios públicos de este tipo; servicios que, por otra parte, a menudo recurrían a dichas congregaciones como principal cantera de su personal.

Alfonso XII, católico y liberal

Ni dejaré de ser buen español ni, como todos mis antepasados, buen católico, ni como hombre del siglo verdaderamente liberal.

ALFONSO XII

En líneas generales, la Iglesia se entendió bien con los gobiernos conservadores, mientras surgieron divergencias con los liberales. Los reyes, que personalmente se sentían católicos, se vieron obli-

gados a firmar disposiciones que a veces estaban en contra de su propio criterio. En este contexto hay que distinguir entre gobernantes antirreligiosos y simplemente anticlericales, como también hay ciertos matices diferenciales entre los papas de este período (el beato Pío IX, León XIII, san Pío X, Benedicto XV y Pío XI) porque intervinieron además los puntos de vista personales de los cardenales secretarios de Estado (Rampolla, Merry del Val y Gasparri), que tuvieron visiones muy distintas de las cuestiones político-eclesiásticas.

No pueden entenderse las tensiones existentes entre el Estado y la Iglesia durante el primer decenio del siglo XX sin tener en cuenta los precedentes inmediatos del último bienio del XIX. La tradición regalista seguía predominando en España y el Estado trataba de someter a la Iglesia a su arbitrio. Las palabras de Alfonso XII citadas al principio de este apartado fueron el programa que marcó la Restauración como un intento de reconciliación entre los católicos y el liberalismo, en el seno de una monarquía constitucional. Intento que no llegó a conseguirse por las discordias internas de los católicos y por las provocaciones del anticlericalismo cada vez más presente en la sociedad española. La llamada crisis de la Restauración afectó a la conciencia de los católicos, que organizaron sus fuerzas desde 1889 mediante los congresos católicos.

Las relaciones con la Santa Sede, al afectar al problema de la regulación constitucional de la cuestión religiosa, que llegó a llamarse entonces «la cuestión de las cuestiones», adquirieron una importancia y una prioridad excepcionales en los primeros años de la Restauración, ya que esta cuestión no cedía en relevancia ante ninguna otra; ni siquiera ante las dos agobiantes guerras civiles, la carlista y la de Cuba, heredadas del sexenio revolucionario. La revolución de 1868 supuso una grave crisis para la Iglesia aunque en ningún modo la pérdida absoluta de su influjo social. La situación se complicó con la proclamación de la libertad religiosa en la Constitución de 1869, cuando muchos católicos sintieron amenazada la identidad de España por un acto que consideraron de apostasía nacional. Con estos antecedentes, y considerando el apoyo que encontraba el carlismo en sectores eclesiásticos muy amplios, la Restauración hubiera sido de difícil realización sin el apoyo oficial de la Iglesia, debido a:

- la falta de entusiasmo vaticano por la restauración alfonsoina,
- los múltiples contactos de la Santa Sede con agentes enviados del carlismo y,
- al mismo tiempo, a las tensiones que vivió Roma en Espa-

ña con Amadeo de Saboya y con la República y, en Italia, con el proceso de unificación nacional.

«Se procederá de acuerdo con la Santa Sede»

La proclamación de nuestro Rey Don Alfonso XII... será ... el principio de una nueva era en la cual se verán restablecidas nuestras buenas relaciones con el Padre común de los fieles, desgraciadamente interrumpidas por los excesos de estos últimos tiempos. Se procederá, en todo lo que pueda afectar a estas recíprocas relaciones, con el consejo de sabios prelados y de acuerdo con la Santa Sede y se dará a la Iglesia y a sus miembros toda la protección que se les debe en una nación, como la nuestra, eminentemente católica.

Circular del ministro de Gracia y Justicia, de 2 de enero de 1875

En esta situación, la moderación canovista, al tiempo que necesitaba mantener las «conquistas» revolucionarias del sexenio, debía ofrecer a la Iglesia apoyo imprescindible frente al carlismo, si bien no fue una tarea sencilla llegar a un entendimiento, y el resultado fue tanto fruto de la confluencia de los intereses de la Iglesia y del gobierno español, como de la idea que de la política religiosa tenía el propio Cánovas; sin olvidar, tampoco, su capacidad para jugar con las circunstancias.

Aunque Antonio Cánovas, según afirma José Luis Comellas, «no fue al parecer un hombre de vivencias religiosas intensas, ni tuvo absolutamente nada de clerical, pues aceptó siempre la libertad de conciencia y la de culto, chocando a veces con otros católicos más conservadores, fue, sin embargo, un hombre que sintió, para asentar su doctrina, la absoluta necesidad de un Dios personal y trascendente, tal como lo concibe la doctrina católica, y cuyo reconocimiento quiso afirmar con extraordinaria determinación aun en los momentos más delicados».

A este reconocimiento de la realidad obedece el que Cánovas, que desde 1865 hubiese pedido la unidad religiosa, y que en 1876, ya con la responsabilidad del poder, considerase que, después de la Gloriosa y los grandes cambios introducidos por el sexenio, no era posible restaurarla y había que sustituirla por algún tipo de tolerancia. La argumentación de Cánovas durante las discusiones del artículo 11 de la Constitución de 1876 se redujeron esencialmente:

— a que era una cuestión de hecho, no una cuestión de doctrina, pues no se trataba de establecer la libertad de cultos o la tolerancia religiosa, que ya llevaba establecida en España ocho años;

— que el gobierno no tenía compromiso alguno con ninguna potencia, pero quería establecer la tolerancia;

— que deseaba establecer la unidad religiosa, pero no por la fuerza y el castigo, que no era unidad verdadera;

— que se comprometió a la protección de la religión católica por parte del Estado, pero no a mantener «artículos en el Código penal por los cuales se puedan enviar hombres a presidio, por cuestiones de fe», y a que

— con respecto al artículo primero del concordato de 1851, la unidad religiosa era solamente la expresión de un hecho, que las circunstancias aconsejaban derogarla y que su derogación era plena competencia del Estado

En la decisión de establecer la tolerancia hubo mucho de pragmatismo y transacción, pues no llegando a la libertad de cultos, Cánovas hizo la mayor concesión posible a las derechas, y no complaciéndolas del todo, adquiriría la autoridad moral necesaria para resistir a las izquierdas, imponiendo a unas y a otras la convivencia en la tolerancia.

El nuevo régimen, como ya lo había sido antes de la aprobación de la Constitución, fue claramente favorable a la Iglesia, pues aunque no iba a devolverle lo expropiado por los gobiernos liberales ni a reconocer la unidad católica total —en este sentido hay que tener presente que Cánovas, por su origen familiar, por su nacimiento y por su educación, pertenecía a la tradición liberal española, conservadora pero liberal—, reconoció en el artículo 11 que el catolicismo era la religión oficial: «La religión católica, apostólica y romana es la del Estado. La nación se obliga a mantener el culto y sus ministros. Nadie será molestado en el territorio español por sus opiniones religiosas, ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado.» Y en el 13 el derecho de todo español para «fundar y sostener establecimientos de instrucción o de educación», con lo que se le abrían grandes posibilidades a la Iglesia, pues la nueva situación implicaba:

— el reconocimiento de la confesionalidad del Estado, si bien aceptando el principio de la tolerancia, así como la libertad religiosa y de cultos que esta tolerancia entrañaba;

— que el gobierno reconocía como deber suyo el mantenimiento del culto y clero, aunque no pudo llevarlo a cabo con la celeridad conveniente, dada la situación de la hacienda pública,

con lo que, incluso, se complicó la situación de muchos religiosos al perder el apoyo económico de los fieles;

— la armonía civil-canónica al serle devueltos al matrimonio canónico todos los efectos que le reconocían las leyes, y lo restituía a la exclusiva jurisdicción de la Iglesia;

— que las altas jerarquías eclesiásticas tendrían puestos de máximo relieve, ya que los arzobispos y el patriarca de Indias se convertirían automáticamente por derecho propio en senadores del reino, mientras que un número significativo de obispos serían normalmente nombrados por la Corona y otras dignidades eclesiásticas podrían ser elegidos para el Senado;

— la libertad para el establecimiento de centros educativos, una concesión generalizada para todos los españoles, que abrió a la Iglesia grandes posibilidades, del mismo modo que, durante los gobiernos conservadores, se hicieron a la Iglesia otras concesiones importantes en materia educativa.

Pese a todo, Cánovas tuvo que enfrentarse a la incompreensión, a la mal disimulada hostilidad de muy amplios sectores de la Iglesia y a un largo proceso de negociaciones diplomáticas con la Santa Sede, que, de todas formas, reconocería pronto, aunque privadamente, la conveniencia de aceptar la solución canovista. El beato Pío IX, que inicialmente hizo pública su protesta contra el artículo 11 de la Constitución, terminó cediendo e impulsó el acatamiento del poder constituido por parte del episcopado, el clero y los católicos. Esta línea de actuación sería continuada y profundizada por su sucesor, León XIII, si bien no con todo el éxito que ambos papas habrían deseado.

«Educación y simpatía hacia todos los cultos y creencias»

Si hay una educación religiosa que deba darse en la escuela es esa de la tolerancia positiva, no escéptica e indiferente, de la simpatía hacia todos los cultos y creencias.

FRANCISCO GINER DE LOS RÍOS

Durante la segunda mitad del siglo XIX hubo un trasiego de planes de estudios que intentaron dar con una fórmula equilibrada para la educación de los españoles. Dentro del idealismo genérico de la revolución de 1868, en octubre de ese mismo año, se publicó un decreto-ley declarando la libertad de enseñanza y facultando a los particulares para enseñar en las universidades y cen-

tros docentes. Pero, debido a una serie de abusos que convirtieron a numerosos centros en expedidores de títulos sin garantías, en 1874 se devolvía de nuevo al Estado el control directo de todos los centros docentes. Aquella experiencia, que resultó fallida, hizo que al sobrevenir la época de la Restauración, hubiera que volver a plantearse el relanzamiento de la enseñanza en todos sus grados. Desde 1900 hasta 1920 fue la Iglesia quien se alzó con el monopolio de la educación por parte de los religiosos, con lo que ello conllevó de afianzamiento en la influencia cultural e ideológica. En un momento en que la burguesía en Europa lideraba la revolución liberal, implantando un nuevo modelo de educación pública y secular, en España, la burguesía renunció a ese cometido histórico que fue asumido por la Iglesia, la cual, sin olvidar sus horizontes de evangelización, comprendió que el nuevo mundo estaba dirigido por la «nueva clase» que había surgido, iniciando un movimiento de acomodación a esa nueva sociedad y formación de la misma.

La Iglesia no reclamó en España, como en otros países europeos, el derecho a regentar centros de educación, sino que lo que reivindicó fue su control. Educó prioritariamente a las clases dirigentes porque, educándolas a ellas, educaba también a las desheredadas, que habían de mirarla como a su modelo. Tenía a su favor para atraer alumnos a sus aulas, entre otros factores, el que los escasos centros oficiales se caracterizaban por su estado de miseria y de abandono. Era imposible presentar una imagen mínimamente prestigiosa para que los padres mandaran allí a sus hijos. Sólo lo hacían los que no tenían cerca ningún centro privado, caso de los núcleos rurales, o los que no tenían medios económicos para pagarlo, caso de los núcleos urbanos. Frente a esto, la Iglesia contaba con las órdenes religiosas de enseñanza, personal bien preparado que dedicaba a su labor todas las horas necesarias, puesto que no tenía que alternar su trabajo pedagógico con ningún otro, y extraordinariamente barato, desde el punto de vista económico, puesto que no cobraba sueldo alguno, estaba concentrado bajo el mismo techo y tenía pocos gastos dado su régimen de vida comunitaria. Por tanto, la competencia no fue posible, aunque el Partido Liberal intentó acabar con el control de la enseñanza por parte de las instituciones de la Iglesia para devolverle al Estado sus prerrogativas en esta materia. Su fracaso puso en evidencia su impotencia para ofrecer fórmulas renovadoras en el caduco panorama político de la Restauración.

Cuando a principios del siglo XX surgió la polémica clericalismo-anticlericalismo, la Iglesia estaba asentada sólidamente sobre unas bases nuevas que le permitieron asegurar una presencia efi-

caz en la vida social del país. Si en Francia, durante las dos primeras décadas del siglo quedó liquidada la herencia clerical y se pasó a unos esquemas laicistas, en España esos mismos años conocieron un espectacular ascenso de los centros religiosos y de los alumnos que asistieron a los mismos. En ellos fueron fundamentales:

- algunas ceremonias religiosas como la primera comunión y la entrega de premios,
- una rígida disciplina,
- el desarrollo ordenado de la vida cotidiana,
- la compostura de la joven cristiana y los modelos sociales de la joven bien educada, y
- una visión de la enseñanza dirigida a los pobres.

La Iglesia defendió también la enseñanza religiosa a través de las asociaciones católicas de Padres de Familia, extendidas por muchas diócesis desde finales del siglo XIX y compuestas por seglares para la defensa de la moralidad y educación católicas, que tuvieron una destacada actuación sobre todo durante la Segunda República, especialmente en la lucha contra el laicismo en la enseñanza y con la creación de escuelas de forma inteligente y eficaz. Junto con otras asociaciones de seglares de tipo benéfico, social, cultural y político, de acuerdo con la jerarquía eclesiástica, la de Padres de Familia llevó a cabo una gran tarea de defensa y apoyo a la Iglesia, pues intentó la reconquista católica de la sociedad, especialmente en una época en que las teorías secularizadoras, y en no pocas ocasiones antirreligiosas, pugnaban por hacerse con el control de todas las esferas sociales, amenazando y luchando contra el predominio eclesial en las mismas.

De esta manera, a finales de la centuria decimonónica nació en Madrid la Asociación de Padres de Familia contra la Inmoralidad para luchar en favor de los principios católicos en lo referente a la moral sexual. Durante la Dictadura primorriverista, las asociaciones de Padres de Familia tuvieron una gran relevancia y fueron surgiendo en las distintas ciudades, pues los obispos les encomendaron un papel protagonista en la lucha contra la moralidad pública.

La labor de los Padres de Familia, si bien se circunscribió casi exclusivamente al terreno de la moral sexual, no descuidó la defensa de la educación en las escuelas católicas, especialmente en los años en que ésta se sentía amenazada por la actitud de los gobernantes. Frente al laicismo y secularización de la enseñanza impuesta por los nuevos gobernantes republicanos a partir de 1931, la Iglesia reaccionó por medio de pastorales conjuntas y de una

eficaz organización de seglares católicos, siempre supeditados a la jerarquía, que lucharon contra las nuevas y desafiantes realidades. Las Asociaciones Católicas de Padres de Familia, la Federación de Amigos de la Enseñanza, los Estudiantes Católicos, la erección de Mutualidades de Padres de Familia, etc., formaron parte de la estrategia eclesial en defensa de la enseñanza religiosa frente a la escuela laica.

Jesuitas y enseñanza

Seguimos direcciones diversas, mas quién sabe si nos encontraremos en alguna parte.

F. GINER DE LOS RÍOS al P. Luis Martín,
general de la Compañía

El sistema político de la Restauración y las tensiones que escindieron y enfrentaron a los católicos fueron el marco en el que se inició el retorno de la Compañía de Jesús y de otras órdenes regulares a España. En la penúltima década del siglo XIX, mientras en la Francia de la Tercera República se legislaba contra los institutos religiosos masculinos y sus escuelas (1880-1886), se potenció en España la predicación, a través de los ejercicios espirituales y de las misiones populares.

Las respuestas de la Santa Sede a las relaciones *ad limina* de los obispos españoles revelan que la orientación pastoral debía ir en la dirección de:

- mejorar la formación del clero,
- fomentar la instrucción del pueblo y
- atender a la juventud a través de la escuela.

Para eso se contaba con los antiguos institutos regulares y las nuevas congregaciones. Sin embargo, la Compañía de Jesús, por los lugares donde se estableció, por las obras que emprendió, por el condicionamiento que le impuso su situación jurídica en precario y por la actitud política que asumió y se le atribuyó, se halló en los márgenes, es decir, en aquellas zonas calientes donde la lucha ideológica y los enfrentamientos eran más radicales. Con sagacidad subraya Manuel Revuelta que el temor de los jesuitas fue más fuerte que los peligros que los amenazaban y que los riesgos que corrían. El elenco de los religiosos que tuvieron problemas o que no contaron con el favor de sus superiores revela que la Compañía había optado por los colegios de segunda enseñanza, por las residencias, en muchos casos unidas a los cole-

gios, por el servicio religioso en templos populares, por la acción social y por la presencia en el mundo de la cultura.

Los jesuitas basaron su pedagogía en la *Ratio Studiorum*, aprobada en 1599, que había dado en todas partes mucho fruto. Entre 1868 y 1906 los jesuitas se esforzaron por mantener su modo de enseñar, frente a los avances de la secularización y la imposición de los planes de estudio estatales, y fueron, entre ilusiones y dificultades, unos educadores intrépidos, que mostraron entusiasmo por su tarea, al mismo tiempo que aplicaron una sincera autocrítica a sus propios métodos. En la defensa de su tradición educativa los jesuitas no lograron una victoria en toda la línea, pero tampoco sufrieron una derrota humillante. Tuvieron que acomodarse a las asignaturas impuestas en los planes estatales, pero mantuvieron los principios del humanismo cristiano, favorecieron la enseñanza de las ciencias, conservaron los métodos didácticos que consideraron más eficaces frente a las tensiones ideológicas de la España del momento y cuidaron con mucho esmero de la vida escolar en todos sus detalles.

Los jesuitas destacaron fundamentalmente en tres campos de acción:

— el de la enseñanza secundaria, que no era desconocido por ellos, si bien lo nuevo fue el caudal de fuerzas y entusiasmos que le dedicaron, por el realismo de escuchar a una población que pidió la educación de la juventud en virtud y letras;

— los estudios superiores junto con un seminario de vocaciones sacerdotales; de este modo nacieron por diversos caminos la Universidad de Deusto y la Pontificia de Comillas, en los años 1886 y 1892 respectivamente;

— y las residencias para una serie de actividades llamativas y particularmente innovadoras, pues el movimiento espiritual y misionero que brotó de ellas se hizo notar como elemento eficaz de renovación religiosa que se sumó y potenció la pastoral oficial de la Iglesia del tiempo; pero si algo tipifica correctamente a las residencias jesuíticas del momento fue su trabajo social, pues apenas hubo residencia que no tuviera un círculo obrero, y a través de él desarrollaron una verdadera acción educativa fuera de las aulas.

La Compañía de Jesús se recompuso durante la segunda mitad del siglo XIX, pues la supresión de 1868 no implicó de derecho ni de hecho el exilio en todos los casos. Restaurada la Compañía, iniciaron los jesuitas en España un penoso camino a través de las dificultades que sufrieron todas las órdenes y congregaciones religiosas, que provenían de los distintos gobiernos liberales, desde el Trienio Constitucional —y aun antes, desde las Cortes de Cádiz,

aunque los jesuitas entonces no existían oficialmente— hasta el sexenio revolucionario: 1820 y 1874 son las fechas de comienzo y fin del azaroso período.

Los jesuitas tuvieron la ventaja sobre las otras órdenes de que, aun habiendo sido perseguidos y disueltos como los otros religiosos, incluso sus noviciados y casas de estudios siempre estuvieron abiertos fuera de España, en número más o menos restringido. De ahí que, apenas les fue posible, abrieron sus casas teniendo preparados hombres bien formados, que se dedicaron a la enseñanza, a las artes, a las ciencias y a múltiples obras de apostolado en otros lugares, con gran competencia y provecho. También los dominicos y agustinos, no obstante la supresión general, tuvieron noviciados para mantener las misiones en las islas Filipinas.

«La escuela laica es el demonio convertido en preceptor»

La escuela sin Dios es, por necesidad, la escuela contra Dios. La escuela sin catecismo es, por necesidad, la escuela contra el catecismo. La escuela laica es el demonio convertido en preceptor.

FÉLIX SARDÁ SALVANY

Mientras las órdenes y congregaciones religiosas intensificaban sus esfuerzos en pro de la educación religiosa y promovían la reconstrucción a través del sistema educativo —que fue la manifestación quizá más clara de esta recuperación, basada en el afán apostólico de los religiosos y la existencia de un personal docente de escaso coste para la Iglesia—, apareció un fenómeno nuevo en la sociedad española que fue la secularización de la enseñanza en una época altamente conflictiva como era la España de principios del siglo XX y conoció la polémica de doctrinas e ideologías en torno al fenómeno secularizador educativo. La presencia de la Iglesia en la educación española estaba favorecida:

— por la legislación: Concordato de 1851, Ley Moyano de 1857 y Constitución de 1876, y

— por la expansión de las congregaciones religiosas docentes.

Frente a ella las posiciones encontradas fueron repitiéndose a medida que surgieron los motivos de conflicto. Éstos pudieron ser distintos, pero las posiciones de fondo fueron las mismas:

— de un lado la política secularizadora del partido liberal, ins-

pirada por los intelectuales afines a la Institución Libre de Enseñanza, con presiones hacia tendencias extremistas de republicanos y librepensadores;

— y de otro, la actitud uniforme de la Iglesia, amparada en los privilegios que le otorgaba la legislación y contraria sistemáticamente a cualquier intento reformista.

La gran controversia se centró, ante todo, en el problema de la libertad de enseñanza; libertad que, paradójicamente, fue defendida por la Iglesia en el Congreso Católico de Santiago de 1902 en su propio provecho, a fin de limitar las intromisiones del Estado docente y monopolizador.

Estrechamente relacionada con la libertad de la enseñanza apareció la cuestión de la confesionalidad de la escuela estatal; el intento de una escuela neutra y el problema de las escuelas laicas, en el que no se debe confundir la laicidad aconfesional de la Institución Libre de Enseñanza con el laicismo radical y agresivo de la Escuela Moderna de Ferrer. Los proyectos y reformas del partido liberal de 1910 a 1913, especialmente los relativos a la enseñanza del Catecismo (decreto de Romanones de 26 de abril de 1913), desencadenaron un debate desorbitado, así como otros proyectos que, al ser inspirados por los hombres de la Institución Libre de Enseñanza, fueron recibidos con hostilidad y suspicacia. El Estado procuró regular un laicismo imparale, que estuvo a menudo acompañado de prácticas anticlericales. Frente a él estuvo la postura de la Iglesia, que defendía sus derechos desde la ley y la interpretación sociológica de la España católica. El resultado fue una lucha entre tendencias secularizadoras y confesionales, en la que prevalecieron las acusaciones y descalificaciones mutuas. La Iglesia hizo bien en defender su modelo educativo, pero no acertó al defenderlo como el único posible, en una sociedad donde la secularización era un hecho progresivo e irreversible. Se trataba de:

- dos concepciones de la educación,
- dos escuelas,
- dos Españas enfrentadas en una polémica estéril y, desde luego, desproporcionada ante la magnitud de problemas educativos mucho más lacerantes, que quedaban sin solución.

Divisiones entre los católicos

El papa condenó «la equivocada opinión de los que mezclan e identifican la religión con algún partido político, hasta el punto de tener poco menos que por

separados del catolicismo a los que pertenecen a otro partido».

LEÓN XIII

Aunque desde mediados del siglo XIX existía cierta inquietud en algunos ambientes católicos por la aparición del socialismo y por su influjo siempre creciente entre las masas trabajadoras, hasta 1885 no comenzó en España la acción social de los católicos. Los únicos testimonios de preocupación por los problemas relacionados con las luchas sociales habían sido la revista *La Sociedad*, de Balmes, algunos escritos de Donoso Cortés, así como las aportaciones de Aparisi Guijarro y de otros autores menos conocidos. Balmes fue un epígono de la Iglesia tolerante con el liberalismo, mientras que Donoso Cortés vivió los efectos políticos e intelectuales de las revoluciones centroeuropeas de 1848, de las que llegó incluso a ser uno de los más agudos intérpretes.

Terminadas las guerras carlistas y restaurada la monarquía, el cardenal primado, Moreno Maisonave, inició la obra de restauración religiosa para reparar las ruinas espirituales provocadas por el sexenio. Quiso el cardenal unir a las fuerzas católicas en un bloque poderoso llamado Unión Católica, fuera y por encima de las diferencias puramente políticas, pero esta iniciativa quedó muy pronto frustrada a causa de celos y rivalidades políticas. Ante este fracaso, para no dejar abandonados los altos intereses que debía promover dicha Unión, el obispo de Madrid, Ciriaco María Sancha, con la aprobación de León XIII, propuso la celebración de un Congreso Católico Nacional en 1889, que tuvo mucho éxito y marcó la pauta a seguir en años sucesivos. Otros cinco congresos semejantes se celebraron hasta 1902 en Zaragoza, Sevilla, Tarragona, Burgos y Santiago. Después dejaron de celebrarse porque no produjeron los frutos esperados.

Hasta 1885 los católicos españoles no conocían más obras de carácter social que las de estricta beneficencia, ni más obras de carácter político que las de combatir al liberalismo y las de enfrentarse entre ellos mismos por motivos ideológicos:

— primero durante las guerras carlistas, que fueron las últimas guerras de religión y provocaron la división entre carlistas y alfonsinos,

— después con motivo del fracaso de la Unión Católica, dividiéndose en mestizos y tradicionales,

— y más tarde, tras la escisión de Nocedal, con una nueva división entre integristas y carlistas.

Durante varias décadas amplios sectores del clero vieron el carlismo como la opción más adecuada contra el anticlericalis-

mo, mientras que los católicos combatieron al liberalismo sin éxito alguno a causa de sus divisiones y de las tensiones existentes entre los obispos, que no tenían claras las formas y métodos de participación política. Todos estos fracasos impidieron la creación de un partido confesional con capacidad de presencia y de acción. Entretanto, el socialismo hacía sus progresos y a los católicos les preocupaba muy poco la cuestión social.

En este contexto eran cada vez más evidentes y dolorosas las violaciones de la justicia social que afectaban directamente al proletariado, como denunció León XIII en la encíclica *Rerum novarum*, de 1891. Al no haber, sin embargo, una sensibilidad hacia los problemas sociales por parte de los católicos no pudo haber tampoco una organización eficaz que se hiciera cargo de ellos. Quizás al faltar un ambiente propicio faltó también el hombre capaz de dar vida al movimiento social católico. Este hombre no pudo salir de los partidos políticos, porque andaban atareados en luchas intestinas y en hacer y deshacer. Tampoco salió de las filas del episcopado porque no existían en la jerarquía española, salvo muy contadas excepciones, obispos de empuje, clarividencia y prestigio para detectar con visión de futuro los grandes problemas que se le avecinaban a la Iglesia y, además, porque todos ellos estaban más o menos directamente implicados en las luchas internas y en las divisiones de los católicos. Tampoco salió de las órdenes religiosas, que estaban en mejores condiciones por su contacto directo con el mundo exterior, sobre todo las dedicadas a la enseñanza, aunque muchos religiosos tuvieron iniciativas muy originales y laudables. Fue necesaria la intervención de la suprema autoridad de la Iglesia para que el catolicismo español se organizara debidamente.

Las tensiones de nuestros católicos tuvieron sus orígenes próximos en el principio de libertad religiosa aprobado en las constituyentes de 1876 e incorporado después en la carta fundamental del Estado. Fue entonces cuando los tradicionalistas o carlistas comenzaron a presumir de integrismo católico, mientras acusaban de liberales a los alfonsinos, adictos al nuevo rey. Alejandro Pidal (1846-1913), brillante defensor del catolicismo liberal, que había sostenido en las Cortes la unidad religiosa, fundó el periódico *La España Católica*, que tuvo corta vida, quizá por la triste impresión que el ejercicio de la libertad de cultos producía en la mayoría de los católicos y por los incidentes que comenzaba a provocar la apertura de capillas protestantes en Madrid. Ni el clero ni los católicos apoyaron al primer periódico de Pidal, que se vio obligado a suprimirlo, substituyéndolo con otro —*El Fénix*— también poco afortunado.

El *Siglo Futuro*, periódico carlista dirigido por Nocedal, atacó sistemáticamente tanto a los católicos como a los obispos favorables a la Unión Católica. Comenzó de este modo una lucha tremenda entre ambos sectores del catolicismo español, que tuvo en principio dos consecuencias funestas:

— primera, la desobediencia y falta de respeto de muchos sacerdotes hacia sus obispos;

— segunda, un óbice permanente que impidió el desarrollo de cualquier manifestación de vida católica.

La peregrinación a Roma en 1882 fue la demostración más evidente de esta segunda consecuencia. Nocedal había organizado una peregrinación nacional, bendecida por el papa, que fracasó por la oposición de los unionistas y la división de los obispos. Los unionistas, por su parte, celebraron peregrinaciones que tuvieron muy escaso éxito.

León XIII intentó que los católicos españoles apoyasen a la monarquía constitucional, al igual que trató de que lo hicieran los franceses con la Tercera República, con resultados muy desiguales en ambos casos. En la *Cum multa*, dirigida a los españoles, hizo un llamamiento a la unidad, y denunció el error «de los que confunden y casi identifican la religión con un partido político, incluso hasta el extremo de contemplar como prácticamente ajenos al catolicismo a los que pertenecen a otro partido». Esta encíclica no solucionó el problema de la división de los católicos, si bien reforzó la autoridad episcopal en un momento en que la atacaba una facción del carlismo. Posteriormente, el papa, en la encíclica *Inmortale Dei*, desarrolló la doctrina de la reconciliación, al insistir en que ninguna forma de gobierno era en sí condenada por la Iglesia, a no ser que resultara claramente incompatible con las enseñanzas católicas. La forma de gobierno era accidental desde el punto de vista eclesiástico, y no tenía una importancia decisiva. En la encíclica *Libertas*, de 1888, invocó el principio del mal menor para hacer compatible la denuncia de las libertades modernas, entre ellas la de prensa, la de conciencia y la tolerancia religiosa, con el reconocimiento de que, en ocasiones, las autoridades públicas debían permitir estas libertades «a fin de evitar un mal mayor o de adquirir o conservar un mayor bien».

«¡No, no, no. *El Siglo Futuro* no entiende de componendas!»

Ni con mestizos declarados y los demás mestizos de la Juventud Católica madrileña, ni con ninguna especie de mestizos aunque fueran más encubiertos y disimulados. No, no, no.

RAMÓN NOCEDAL

En la historiografía española reciente hay acuerdo sustancial en denominar «integrismo» al movimiento ideológico y político encabezado por Cándido y Ramón Nocedal. Fuera de España —referido principalmente a Francia e Italia— se llama también «integrismo» a la oposición cerrada al modernismo, pero en el lenguaje coloquial se suele denominar integrismo a toda actitud extremista conservadora, con marcado carácter peyorativo.

El integrismo español es un fenómeno complejo y necesita de estudio y clarificación pues se manifiesta en la historia contemporánea española en movimientos tan distintos y distantes como:

- en el integrismo de los Nocedal, a finales del siglo XIX,
- en el antimodernismo de comienzos del XX,
- en la actitud extremista conservadora desde la Dictadura de Primo de Rivera hasta los primeros años del franquismo,
- y, por último, en la oposición al Vaticano II.

Es necesario partir de la experiencia de los Congresos Católicos (1889-1902) para ilustrar el proceso de evolución del catolicismo español así como de la política de León XIII de impulso de la presencia católica en los estados liberales. Se constata la «escasa operatividad de las directrices pontificias en su aplicación al caso español», debido no sólo a la resistencia carlista e integrista, sino también a la reticencia o pasividad de obispos, clérigos y laicos. Esto no obstante, la multiplicación de «obras católicas» era evidente, como también lo era que la celebración de los primeros Congresos Católicos indicaba una cierta voluntad de organizar el movimiento católico. A partir de 1898 se produjo un cambio de circunstancias: la Iglesia se vio sometida a implacable crítica y el partido liberal recogió la opinión anticlerical que se fue configurando como bandera política. Dentro de estas coordenadas se celebró el Congreso Católico de Burgos de 1899, que intentó ser respuesta «regeneracionista» dentro del clima de la época, mientras que otros lo vieron como mera «reacción» cató-

lica frente a la renacida amenaza secularizadora. En cualquier caso, supuso ante la opinión pública liberal —y también en la percepción del propio movimiento católico— la victoria moral de las posturas integristas.

Al comenzar el siglo XX el catolicismo español se hallaba fraccionado y de espaldas a la realidad política. Integristas y carlistas no acataban la monarquía de Alfonso XIII, un pequeño grupo de cristiano-sociales seguía al marqués de Comillas y tenía un modesto órgano periodístico, *El Universo*. Las diversas agrupaciones vivían en completo aislamiento entre ellas, ancladas en el siglo XIX desde antes de que comenzara el pontificado de León XIII en 1878.

El sector integrista tuvo una fuerza extraordinaria en el catolicismo español hasta bien entrado el siglo XX. Agrupado en torno a su jefe carismático Nocedal, este sector hizo imposible, a diferencia de cuanto sucedía en otros países de tradición cristiana, la configuración de un movimiento capaz de defender en el terreno político el catolicismo y de propugnar una amplia gama de reformas sociales. *El Siglo Futuro*, que fue el gran periódico de los integristas, se leía en todas las parroquias, conventos y seminarios. Por eso, obispos, curas y frailes fueron durante varios decenios, en su mayoría, integristas, lo mismo que algunos nuncios, que apoyaron abiertamente a los seguidores de Nocedal. Las intervenciones de León XIII y de san Pío X no consiguieron templar los ánimos y la polémica siguió latente durante mucho tiempo.

Se equivocan muchos historiadores al considerar a la Iglesia como «jerarquía» olvidando la importancia del «movimiento» católico, que ilumina un aspecto de la vida eclesial que muchas veces queda en la oscuridad: mientras algunos tienden a presentar una Iglesia monolítica en sus actitudes frente al mundo moderno, insisten otros en que no todo era integrismo, puesto que existía un sector posibilista en el catolicismo español, representado por el cardenal Sancha y animado desde el Vaticano. Aun así, serían los sectores más reaccionarios quienes finalmente se impondrían dentro del movimiento católico y quienes serían vistos como los representantes de éste de cara al exterior.

Sobre el catolicismo liberal, que tuvo gran arraigo en otros países europeos de sólida tradición cristiana, prevaleció en España, durante muchas décadas, un catolicismo integrista que:

- afectó a varios sectores de la jerarquía y del clero,
- provocó fuertes tensiones intraeclesiales,
- desencadenó polémicas estériles que obligaron con frecuencia a los pontífices a intervenir directamente para zanjarlas, aunque sin conseguirlo,

— y fue en buena medida responsable no sólo del fracaso de la acción social de la Iglesia sino también de su desprestigio en los sectores más secularizados.

Durante casi medio siglo el integrismo fue el mal endémico de la Iglesia en España. Los católicos integristas ni hicieron ni dejaron hacer, y prefirieron en lugar del diálogo, de la tolerancia y de la moderación, actitudes radicalmente opuestas que generaron un choque frontal con el ateísmo, el agnosticismo y el anticlericalismo, productos típicos de la sociedad decimonónica. Por eso el catolicismo español apareció cerrado, monolítico, contrario a los ideales de democracia y de libertad e incapaz de mantener un diálogo desde su fe con la cultura moderna. La efímera existencia del grupo demócratacristiano, surgido en 1919, fue una amarga lección para España. Errores de valoración política y una serie de obstáculos determinaron la muerte de este grupo, que contó con el apoyo decidido del cardenal primado Guisasaola (†1920), pero con la incompreensión de sus sucesores en la sede de Toledo y, en concreto, del cardenal Segura, que no era ciertamente persona capaz de entenderse con los demócratacristianos, considerados demasiado progresistas y avanzados por las derechas, y excesivamente cautos y moderados en el campo social por las izquierdas.

La gran lucha que la Iglesia mantuvo en España con el Estado liberal en el último cuarto de siglo XIX y primeras décadas del XX fue precisamente para impedir la tolerancia de los cultos acatólicos y defender la protección estatal de la religión católica y de sus instituciones de enseñanza y beneficencia, que alcanzaron su mayor desarrollo y esplendor en ese período.

La polémica entre *Razón y Fe* y *El Siglo Futuro* a principios del siglo XX significó la ruptura oficial de la Compañía de Jesús con las tesis de Nocedal. El diario integrista dejó de recibirse en las comunidades jesuíticas y de este modo, el prepósito general, Luis Martín, sentó las bases para la separación de los jesuitas de las contiendas que dividían a los católicos. Los dos cardenales españoles curiales —Merry del Val y Vives Tutó— mantuvieron una conducta oscilante, pues, al no poder acceder a las peticiones de los dos grupos enfrentados ideológicamente del catolicismo español, provocaron gran desorientación con cartas, normas, instrucciones reservadas y públicas y una serie de declaraciones que dejaron muy claros los principios y las intenciones de la Santa Sede, pero no consiguieron resolver el problema.

Cuando terminaba el pontificado de san Pío X, y debido a la persistente obstinación de los integristas en sus posiciones, habían crecido sensiblemente las fuerzas políticas contrarias a la

religión (republicanos y socialistas) y se habían debilitado las católicas. Fueron años de prueba para la conciencia cristiana, porque su pontificado coincidió con el comienzo del auge internacional del anticlericalismo, que tuvo sus manifestaciones más virulentas en Francia y luego en Italia, Portugal y España. Aquí, la Semana Trágica de Barcelona (1909) marcó el punto álgido de las tensiones y violencias de aquella primera década del nuevo siglo.

«Todo español tiene derecho de asociarse»

Todo español tiene derecho de reunirse pacíficamente y de asociarse para los fines de la vida humana. Nadie puede ser privado de su ejercicio sino temporalmente y en virtud de una ley, cuando así lo exijan la seguridad del Estado en circunstancias extraordinarias.

Constitución de 1876, art. 17

Desde el principio los gobernantes de la Restauración, tanto conservadores como liberales, derogaron las medidas anticlericales del Sexenio y fueron generosos en la concesión de Reales Órdenes (unas trescientas entre 1876 y 1900) que permitían el establecimiento de congregaciones religiosas, lo que fue imprescindible para el renacimiento del catolicismo en aquellos años. El derecho de asociación fue garantizado en la Constitución de 1876, sin embargo no fue hasta junio de 1887, en pleno «gobierno largo» de Sagasta, cuando los liberales aprobaron una ley que regulaba los requisitos legales para el establecimiento de todo tipo de entidades asociativas.

En los años finales del siglo XIX fue especialmente notable la creación de asociaciones del tipo que se suele denominar de «vida activa», en su mayor parte dedicadas a labores asistenciales, formadas por congregaciones masculinas y femeninas (que eran tradicionalmente las más numerosas y se dedicaban a tareas piadosas y benéfico-asistenciales) y las asociaciones de seglares, potenciadas por la Iglesia como medio de penetrar en la sociedad, ya que la acción política resultaba ineficaz. Por ello, con las nuevas asociaciones creadas entonces se pretendía que los seglares salieran de su habitual pasividad y tomaran conciencia de las obligaciones que implicaba el hecho de ser miembros de la Iglesia. Por otra parte, el ambiente social de aquellos años ayudaba al crecimiento de este asociacionismo, especialmente fuerte en las ciu-

dades, pues existían asociaciones de seculares dedicadas a fines diversos:

— Devocionales, destacando el *Apostolado de la Oración*, importado de Francia y organizado por los jesuitas y las *Hijas de María*.

— Morales, en las que la Iglesia intentó comprometer a los seculares en tareas apostólicas y, en este terreno, la labor de la prensa católica para el fomento de lecturas «sanas» y la crítica de publicaciones anticlericales fue creciendo en importancia a partir de la creación de un Apostolado por medio de la prensa en Barcelona (1871), así como de la Editorial Apostolado de la Prensa, orientada principalmente al mundo obrero, o de revistas como *La lectura dominical* y la *Revista Popular*.

— Benéfico-asistenciales, como la Asociación de la Caridad Cristiana de San Vicente de Paúl, formada por seculares y fundada en Francia en 1835, de donde fue importada con gran éxito a España en 1850, organizada en secciones llamadas «conferencias».

Sin embargo, las asociaciones más novedosas e interesantes fueron los Círculos de Obreros, traídos de Francia durante el sexenio y difundidos por el jesuita valenciano Antonio Vicent, el personaje más destacado dentro del catolicismo social español de su tiempo. Estas asociaciones fueron un importante intento de la Iglesia por atraerse al proletariado y una arma poderosa contra la extensión de la Internacional, por lo que, lejos de centrarse en labores reivindicativas, buscaron siempre la conciliación y la armonía social de un modo más bien paternalista, lo que sin duda beneficiaba más a los patronos que a los trabajadores. Ésta fue en buena parte la causa de su relativo fracaso en el combate contra los sindicatos socialistas y anarquistas, que terminaron por captar, ya en el siglo XX, a la mayor parte de los obreros urbanos, lo que no tiene nada de sorprendente si nos fijamos en las críticas que ya en 1901 dirigía el sacerdote asturiano Maximiliano Arboleya, muy vinculado años más tarde a estos círculos: «En los Círculos Obreros se les habla de religión, de moralidad, de resignación, de sus obligaciones, que a veces se exageran un poco; pero casi nunca se les habla de sus legítimos derechos en concreto, de las injusticias de que son víctimas, de las obligaciones de los capitalistas.»

Crisis de 1898

Me duele España.

MIGUEL DE UNAMUNO

La llamada «cuestión religiosa» a raíz de la crisis de 1898 provocó las movilizaciones anticlericales que se iniciaron en 1899, relacionadas con la actividad de la masonería, pues es conocida la acusación de que la orden francmasónica fue la responsable última de la independencia de Cuba y Filipinas (sobre todo de estas últimas islas), así como también es sabido que se arguyó la tesis de que las órdenes religiosas establecidas en el archipiélago filipino eran las causantes, en su función de administradoras de las islas, del malestar que habría llevado a los tagalos a desear su emancipación de España. Naturalmente, el primer argumento alcanzó gran resonancia en medios conservadores y, de manera particular, en la publicística católica, mientras que el segundo obtuvo un mayor eco entre liberales, anticlericales y, cómo no, masones. A la Iglesia se la acusó de ser uno de los agentes que se movilizó para la guerra provocando la reacción anticlerical, como una de las principales formas de protesta con posterioridad al conflicto. Ambos hechos están vinculados, de manera que el primero es la clave para entender el segundo. Por ello hay que estudiar la relación entre masonería y crisis de 1898 bien sea por el anticlericalismo masónico tanto de las logias peninsulares como de las insulares, bien sea por el antimasonismo clerical de la Iglesia. Indudablemente, uno y otro no se alimentaban únicamente de las circunstancias propias de la guerra y derrota ultramarinas, sino de tradiciones que se remontaban a más de un siglo atrás y a la renovación de las mismas en este fin de centuria. Al menos en el caso eclesiástico, es notable la coincidencia:

— de la enérgica condena papal de la masonería efectuada en 1884 en la encíclica *Humanum Genus*,

— de las supuestas revelaciones de León Taxil acerca del carácter satánico de las logias,

— y de la celebración del Congreso Antimasónico Internacional de Trento en 1896.

Los documentos episcopales de la época demuestran la ausencia de análisis realistas de la situación sociopolítica y la falta de propuestas viables para su reforma y la regeneración social. La crisis de 1898 constituyó en ese sentido, según algunos autores,

una nueva oportunidad perdida para la Iglesia española de ponerse en sintonía con la sociedad en la que se hallaba. Sin embargo, hay hechos que desmienten estas opiniones y demuestran que la Iglesia no estuvo tan desconectada de la sociedad como para no compartir con ella la crisis de la conciencia nacional desencadenada por la guerra y la derrota, ya que todos los obispos aportaron su grano de arena a la labor de sacar conclusiones de la situación, si bien predominaron:

- el tono apocalíptico y catastrofista,
- los comentarios sobre «lo mal que iba la sociedad desde el inicio del liberalismo» y,
- la retórica vacía y la falta de un proyecto cultural y social, alternativo a la situación que tanto criticaban.

Las mismas generalizaciones presidieron el análisis episcopal de la guerra con Estados Unidos, si bien tampoco aquí se alejó tanto la Iglesia del resto de la sociedad frente al Desastre y, sobre todo, frente al reto planteado por el anticlericalismo y la secularización, aunque propuso la vuelta a un improbable régimen de confesionalidad.

La Iglesia, junto con la prensa y sobre todo los grupos republicanos, destacó en la movilización patriótica de los años del conflicto a través de:

- pastorales de obispos,
- sermones,
- bendición de banderas y regimientos, e
- incluso impulsó la formación de batallones de voluntarios.

Fueron éstas algunas de las maneras en que la institución eclesiástica participó en el esfuerzo bélico. Todo ello les sirve de base a algunos para explicar el anticlericalismo redivivo a partir de 1899: la actividad movilizadora de la Iglesia en favor de la guerra la convirtió posteriormente, a ojos anticlericales, en culpable del conflicto, así como de su desastroso resultado final, en este caso por la detracción de recursos para el esfuerzo bélico que había supuesto el enriquecimiento eclesiástico de los últimos años. Sin embargo, a la vista de la prensa de 1898-1899, parece tal vez más defendible el segundo punto que el primero: se acusa a la Iglesia más de falta que de exceso de patriotismo. Y quizá habría de ponerse, por el contrario, más énfasis en la formación del gabinete Silvela-Polvieja en marzo de 1899, interpretada en clave de acceso del clericalismo al poder, que desató la campaña anticlerical más intensa. A partir de ahí, el enfrentamiento clerical-anticlerical sufrió una escalada, que supuso que pronto se perdiese de vista su origen más o menos relacionado con los sucesos de 1898 y adquiriese una cierta autonomía en su desarrollo.

En cualquier caso, no tuvo precedentes la magnitud y significación de la protesta anticlerical en la coyuntura del 98. Una forma de acción colectiva, que incomprensiblemente obvian ciertos historiadores al dar cuenta de las movilizaciones sociales de entre siglos, es por ejemplo, la intensa actividad anticlerical en torno a 1900 y más en concreto, el estreno de la obra teatral de Benito Pérez Galdós *Electra*, el 30 de enero de 1901 en el Teatro Español de Madrid, como elemento a partir del cual introducir la problemática en torno a la Iglesia de 1898. Precisamente, la situación de la institución eclesiástica a lo largo de la Restauración y la reacción de la jerarquía eclesiástica ante la guerra y la derrota serían los marcos explicativos del ciclo conflictivo clerical-anticlerical que se inicia en torno a 1900 y se extiende a lo largo de una década. Sin embargo, a pesar del crecimiento eclesiástico e intento de reconquista cristiana de la sociedad —que algún autor denomina «clericalización»— a lo largo del último cuarto del siglo XIX, y la persistencia del integrismo como elemento definitorio esencial del catolicismo español todavía en el XX, este argumento no acaba de explicar el resurgimiento del movimiento anticlerical, al no conceder la transcendencia que quizá merece la tesis, acertadamente expuesta por Manuel Revuelta, de que el anticlericalismo finisecular tuviera que ver con el proceso de revitalización católica de la Restauración y que llegado el momento, con el Desastre, de buscar culpables de la decadencia patria muchos hallasen la causa en una Iglesia que con tantos bríos se recuperaba. En contraste, será en el contexto del conflicto colonial y su resultado donde encuentren otros la clave de la reacción anticlerical: se debería ésta no tanto a los excesos patrioterros de la Iglesia durante la guerra, cuanto a su interpretación de la derrota «de naturaleza exquisitamente nacionalcatólica» y su propuesta de regeneración basada en el retorno a la unidad católica y el Estado confesional sin fisuras.

En 1901, a consecuencia de las agitaciones provocadas por el mencionado drama antirreligioso de Pérez Galdós y de la incertidumbre y debilidad del partido conservador, los liberales llegaron al poder y trataron de someter al Estado las asociaciones católicas. Las órdenes religiosas fueron la pesadilla de los gobiernos liberales, porque creían que mediante los colegios y la enseñanza pretendían controlar la sociedad. Ante el deprimente subdesarrollo español, con graves problemas de analfabetismo en más de la mitad de la población, los intelectuales intentaron renovar los métodos educativos en los distintos niveles de enseñanza. A este planteamiento elitista de lo que se llamó la revolución burguesa se opuso la revolución popular de aquellos que,

desde partidos y sindicatos, de abajo arriba, lucharon por un cambio radical de las estructuras sociales. Se interfirieron además en esta compleja situación los violentos conflictos entre izquierdas y derechas, entre regionalismo y centralismo, que provocaron tensiones ideológicas y sociales antagónicas sobre este tema.

Como conclusión puede decirse que resulta, con matices, una imagen relativamente homogénea de la institución eclesiástica en la coyuntura finisecular. La Iglesia española se hallaba inmersa en un proceso de crecimiento e incremento de su influencia, pero al mismo tiempo se mostraba profundamente incapaz de comprender y adaptarse plenamente a la sociedad liberal en el proceso de modernización y secularización que caracterizaba a ésta. En la guerra colonial, fue beligerante a partir de supuestos de espíritu católico nacional y, tras la derrota, se quedó anclada en propuestas de regeneración absolutamente inviables, basadas en la reconfesionalización del Estado y la sociedad. A partir de este momento, se vio contestada —y no por primera vez en su historia— por un potente movimiento anticlerical. Este resucitado anticlericalismo produjo, finalmente, el efecto de llevarla a profundizar aún más en el talante integrista que, en cierto modo, había provocado la reacción de los secularizadores.

Clericalismo...

Vd. y los que sentimos con Vd. ¿cómo vamos a sacudir el lazo de hierro de la Iglesia católica que nos asfixia? Esta Iglesia espiritualmente huera, pero de organización formidable, sólo puede ceder al embate de un impulso realmente religioso.

ANTONIO MACHADO a Miguel de Unamuno

La Iglesia de la Restauración tuvo que enfrentarse a gravísimos problemas y limitaciones, entre los cuales hay que destacar:

— la angustiosa situación económica de gran parte del clero español, especialmente el rural,

— su incapacidad para superar una actitud claramente defensiva y para captar a la nueva clase proletaria y evitar el alejamiento de los intelectuales,

— y, sobre todo, el resurgimiento del anticlericalismo, que, aunque tenía en España hondas raíces, revivía ahora como reacción frente a una Iglesia fortalecida que había rentabilizado en alto grado su política de apoyo al sistema canovista.

A estas razones hay que añadir como un hecho no menos im-

portante, tanto en el campo educativo como en el asistencial, la incapacidad del Estado para cumplir muchas de sus obligaciones. Como ejemplo podemos señalar que la ley de 1857 que establecía la enseñanza primaria gratuita obligatoria era letra muerta; en 1900 sólo un 1,5 % del presupuesto estatal atendía a la educación —Alemania dedicaba el 12 % y Francia el 8 %— y el censo estimaba que el 60 % de la población era analfabeta. En 1910 el ministro de Educación, Romanones, reconocía que España precisaba 9 579 nuevas escuelas para llevar a cabo lo previsto en la ley de 1857.

Entre los factores que pueden explicar el anticlericalismo cabe destacar:

— las imposiciones religiosas a los beneficiados en instituciones católicas de caridad;

— la competencia económica que podían provocar los productos realizados en las escuelas benéficas y otros centros;

— la educación antiliberal impartida en las escuelas católicas;

— la tendencia del partido de Sagasta a revitalizar su anticlericalismo programático, debido a la necesidad de superar el desgaste del partido;

— la oferta de un elemento que distrajera la atención de los problemas sociales más urgentes;

— la oposición de amplios sectores intelectuales a la política educativa de la Iglesia y, sobre todo, a su predominio sobre la enseñanza pública;

— el anticlericalismo proletario que siguió fundamentalmente las direcciones que le marcaron las dos grandes corrientes del movimiento obrero: anarquismo y socialismo, y que los propagandistas sociales católicos no consiguieron contrarrestar con una pastoral adecuada.

El anticlericalismo español sorprende por su amplitud y violencia y forma parte principal de la acción política en la España contemporánea. Aunque no existe un estudio general sobre el tema, sino solamente algunas obras puntuales, parciales y tendenciosas en sus análisis, incluidos estudios más recientes que no acaban de profundizar en la materia, el anticlericalismo es explicable en un país en el que la religión católica era hegemónica y daba cohesión a la sociedad, aunque en gran parte reducía sus manifestaciones a las prácticas externas de culto, en la mejor tradición barroca. Un país en el que el tribunal de la Inquisición ejerció un control férreo en todos los ámbitos de la vida y donde la Iglesia mantuvo una actitud cerrada ante las transformaciones del mundo moderno.

El anticlericalismo esconde un trasfondo de hostilidad hacia

el clero y la Iglesia, por su peso específico en la vida política de un país. Representa, por tanto, una actitud crítica contra la Iglesia, contra sus representantes más directos, que en ocasiones se manifestó de forma violenta, y fue una réplica al clericalismo exagerado. Aunque no exclusivo, sí es característico de la época contemporánea, pues se manifestó en los momentos de avance de las fuerzas secularizadoras y cuando se replanteó la sustitución o revisión del sistema político, como:

- en el Trienio Liberal,
- en el bienio 1834-1835, dentro del proceso de la revolución liberal y de la desamortización,
- en la revolución democrática de 1868,
- en el revisionismo subsiguiente al desastre del 98, y
- durante la Segunda República.

En la primera etapa, el anticlericalismo tendría un componente político-burgués, y lo llevó a cabo el partido liberal con el objeto de regenerar a la Iglesia dentro de la tendencia neorregalista.

... y anticlericalismo

Rebelaos contra todo; no hay nadie o casi nadie justo. Jóvenes bárbaros de hoy, entrad a saco en la civilización decadente y miserable de este país sin ventura; destruid sus templos, acabad con sus dioses, alzad el velo de las novicias y elevadlas a la categoría de madres para virilizar la especie. No os detengáis ni ante los altares ni ante los sepulcros. No hay nada sagrado en la tierra. El pueblo es esclavo de la Iglesia. ¡Hay que destruir la Iglesia! ¡Luchad, matad, morid!

ALEJANDRO LERROUX

Se suele entender por anticlericalismo una reacción más o menos fuerte contra la excesiva interferencia del poder clerical en los asuntos de orden político o social. Este término es muy genérico y engloba actitudes muy distintas: desde el agnosticismo respetuoso y correcto de los intelectuales y de personas moderadas, hasta el odio feroz, exaltado, violento, como el de carácter proletario y anarquizante, que tuvo manifestaciones sangrientas en el bienio 1834-1835, período clave dentro del proceso de la Revolución liberal. Los hechos más graves fueron las matanzas que acabaron con la vida de numerosos religiosos en estos años ante la pasividad del gobierno. Desde entonces y durante un siglo se ali-

mentaron fábulas y se difundieron calumnias que presentaban a la Iglesia como aliada del poder y enemiga del pueblo y a los conventos como antros de perdición en los que frailes y monjas albergaban los vicios más repugnantes.

El anticlericalismo español contemporáneo fue una actitud ideológica que, dentro de su particular visión de la realidad, consideró a la Iglesia católica —en tanto que institución— como el principal representante de un Antiguo Régimen desaparecido, como el enemigo fundamental de la modernidad; en definitiva, a efectos políticos, para ser anticlerical no hacía falta tanto quemar iglesias como teorizar, polemizar y elaborar una visión crítica global de la Iglesia católica y sus miembros. El anticlericalismo fue mucho más que una ideología meramente negativa; formó parte de una elaboración política, de un conjunto de ideas que aportaban una cosmovisión de la realidad en un período en el que la movilización política creciente y el aumento de la competencia entre élites rivales favoreció la oportunidad de ese discurso anticlerical.

Ser y pensar como un anticlerical implicó en casi todos los casos una posición militante a favor de la secularización; esto es, para el universo anticlerical, secularizar dejó de ser una corriente inherente a la modernidad para convertirse en un acto que, o se impulsaba o no se producía. Militar en la fe secularizadora era la mejor muestra de la rabia contenida contra el clero y todo lo que éste representaba.

La secularización política, inspirada e informada por los principios anticlericales, había sido el resultado de una necesidad imperiosa de emancipación del peso político y económico de la Iglesia. Se había llevado a cabo con la desamortización de las propiedades eclesiásticas —comenzada en la España del siglo XVIII y concluida a mediados del siguiente— y se había intensificado con el control regalista de la actividad interna de la Iglesia. Fue, precisamente, cuando una nueva generación de católicos empezó a comprender que la batalla del futuro no era tanto por la recuperación de las propiedades perdidas, cuanto por evitar algo que empezaba a ser cada vez más preocupante para la Iglesia, que era la secularización progresiva de las conciencias. A pesar del concordato de 1851 y la confesionalidad del Estado fue creciendo este proceso secularizador.

El discurso anticlerical entró en su fase decisiva con el cambio de siglo. Entre 1898 y 1909 se fundieron en un mismo lenguaje la batalla política contra el clericalismo y los postulados laicos que reclamaban un mayor peso del Estado en la educación, en detrimento de la posición de las órdenes religiosas. En

ese período, el anticlericalismo pasó a ser un recurso esencial de la movilización y diferenciación ideológica de los republicanos, herederos declarados de la tradición del radicalismo demócrata del siglo anterior. Con esto, lo que hasta entonces había sido un debate intelectual y de círculos restringidos, en cierta manera diferenciado del proceso de secularización estatal, se fue popularizando y adentrando en la conciencia de sectores sociales a los que el odio al clero no les era demasiado extraño.

Ese nuevo anticlericalismo combativo recogió y perfeccionó la herencia del siglo anterior y se manifestó en:

- las violencias populares contra el clero;
- el debate entre razón y fe, que había sido cultivado con intensidad creciente después del *Syllabus* y que acabaría por trasladarse a un enfrentamiento doctrinal entre liberalismo y catolicismo,
- y el enfrentamiento político entre el Estado liberal español y la Iglesia católica, en un proceso de emancipación del primero que le permitiera poner las bases de un nuevo marco económico, constitucional y burocrático.

Todo eso hizo que en los primeros años del siglo xx el anticlericalismo viviera un período de robustecimiento y consolidación de su discurso, llegando a convertirse en un apoyo ideológico de considerable valor estratégico y en una importante rentabilidad popular.

Los religiosos: de la supresión a la restauración

Es evidente que la mayor parte de órdenes está todavía en el primer período de su renacimiento, incluso algunas en el período de formación; por eso todavía no han tenido tiempo de brillar en la sociedad, como en otras épocas, por su ciencia, publicaciones, etc., si bien hay algunas que están dando buenas muestras de sus excelentes disposiciones.

Informe de la nunciatura, 1892

Las órdenes y congregaciones religiosas vivieron su primera tragedia en España durante el Trienio Liberal (1820-1823) y de nuevo, tras un decenio de relativa calma, durante la regencia de María Cristina, cuando los gobiernos liberales de Toreno y Mendizábal aplicaron sistemáticamente una legislación muy estudiada para acabar con los institutos regulares, que habían garantizado la configuración del estamento eclesiástico en el Antiguo Régimen.

Los conventos no fueron suprimidos todos simultáneamente, sino que se fueron cerrando paulatinamente a la vez que los religiosos salían de los claustros y se secularizaban. De los 35 000 frailes que había en España en 1820, más de 7 000 dejaron los hábitos en apenas dos años y pasaron a engrosar las filas de los exclaustros. En cambio, solamente 867 religiosas eligieron salir de sus conventos.

El proceso de desarticulación de la Iglesia en este sector fue muy rápido desde la burocracia ministerial. En 1835 fue suprimida la Compañía de Jesús y quedaron extinguidos todos los monasterios y conventos con menos de doce religiosos profesos. La tala de Mendizábal quedó completada en 1836 con el decreto de desamortización, que autorizó la venta pública de todos los bienes pertenecientes a las órdenes religiosas suprimidas. Sin embargo, el golpe definitivo contra los regulares no llegó hasta que un real decreto extinguió en la Península, islas adyacentes y posesiones españolas en África todos los monasterios y conventos.

El cambio radical de la situación política que se verificó con la subida al poder de los liberales moderados y el intento de acercamiento a la Santa Sede para resolver las numerosas cuestiones religiosas pendientes tuvieron una primera y directa repercusión sobre los regulares. El gobierno trató de paliar de algún modo las consecuencias de la exclaustación permitiendo a los religiosos seguir estudios civiles y convalidar los cursos que tenían aprobados en sus respectivos colegios, aunque no se ajustasen al plan de estudios de las universidades del reino. Se ordenó a los obispos que diesen preferentemente los curatos a los exclaustros, ya que su manutención constituyó una pesada carga para el Estado. Sin embargo, no fue posible insertar en la pastoral parroquial a miles de exclaustros; la gran mayoría de ellos pudo subsistir gracias a las ayudas estatales, que, según datos de 1837, arrojaban un total de 23 935 exclaustros. Aproximadamente unos 7 000 de ellos encontraron colocación en cargos diocesanos o parroquiales. Los exclaustros sobrevivieron hasta bien entrada la Restauración, aunque sus efectivos se fueron reduciendo lentamente con el paso de los años.

La exclaustación afectó también a las religiosas, pero sólo en parte, porque fueron suprimidos los beaterios no dedicados a la hospitalidad o la enseñanza primaria, mientras que los restantes conventos podían seguir abiertos si contaban con un mínimo de 20 religiosas. En 1836 se calcula que existían 15 130 monjas, pero no poseemos datos exactos sobre el número de conventos, que, según cifras aproximadas, debía de ser superior a los 700.

El año 1859 fue el más crítico para los religiosos, ya que en

aquel momento estaban prácticamente extinguidas las órdenes masculinas y los conventos de monjas tenían una existencia muy precaria. A partir de entonces empezó su recuperación, frenada por la legislación anticlerical de los revolucionarios de 1868, que contradictoriamente establecieron la libertad de asociación (decreto del 20 de noviembre de 1868 dado por el ministro Sagasta) a la vez que decretaban la extinción de todas las comunidades y asociaciones religiosas creadas desde 1835, así como los monasterios y casas fundados con posterioridad a 1837.

De esta forma, no sería hasta la abolición de esta legislación anticlerical en los inicios de la Restauración cuando se produjo el intento de numerosas comunidades religiosas de volver a establecerse legalmente, a pesar de contar con escasos recursos económicos a causa de las desamortizaciones y de formar grupos pequeños respecto a épocas anteriores. Los gobiernos de aquellos años, tanto conservadores como liberales, colaboraron a este renacimiento asociativo con numerosas Reales Órdenes que desde 1876 autorizaron el restablecimiento de las órdenes religiosas, especialmente las dedicadas a la enseñanza, de modo que entre 1876 y 1900 fueron autorizadas treinta y cuatro congregaciones de varones y treinta y nueve femeninas. Resultó decisiva la llegada de congregaciones femeninas francesas, el aumento del número de hermanas y la apertura de nuevas casas en las que se habían establecido en los años sesenta.

Espiritualidad y apostolado

Por la conversión de los pecadores, de los herejes y de los infieles, por las necesidades de la Iglesia y del Estado, por la perseverancia de los justos, por las benditas almas del purgatorio.

Fórmula piadosa del siglo XIX

Numerosos fueron los movimientos de espiritualidad y apostolado que surgieron y se desarrollaron en España a lo largo del siglo XIX, si bien muchos de ellos sufrieron las consecuencias políticas del sexenio y sólo después de la Restauración consiguieron ampliar sus actividades. La Iglesia supo salvar el espíritu del mensaje evangélico, testimoniándolo en una sociedad liberal y burguesa y demostrar su vitalidad con numerosos frutos de santidad, virtudes cristianas y apostolado comprometido directamente al servicio de la humanidad. Ante la imposibilidad material de decirlo todo, bastará indicar que durante el reinado de Isabel II:

— surgieron asociaciones piadosas dedicadas al culto de la Vera Cruz y del Santísimo Sacramento;

— se organizaron terceras órdenes, escuelas de Cristo, grupos en honor del Corazón de Jesús, de la Sagrada Familia, de San José y asociaciones marianas;

— nacieron también asociaciones de formación y apostolado, obras de propaganda católica, de catequesis, de enseñanza en general y benéficas, organizaciones para obreros y para necesitados.

Las congregaciones religiosas fueron un movimiento asociativo seglar, una réplica a todos los esfuerzos por mimetizar las congregaciones con lo anteriormente existente. Los rasgos que configuraron el primer perfil de las diferentes congregaciones, en la mayoría de los casos, respondieron a exigencias jurídicas. En su origen muchos religiosos se justificaron por su utilidad social y por la convicción de que, en el ejercicio de la misericordia, corporal y espiritual, se santificaban y devolvían a la Iglesia su rostro original frente a quienes la descalificaban como inútil anacronismo, la criticaban por su riqueza parasitaria y la perseguían como enemiga de la nueva sociedad. Basta mirar el objetivo expresado por las congregaciones creadas a lo largo del siglo XIX para ver cómo eran una legitimación nueva para la presencia de la Iglesia en la sociedad. Las nuevas fundaciones surgidas en España mostraron el ímpetu de la Iglesia en la segunda mitad del siglo XIX. Pero, junto a las fundaciones autóctonas, la restauración de los religiosos durante la segunda mitad de dicho siglo y sobre todo en las primeras décadas de la Restauración, fue en parte obra de la penetración de congregaciones que llegaron a España, sobre todo desde Francia e Italia.

A lo largo de varios decenios, gracias a la transigencia de los gobiernos moderados y la puerta abierta por el concordato de 1851, fue posible una tímida y precaria restauración de órdenes religiosas, que permitiría la apertura de numerosos centros de actividad y que cristalizaría, tras el Sexenio, en una prácticamente plena recuperación durante los años del alfonsinismo. Las nuevas órdenes y las anteriores restauradas se caracterizaron, entre otras cosas, por una gran preocupación en promover o fomentar institutos religiosos femeninos dedicados a la formación de la mujer trabajadora, a la asistencia a niños y enfermos, y a la docencia y beneficencia en general. Fueron 27 los institutos surgidos, entre el siglo XIX y el XX, bajo la inspiración y al cobijo del espíritu de san Ignacio de Loyola, todos ellos fundados en España y de inspiración jesuítica, aunque en diverso grado y con diferentes alternativas en lo que se refiere a fidelidad al espíritu originario de

la fundación: unos fueron directamente promovidos por jesuitas, otros miembros de la Compañía de Jesús colaboraron muy estrechamente en el nacimiento del instituto, asesorando y animando a la fundadora, hasta el punto de que se les ha acabado concediendo si no de derecho, sí al menos de hecho, rango equiparado, y hubo jesuitas que se limitaron a una colaboración menos comprometida por aparentemente más distante.

Santos contemporáneos

Los nuevos santos tienen rostros muy concretos y su historia es bien conocida.

JUAN PABLO II, 2003

Muchos de los fundadores y fundadoras del siglo XIX están siendo elevados a los altares desde el pontificado de Pablo VI hasta nuestros días, y demuestran la vitalidad de una Iglesia en un siglo caracterizado por la crisis, la decadencia y las guerras internas, así como por la indiferencia religiosa, la desacralización y la increencia oficial.

Son estas paradojas de la historia que dejan perplejo al historiador, al no encontrar respuesta adecuada para explicar el fenómeno, pues cuanto mayores fueron las fuerzas políticas y sociales que intentaron acabar con el pasado y arrebatarse a la Iglesia el influjo que durante siglos había ejercido en la sociedad, exaltando la laicidad del Estado y promoviendo la descristianización a todos los niveles, surgió una pléyade de hombres y mujeres que promovieron un sinfín de iniciativas centradas en la caridad cristiana y en la asistencia social, así como otras dedicadas a la promoción de la prensa católica, las misiones populares y movimientos de espiritualidad, como el Apostolado de la Oración, la Adoración Nocturna, el Fomento de Vocaciones, etc., que mantuvieron viva una religiosidad popular todavía muy vigorosa en amplios ámbitos y sectores de la sociedad. Todos ellos realizaron una labor callada y silenciosa, a la que los historiadores en general no han dedicado apenas atención y sin embargo crearon obras que perduran en nuestros días y demuestran la vitalidad y sensibilidad de la Iglesia hacia las obras humanitarias y la valentía con que, venciendo mil dificultades, se lanzaron a la acción a pesar de la oposición abierta de numerosos adversarios que los veían con cierta hostilidad.

El esfuerzo misional interior renació a mediados del XIX como vía para reconducir a la sociedad. Frente a un anticlericalismo

cada vez más agresivo y a partidos políticos abiertamente anti-religiosos, la Iglesia desarrolló una labor tan admirable, que con razón se puede afirmar que vivió el período más fecundo de la historia contemporánea, derribando de este modo el tópico del siglo de la decadencia y de la crisis, que lo fue en lo político y social, pero no en lo religioso. Valencia y Cataluña fueron las dos regiones españolas en las que más intensas fueron estas iniciativas y más fecundo este apostolado, sin olvidar también otros lugares de España cuya geografía está poblada de santos y beatos.

Todo esto destruye también otro de los tópicos que repiten hasta la saciedad quienes desconocen la historia religiosa española del siglo XIX, al afirmar que la Iglesia estaba anquilosada y no era capaz de frenar la descristianización de amplios sectores del pueblo y que el catolicismo español vivía aletargado. La postulación de la Iglesia, que algunos historiadores denuncian sin documentarla, acaso no era tanta como parecía, puesto que fue capaz de responder a las nuevas exigencias sociales con una serie de iniciativas novedosas frente a la expansión de la utopía socialista. Al mismo tiempo, la aparición de escuelas protestantes suscitó también la creación de una gran red de escuelas y colegios católicos. El «peligro» protestante fue uno de los retos que provocaron el rearme asociativo, cultural y pastoral de la Iglesia española.

Baldomero Jiménez Duque ha publicado una relación de 509 «santos» pertenecientes al período comprendido entre 1800 y 1936. Más de medio centenar de ellos han sido canonizados o beatificados y otros van camino de los altares. Durante las últimas décadas, han proliferado las historias de congregaciones religiosas decimonónicas y las biografías de sus fundadores, que documentan esta obra que no debe permanecer oculta y demuestran que el siglo XIX y los primeros años del XX no fueron un período de decadencia, crisis y apatía religiosa, sino todo lo contrario: un período de santos fundadores, renovadores y apóstoles sociales comparable a la época áurea de los siglos XVI y XVII.

Son cada vez más numerosos los santos españoles que vivieron y murieron en el todavía cercano período comprendido entre finales del siglo XIX y segunda mitad del XX. Fueron testigos del Evangelio, casi contemporáneos nuestros, y en consecuencia modelos de cercanía: Pedro Poveda (1874-1936), José María Rubio (1864-1929), Genoveva Torres (1870-1956), Ángela de la Cruz Guerrero (1846-1932), Maravillas de Jesús Pidal (1891-1974) fueron canonizados por Juan Pablo II en Madrid el 4 de mayo de 2003. Sor Ángela de la Cruz había sido beatificada en Sevilla en 1982; por lo cual, tal vez no haya otra santa de la que pueda decirse que ha sido declarada beata y santa fuera de Roma y en su propio país.

Pero es que, además, el lugar de la ceremonia —la plaza de Colón de Madrid— tenía ya antecedentes santificadores, pues allí se celebró la canonización, en 1993, de san Enrique de Ossó (1840-1896). Podía decirse que esta plaza sustituyó a la de San Pedro, de Roma, pues a ninguna otra le correspondió tal cantidad de honor: testigo de tres santos y de tres santas. Junto a ellos hay que nombrar a varias fundadoras, como María Rosa Molas Vallvé, de las Hermanas de la Consolación; Vicenta López Vicuña (1847-1890), Teresa de Jesús Jornet (1843-1897), Rafaela Porras, de las Esclavas del Sagrado Corazón (1850-1925), etc., así como al fundador del Opus Dei, san Josemaría Escrivá de Balaguer (1902-1975).

La «Ley del Candado»

Estamos entristecidos aquí por los rumbos tan descaradamente radicales que va imprimiendo cada día con más ahínco y vehemencia Canalejas al Gobierno... Veremos lo que Dios quiere y dispone con todas estas cosas en esta pobre España, en la que conviene no perder de vista que ni hay tantos católicos, ni tan fervorosos como se cree, ni los revolucionarios tienen tanto poder como presumen.

JOSÉ MARÍA SALVADOR Y BARRERA,
obispo de Madrid-Alcalá,
al cardenal Merry del Val, 1910

El artículo 11 de la Constitución de 1875, aunque reconoció la religión católica como religión del Estado, no garantizó suficientemente la unidad religiosa ni excluyó expresamente la libertad o tolerancia de otros cultos. Este punto había sido determinado mucho mejor en el artículo 1 del concordato de 1851, en el cual quedó sancionado el principio de la unidad religiosa, se reconoció que sólo la religión católica era la religión del Estado y se excluyó cualquier otro culto. Sin embargo, con el artículo del Concordato el gobierno no asumió el compromiso o la obligación de mantener perpetuamente la religión católica como única religión del Estado y de no permitir en el futuro la existencia de otros cultos, aunque podría pensarse que con dicho artículo se contraía un compromiso y se expresaba un hecho. El compromiso consistía en conservar siempre en los dominios españoles la religión católica con todos los derechos que le competen; el hecho era que la religión católica continuaría siendo la única religión de la nación española con exclusión de cualquier otro culto.

Pero el gobierno se alejó muy pronto de la prometida exclusión completa de cualquier culto acatólico, o al menos expresada en el concordato. En la realidad, el gobierno, que había sido tan generoso en promesas desde el principio de la restauración monárquica, dejó a menudo indefensa a la religión católica y se limitó a prohibir manifestaciones exteriores y anuncios públicos de escuelas acatólicas, permitiendo que todas ellas continuaran en la posesión de las libertades conseguidas durante el sexenio revolucionario.

Una de las más vivas aspiraciones del partido liberal en España fue introducir la libertad religiosa. Segismundo Moret, varias veces presidente del gobierno, puso la libertad de cultos como la base fundamental sobre la cual debería constituirse la unión de todos los partidos de izquierdas porque, según los liberales, la Iglesia había lanzado a las órdenes religiosas, desde finales del XIX, a la reconquista del poder social en la sociedad urbana y burguesa por medio de los colegios.

Esta cuestión volvió a agitarse en 1910, cuando el jefe del gobierno, Canalejas, firmó una disposición favorable a la libertad de cultos y mientras ésta se publicaba, la Santa Sede y el gobierno negociaban sobre las órdenes y congregaciones religiosas. En este clima fue preparada la llamada «Ley del Candado», que afectaba a la libertad de la Iglesia y sobre todo de las órdenes religiosas. El Gobierno preparó para presentarlo a las Cortes en marzo de 1910 un proyecto de ley para la reforma de la de 1887 sobre el ejercicio del derecho de asociación, en el cual las órdenes religiosas quedarían sujetas a los preceptos que en general servían de norma a las asociaciones en España, pues para el gobierno, los religiosos vivían en un régimen jurídico provisional que no podía tolerarse por más tiempo. Entretanto, intentó Canalejas prorrogar la «Ley del candado» que debía quedar sin efecto, si en el plazo de dos años se aprobaba una nueva ley de asociaciones. Cuando Canalejas fue asesinado (12 de noviembre de 1912) se dijo que llevaba encima el proyecto de prórroga de la mencionada ley para presentarla al Consejo de Ministros aquella misma mañana. Con su trágica muerte desapareció el exponente más emblemático del anticlericalismo de principios del siglo XX. Este político inteligente se dejó influir por el radicalismo francés y dio rienda suelta a manifestaciones violentas, que tuvieron como único objetivo:

- gritar contra curas y frailes,
- asaltar conventos,
- poner bombas en los templos,
- atentar contra los obispos, y

— quemar imágenes sagradas.

En una palabra, agitar de forma artificiosa y peligrosa a las masas contra la Iglesia. Por ello, durante su jefatura de gobierno, Canalejas fue visto por los católicos como el peor enemigo de la Iglesia porque fue el responsable de la tempestad desatada contra ella en su obsesión de resolver la «cuestión religiosa» por la tremenda. A diferencia de cuanto había ocurrido en los años 1899-1906, las manifestaciones anticlericales no respondieron a promotores aislados, locales, más o menos relacionados con algún centro inspirador, sino que se realizó una organización sistemática de expresiones de apoyo a la política anticlerical del gobierno de Canalejas. Desde el punto de vista político, esto obedeció a la crispación que en esos días se daba a las relaciones entre Madrid y el Vaticano, pero, acaso, ante todo, a la fuerte reacción de defensa eclesiástica que se había experimentado desde 1906 y que se había traducido en la promoción de manifestaciones de todo género.

La política anticlerical rotunda tuvo sus principales consecuencias en la interrupción de relaciones con el Vaticano por parte del gobierno —la Santa Sede mantuvo siempre a su nuncio en Madrid— y en la suspensión de los nombramientos episcopales durante cuatro años (1910-1913). Los políticos actuaron con desfachatez ante la Iglesia, mientras que ésta demostró su proverbial paciencia y comprensión al tratar los asuntos de España, gracias a la clarividencia del cardenal Merry del Val, secretario de Estado, que conocía las contradicciones de los políticos españoles, esa mezcla de piedad y adhesión al Vicario de Cristo y de jacobinismo incendiario y violento contra las órdenes religiosas, que fueron el caballo de batalla de las relaciones Iglesia-Estado durante los primeros años del siglo XX.

La bandera del anticlericalismo había sido instrumentalizada por Sagasta desde finales del siglo XIX al servicio de metas alejadas del tema propiamente religioso, en el que el político liberal no quiso nunca comprometerse. Tal postura le distanció de Canalejas y contribuyó al resquebrajamiento de su partido, cuya crisis, entre 1903-1907, fue ideológica y de dirección, sobre todo tras la muerte de su fundador Sagasta, en 1903. Crisis que se manifestó en torno a la problemática religiosa, al acentuarse el laicismo de algunos de sus miembros, y llegó a su punto álgido con el intento de promulgar la Ley de Asociaciones, provocando continuas divisiones entre las diferentes corrientes de pensamiento, a lo que se unió la falta de una jefatura indiscutible y las ambiciones personales de algunos de sus líderes menos preparados.

Asimismo, el gobierno sostuvo un pulso con la Iglesia sobre la interpretación del artículo 29 del concordato al sostener que

éste únicamente autorizaba a tres congregaciones masculinas y a las femeninas, por lo que el resto debería ajustarse a la ley. De este modo, en los años siguientes las relaciones entre la Iglesia y el Estado sufrieron un tira y afloja centrado en la situación legal de las asociaciones católicas, en el que los sucesivos gobiernos liberales —a diferencia de los conservadores, que con Maura se acercaron bastante a las posturas de la Iglesia— intentaron tanto una revisión del concordato como la aprobación de una nueva ley de asociaciones. Finalmente, tras el fracaso de la «Ley del Candado» se optó por dejar las cosas como estaban, por lo que las asociaciones católicas pudieron seguir estableciéndose sin sobresaltos.

Política religiosa de Antonio Maura

La Iglesia fuera del Estado, pero imperante y viva en el seno de la sociedad.

ANTONIO MAURA

Célebre figura pública de la restauración alfonsina, Antonio Maura y Montaner (1852-1925), prohombre mallorquín, hermano de Juan, obispo de Orihuela y pionero de la acción social católica, destacó por su ideología en contraste con las corrientes dominantes en la España de la época: por su condición de católico liberal, que tuvo que hacer frente a las corrientes integristas predominantes en el catolicismo español del momento, por un lado; y, por otro, a un conjunto de corrientes que tuvieron como denominador común el anticlericalismo de la época, de creciente fuerza y extensión en la sociedad española.

Frente a los primeros, Maura abogó por tender puentes con la sociedad civil y el Estado liberal según la doctrina de León XIII, que deseaba implantar la Iglesia en el corazón de la democracia. Aunque en España la mirada de la Iglesia no fue coincidente con la del papa, Maura consideró que el régimen liberal, garante de las libertades públicas, era el mejor medio para la renovación de una auténtica religiosidad. Su fórmula entroncaba con la vieja propuesta de una Iglesia libre en un Estado libre, que habían preconizado los portavoces del primer catolicismo liberal en Francia e Italia.

Frente a los anticlericales defendió que la religión, sin dejar de ser básicamente una libre decisión de conciencia, debería continuar ejerciendo un papel preponderante en la sociedad con la misión de difundir e inculcar las convicciones morales imprescindibles para un orden social justo y para una auténtica liber-

tad. Según Maura, el ascendiente de la Iglesia católica en la sociedad contribuiría a llevar a la vida pública y a sus instituciones los valores de la ética y de la libertad responsable. En este sentido señalaba que: «Están ciegos los que, con tal de suprimir los obstáculos en que tropiezan las reformas, propenden a destruir o amenguar el ascendiente de la Iglesia católica sobre la sociedad. Si esta luz se apagase, perdida o alterada la tradición de tantos siglos, se perdería también la ley moral que implantó el cristianismo, base de la cultura europea. No: quiero a la Iglesia fuera del Estado; pero imperante y viva en el seno de la sociedad, para que su espíritu sea expresado por las formas de la soberanía nacional, el espíritu de las leyes y la norma del Estado. Cúmplase el voto del pueblo conforme a la ley de Dios.»

En este contexto de fuertes tensiones ideológicas, Maura se convirtió en signo de contradicción, repudiado por unos y por otros. Fue objeto de anatemas por parte de los integristas, que le acusaban de falso católico; de disidente, que debía ser arrojado a las tinieblas exteriores. En él se reflejaron, según su reciente biógrafo, Cristóbal Robles, las tremendas contradicciones de la sociedad española de aquel entonces. A su juicio, actuó con unos valores y unas categorías que no eran los de su tiempo; de ahí la incompreensión de que fue objeto. Vivió el tiempo de las controversias y divergencias existentes entre los católicos sobre la actitud a tomar ante el Estado liberal y la sociedad crecientemente secularizada. Los momentos más relevantes de su actuación abarcan tres décadas de agitada historia española como:

- fue ministro, en diversos gobiernos, desde 1892;
- jefe de gobiernos conservadores en 1903-1904 y 1907-1910, y,
- en menor medida, al frente de gobiernos de concentración nacional en 1918, 1919 y 1921-1922.

Sus rasgos más relevantes como católico y hombre público fueron:

- la coherencia entre su pensamiento y su acción política,
- su profundo sentido de la legalidad como soporte de la vida pública, y
- la honradez como actitud personal.

Consideró imprescindible llevar a la vida pública y a sus instituciones los valores de la ética y de la libertad responsable. El principio de autoridad como defensa de la libertad debía ser el norte de todo buen gobernante y un elemento básico del orden social; pensaba que el descrédito de la autoridad y el desprestigio de la legalidad ponían en peligro la libertad. Fue contrario al uso político de la religión, lo que le diferenciaba de muchos militantes del conservadurismo. Maura fue una controvertida personali-

dad de la historia española en los primeros lustros del siglo xx, fautor de la participación de la sociedad, del pueblo, como requisito imprescindible para la regeneración política nacional y para superar el caciquismo.

«La adhesión a la Santa Sede es la primera gloria del episcopado»

Es universal, sincera, absoluta, podría decirse que innata. Puede quizá un obispo haber demostrado más o mejor que otro su vinculación a la Santa Sede, pero la disposición de ánimo hacia ella es en todos la misma. Esta fuerza, gracias a Dios, se mantiene intacta en manos del Santo Padre.

Informe de la nunciatura, 1890

Hasta la Segunda República, en los nombramientos episcopales intervino directamente la Corona, que gozaba del privilegio de presentación de candidatos en virtud de antiguas concesiones hechas por los pontífices a los monarcas españoles, por el que los reyes proponían al papa el nombre del candidato canónicamente idóneo para una diócesis vacante y éste le daba la provisión canónica, según establecía el artículo 44 del concordato de 1851. En realidad, la presentación regia era un acto formal con el que se daba fin a una compleja negociación entre el nuncio y el gobierno para escoger obispos que fueran aceptados por ambas partes. El rey «nombraba» al candidato elegido y el papa lo preconizaba en consistorio. En realidad, los reyes de España abusaron del privilegio empleando fórmulas que la Santa Sede toleró de mala gana. Este sistema permitía a los políticos intervenir en la selección de candidatos, cosa que no siempre hacían con sano criterio, pues con frecuencia trataban de favorecer a sus amigos y parientes y la Santa Sede no podía oponerse en muchas ocasiones a estas interferencias. La falta de sacerdotes idóneos para el episcopado y las intromisiones del gobierno retrasaron con frecuencia algunos nombramientos.

No puede hablarse de organización institucional del Episcopado español hasta principios del siglo xx. Durante muchos siglos los obispos dependieron en cuestiones administrativas de la Corona, que ejercía un control sobre todos los estamentos eclesiásticos. A medida que entró en crisis la monarquía tradicional la organización eclesiástica experimentó una sensible evolución. Al final de la primera guerra carlista los obispos redactaron su

primer documento colectivo; un texto inédito que di a conocer en 1973. Es un amplio informe enviado a Gregorio XVI en 1839 para informarle sobre la trágica situación de la Iglesia en España tras varios años de persecución por parte de los gobiernos liberales. Es verdad que sólo con restricciones mentales puede hablarse de documento colectivo «del episcopado español», porque, de las 60 diócesis existentes antes del concordato de 1851, 20 estaban vacantes; de las 40 restantes, 25 obispos apoyaron la carta, pero 15 no; más aún, 25 dieron su poder a los dos únicos firmantes; 16 al cardenal Cienfuegos de Sevilla y 7 al arzobispo Echánove de Tarragona; y todavía más curioso, de los 25 que directa o indirectamente firmaron, 18 estaban perseguidos o exiliados fuera de sus sedes y sólo 7 residían en ellas, entre grandes dificultades.

Este primer texto del magisterio episcopal colectivo español contemporáneo resulta revelador de un momento de crisis en que se entrecruzan multitud de tendencias religiosas y políticas. Demuestra además el deseo de los obispos —que eran en su mayoría hijos del regalismo y defensores de los derechos y privilegios de la Corona de España— de unir sus voces y hacerlas llegar al Supremo Pastor de la Iglesia, desconcertados en el momento de pasar del absolutismo a un régimen liberal, que en aquellos tiempos y circunstancias oprimía las libertades de sus contrarios y perseguía a la Iglesia para neutralizar su plurisecular influjo social. En épocas anteriores hubiera sido impensable un escrito semejante dirigido al papa. Pero en 1839 sólo les quedaba a los obispos la posibilidad de elevar un escrito de denuncia al romano pontífice.

A mediados del siglo XIX, tras la normalización de las relaciones entre la Santa Sede y España, siguió la desorganización de nuestros obispos, lamentada insistentemente por muchos de ellos, aunque durante la celebración en 1869-1870 del primer Concilio Vaticano tuvieron ocasión de reunirse en Roma, de discutir asuntos de interés eclesial y de publicar el primer documento colectivo público de nuestro episcopado.

Podría aducir numerosos testimonios tomados de la correspondencia epistolar de los obispos, que documentan la falta de organización del episcopado, pero me limito a un texto muy significativo: «En España, por desgracia —escribía en 1876 el obispo de Málaga—, hay un mal muy grande y es que los señores obispos cada uno obra por sí, sin querer consultar a sus compañeros y hermanos, y mucho menos según sus inspiraciones y consejos por falta de unidad, que es el mal más grande que puede desvirtuar las corporaciones. Yo aseguro que si en muchas ocasiones los obispos españoles hubieran tenido una comisión de

tres o cinco individuos que estudiaran y propusieran la resolución de los negocios nos habríamos evitado y nos evitaríamos muchos compromisos; pero ya desgraciadamente estamos en este triste estado sin esperanza de salir de él, y la prudencia aconseja ver el mejor partido que pueda sacarse en las circunstancias presentes, tristes por todos conceptos.»

A partir de 1885, el nuncio Rampolla adoptó iniciativas concretas y eficaces para conseguir la celebración de sínodos y concilios y para fomentar las reuniones entre los obispos. La más importante de ellas fue la celebrada en Madrid con motivo de los funerales de Alfonso XII, que tuvo buena acogida en los ambientes gubernamentales y también entre la opinión pública en general, aunque no tuvo continuidad. Esta asamblea episcopal de 1885 quedó como un hecho aislado, organizada más por los funerales del rey que por un deseo auténtico de congregar a los obispos para tratar de forma sistemática y organizada cuestiones eclesiásticas. Consciente de esta situación, el nuncio prefirió insistir en la celebración de sínodos o concilios provinciales, a pesar de las dificultades que existían para convocarlos debido a las interferencias del gobierno.

Garantizada por parte del Estado la completa autonomía de los obispos en el ejercicio del ministerio episcopal, durante los últimos años del siglo XIX se celebraron concilios provinciales en Valladolid (1887), Santiago de Compostela (1887) y Valencia (1889).

Durante los últimos años del siglo XIX comenzaron a celebrarse conferencias episcopales en todas las provincias eclesiásticas, a excepción de la de Toledo, debido a la avanzada edad del cardenal primado. Los obispos presentaron reclamaciones al gobierno, pero éste se mostró reacio a hacerles caso. Ésta fue la actitud que las autoridades civiles mantuvieron siempre frente a la Iglesia. Por ello los obispos redoblaron su constancia y, sin ceder en sus propósitos, insistieron en sus justas reivindicaciones.

Sin embargo, los obispos no acudían de buena gana a estas reuniones quizá a causa de hábitos inveterados. Por ello, los nuncios les estimularon constantemente, teniendo cuidado en las entrevistas con los mismos, y especialmente con los metropolitanos, de sacar el tema de las conferencias y de informarse con interés sobre su marcha, sobre los temas tratados y resultados obtenidos. Se intentaba de este modo animar a los prelados a continuar tan importante tarea.

La primera asamblea plenaria del Episcopado se celebró en 1907, aunque, en un primer momento, el cardenal Sancha no era favorable porque temía que en ella se pusiera una vez más de manifiesto la división existente entre los obispos. La Santa Sede

no juzgó oportuno ni conveniente que algunas cuestiones que afectaban a las relaciones entre la Iglesia y el Estado fuesen libremente debatidas en una asamblea episcopal, a la que no se le reconocía competencia ni autoridad para tratarlas. Por ello los obispos estudiaron solamente tres temas:

- enseñanza pública en centros oficiales y seminarios,
- régimen y administración de los cementerios y
- memorándum de agravios inferidos por el Estado a la Iglesia desde 1868.

Los resultados prácticos de la primera asamblea plenaria del Episcopado fueron más bien escasos. Uno de los más esperanzadores fue la promoción de la prensa católica, para lo cual se celebró un congreso en 1908, que promovió una campaña en favor de la misma y la fundación de los Legionarios de la Buena Prensa. La prensa católica en las provincias comenzó muy pronto a luchar contra los periódicos laicos. En este contexto nació en 1911 *El Debate*, que muy pronto se convirtió en el órgano más cualificado del catolicismo español gracias al impulso que recibió de su prestigioso director, el futuro cardenal Herrera Oria.

Lo más importante fue que la asamblea se celebró y que en ella los obispos tomaron conciencia de la necesidad de unir sus fuerzas y de coordinar las diversas iniciativas para promover la acción pastoral y para defender los derechos de la Iglesia. Pero esta iniciativa tampoco tuvo continuidad. Los católicos siguieron enzarzados en estériles polémicas entre integristas y liberales, que san Pío X no consiguió zanjar. Por otra parte, los obispos no supieron estar a la altura de las circunstancias, ya que el Episcopado estaba formado en gran parte por figuras intelectualmente mediocres.

Vinieron después los años difíciles de la primera guerra mundial y de las crisis internas españolas, que llegaron a su momento álgido en el verano de 1917, con graves incidentes provocados por republicanos, socialistas y anarquistas que aprovecharon el movimiento catalanista, el malestar del Ejército y las aspiraciones del país a una profunda restauración política para intentar un cambio radical de la situación. En este clima de ebullición política y de protesta social apareció una importante declaración colectiva del Episcopado español, fechada el 15 de diciembre de 1917. Era la primera vez que los obispos afrontaban la situación nacional y recordaban las responsabilidades de los católicos —es decir, de la Iglesia— en el campo político-social, y ello con un lenguaje nuevo si se le compara con todos los documentos anteriores, pues nunca antes los obispos habían tratado de hablar frente «a los que se arrojan la representación popular, porque el verdadero pueblo calla», ni se habían preocupado en una decla-

ración de alcance nacional del «rumbo de España, de su significación histórica, de su misión».

La crisis se agudizó en los años sucesivos hasta desembocar en la dictadura militar del general Primo de Rivera, en 1923. Poco antes, los obispos habían intentado buscar remedio a la situación, no en la política, sino en la conciencia, con un mensaje a la nación, fechado el 1 de marzo de 1922, que promovió una gran campaña social como solución para los peligros de la sociedad. Fue el documento más importante de la época, al que siguió una gran decepción.

Todos estos hechos contribuyeron a que los obispos tomaran conciencia de la necesidad de mejorar su organización interna mediante la institución de las Conferencias de Metropolitanos promovidas también por la Santa Sede. La primera de ellas tuvo lugar en 1921 con el fin de examinar el manifiesto fundacional de un grupo de sacerdotes y católicos denominado *Democracia Cristiana*, así como la denuncia que contra él había enviado a la Secretaría de Estado el director del periódico integrista *El Siglo Futuro*, Manuel Senante, diputado a Cortes por Azpeitia. El nuncio Ragonés era favorable a la reunión de los metropolitanos para que estudiaran cuestiones relativas a la disciplina del clero, a la enseñanza, a la prensa y a la acción católica-social.

La polémica suscitada por el Grupo de la Democracia Cristiana y la denuncia de los integristas convenció a la Santa Sede de la conveniencia de que los metropolitanos se pronunciaran sobre ambos escritos y en 1921 se celebró la primera conferencia de metropolitanos, mientras proseguía la polémica entre democristianos e integristas. La deplorable situación del clero, arrastrada desde antaño, seguía siendo el gran mal de la Iglesia:

- abundaban los sacerdotes indisciplinados e insubordinados;
- los seminarios necesitaban reformas radicales en los reglamentos y planes de estudios;
- la Acción Católica existía en muchas partes, pero se limitaba a academias y círculos de estudio que tenían escasa eficacia;
- la acción social, prescindiendo de la Confederación Católica Agrícola, estaba prácticamente muerta o mostraba los síntomas peligrosos de un neutralismo religioso;
- la acción política de los católicos era un desastre; unas veces se sentía la necesidad de unificar a todas las fuerzas católicas en un solo partido y otras veces se constataba que dichas fuerzas estaban divididas en tantos grupos cuantos eran sus jefes;
- los gobiernos, de cualquier signo y color, atentaban continuamente contra los derechos eclesiásticos, con leyes o reglamentos que violaban el concordato vigente;

— muy frecuentes eran los conflictos entre obispos y gobierno por cuestiones locales.

En tales circunstancias no parecía conveniente que la Santa Sede dictara normas prácticas para cada caso concreto. Por otra parte, no era oportuno dejar a los obispos individualmente la responsabilidad de decisiones que, aunque limitadas a sus propias diócesis, pudieran afectar a los intereses generales de la nación.

Todas estas circunstancias aconsejaban que los obispos se reunieran en conferencias periódicas para discutir —según un orden del día establecido, aprobado y estudiado precedentemente—, las cuestiones prácticas más urgentes de carácter religioso y social. De esta forma se evitaría el peligro de disconformidad en la acción individual de los obispos o el que cada uno de ellos se encerrara en la actitud pasiva de dejar hacer. Existía sin embargo una dificultad de carácter político, pues el gobierno controlaba todos los movimientos de los obispos y no veía con buenos ojos una asamblea de los mismos de forma periódica. Se pensó por ello en reuniones por provincias eclesiásticas —obispos con el respectivo metropolitano— y después en reuniones de los metropolitanos con el primado de Toledo.

Desde el nacimiento de las conferencias hasta la República fueron publicados seis documentos colectivos sobre cuestiones tratadas y acordadas en dichas conferencias:

- contra la libertad de cultos,
- sobre la inmodestia en las costumbres,
- sobre la persecución de los católicos mexicanos,
- sobre los haberes del clero,
- sobre la represión de la inmoralidad y
- sobre la infracción de los días festivos.

«El clero adolece de falta de instrucción, de celo y de espíritu eclesiástico»

Si se quiere formar un juicio, aunque sea indirecto, del estado moral, literario, científico de los seminarios tal como han estado en los últimos años, analizando la condición actual del clero, ese juicio está lejos de ser favorable.

Informe de la nunciatura, 1891

Este texto sintetiza la fuerte crisis que el clero secular español acusó a lo largo del siglo XIX, debida en buena parte a la compleja situación político religiosa de España, pero también a su de-

ficiente formación intelectual, después de la supresión de las facultades de Teología y de Cánones, que hasta mediados de dicho siglo habían formado parte del conjunto de enseñanzas que se impartían en las universidades civiles. El mencionado informe añadía: «Salvo honrosísimas excepciones, tanto respecto de los individuos como de alguna provincia, el clero parroquial adolece de falta de instrucción, de celo y de espíritu eclesiástico, dedicándose con frecuencia a asuntos temporales; y su conducta no es en todas partes edificante. Por eso su predicación es escasa, pobre en doctrina e infructuosa; existe despreocupación de las rúbricas, de la limpieza de las iglesias y de las casas, se omite la enseñanza del catecismo; las obras de celo y de caridad se dejan a la iniciativa de los laicos y de señoras y a veces hasta se les mira con malos ojos si es que no se obstaculiza su labor; son recibidos a regañadientes y hasta con reproches los fieles que quieren acercarse a los sacramentos.

»En cuanto a los cabildos y el clero joven, haciendo como antes las debidas excepciones, el espíritu que reina en ellos es en general un espíritu de relajación, de intereses, ambición y censura del clero mayor. Habiendo entrado muchos sacerdotes a formar parte de un cabildo mediante recomendaciones, intrigas electorales o por cualquier otro método más reprobable aún, sin haber sido apenas instruidos por el clero parroquial o por los canónigos más antiguos, se procuran grados académicos por los modos de que se hablará en su lugar y así se hacen capaces para obtener prebendas y dignidades de mayor importancia. Pero si estos datos bastan para dar a conocer indirectamente el estado de los seminarios en estos últimos años y, por consiguiente, para explicar en parte la ignorancia de las cosas religiosas en la sociedad, es sin embargo obligado reconocer que los gobiernos que se han sucedido en este siglo han hecho todo lo posible para reducir a estos centros a una total postración.»

En virtud del concordato de 1851 se introdujo un cambio radical en la formación sacerdotal ya que la enseñanza de dichas disciplinas se emancipó definitivamente de la tutela del Estado y pasó a los seminarios generales, que el gobierno español se comprometió a establecer oportunamente, previo acuerdo con la Santa Sede y tan pronto como las circunstancias lo permitiesen, para que en ellos se diese la extensión conveniente a los estudios eclesiásticos. En 1852 se dispuso que los grados mayores de Teología y Cánones se confiriesen exclusivamente en los seminarios centrales, y, en espera de que éstos se establecieran, se confirieron dichos grados en los seminarios de Toledo, Valencia, Granada y Salamanca, a los que el beato Pío IX concedió el título de centra-

les. El Plan de Estudios, concordado para todos ellos, comprendía cuatro años para la enseñanza del Latín y de las Humanidades, tres años para la Filosofía, cuatro para el bachillerato en Teología, seis para los que aspiraban a la licenciatura y siete para los que pretendían el doctorado. Para Cánones, previo el estudio de los cuatro primeros años de Teología, se exigían uno, dos o tres años según el grado que se solicitara de bachiller, licenciado o doctor, respectivamente. Los seminarios diocesanos concedían el grado de bachiller en las facultades de Teología y Cánones, mientras que los de licenciado y doctor eran atribución exclusiva de los cuatro seminarios centrales.

Con este plan se formaron cuantos aspiraron en España a los grados académicos eclesiásticos durante casi medio siglo, es decir, hasta que en 1896 la Santa Sede modificó profundamente la enseñanza de los seminarios centrales de España. Como remedios para la elevación de la formación del clero español fueron propuestas:

— la creación de seminarios pontificios en 1896, mal llamados universidades pontificias, que fueron un auténtico fracaso y quedaron suprimidas en 1932;

— la fundación de un Colegio Español en Roma, en 1892,

— y de un seminario en Comillas, que sería más tarde universidad pontificia.

Estas dos instituciones todavía perviven. La segunda, tras una profunda transformación académica con respecto a lo que fue en sus orígenes, y la primera, con la misma finalidad fundacional, sigue prestando un gran servicio a la Iglesia y a la sociedad española.

En los seminarios españoles diocesanos se educaron los aspirantes al sacerdocio en las respectivas diócesis y tuvieron un nivel intelectual bastante mediocre hasta los años de la Segunda República, cuando sufrieron las consecuencias de la crisis política española y más tarde los efectos devastadores de la guerra civil. En ellos forjaron su espíritu los miles de heroicos sacerdotes que derramaron su sangre durante la persecución religiosa de 1936.

Modernismo y catolicismo social

Una Iglesia católica amplia y salubre, que acertara a superar la cruda antinomia entre el dogmatismo teológico y la ciencia, nos parecería la más potente institución

de cultura: esta Iglesia sería la gran máquina de educación del género humano.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

El modernismo fue una propuesta «global» para adaptar doctrina, interpretación teológica y bíblica y disciplina de la Iglesia a la mentalidad científica. El intento no se detuvo en los aspectos externos, sino que pretendió una conciliación del universo mental del mundo con la verdad de la fe y los valores en que se proyecta.

Durante mucho tiempo el catolicismo hispano no consiguió conectar con el mundo moderno y permaneció estancado en una situación histórica superada, pero a principios del siglo surgió la iniciativa del jesuita Ayala, continuada por Ángel Herrera, que trató de realizar un antiguo sueño: que los católicos españoles dejaran la vía muerta de los prejuicios decimonónicos para instalarse plenamente en el siglo XX. León XIII quiso que el catolicismo universal aceptara la situación generada en el mundo, con su pluralidad de tendencias, con Estados neutros o tolerantes en los que se podía actuar con honestidad y mutuo respeto. Esta doctrina maduró después a través del partido cristiano-social, que se desarrolló en Italia bajo la dirección del sacerdote Sturzo, de Centro Alemán, de las asociaciones francesas y de los movimientos holandés y belga, que tanto influyeron en el primer tercio del siglo XX.

En este contexto se sitúan las iniciativas españolas, procedentes de personas y lugares diversos y orientadas en distintas direcciones. El paso inicial fue dar coherencia a tanta fracción cuando reinaba Alfonso XIII y, por ello, no había mejor camino que inclinarse ante la dinastía. Los católicos reformistas, que se identificaron con el ideal de *El Debate*, aceptaron que al soberano se le diera el tratamiento de «majestad», que le negaban otros periódicos católicos. Ángel Herrera, promotor de este movimiento, tuvo que explicar su actitud y expuso su convicción de que Alfonso XIII representaba la suprema autoridad constituida. No olvidaba que León XIII había apoyado y asistido a la reina regente María Cristina de Habsburgo en los peligrosos tiempos en que ejercía la regencia durante la minoría de edad de su hijo el rey, tras el fallecimiento prematuro de Alfonso XII en 1885.

Incomprendidos fueron los pioneros del reformismo social católico, es decir, personas beneméritas que durante muchos años lucharon contra la incomprensión de los integristas, que rezaban por la conversión de León XIII, el papa de la *Rerum Novarum*, el papa de los obreros, y, además:

— se opusieron a las primeras leyes sociales, porque eran co-

lectivistas o porque, al limitar el trabajo de las mujeres y de los niños, menospreciaban la autoridad paterna;

— conseguían que fracasara la Gran Campaña Social de 1922, poniendo en labios de Alfonso XIII la expresión increíble de «¡están haciendo ustedes el buey!»,

— y en plena República, replicaban a la generosa política del ministro católico Giménez Fernández diciéndole que, antes que aceptarla, se harían cismáticos.

Los católicos sociales alcanzaron grandes éxitos en el sector agrario. Sin embargo, fracasaron en los ambientes urbanos, al no lograr un sindicalismo que fuese reivindicativo, horizontal, huelguístico y católico; el paternalismo y la excesiva presencia clerical en los organismos existentes fueron quizá dos de las razones de este fracaso.

Fueron años difíciles para la Iglesia y para el Estado. Por ambas partes hubo excesiva confusión entre el plano religioso y el social, como entre éste y el político; la consecuencia fue que se frenó un movimiento cuya importancia inicial fue mucho mayor que la que corrientemente se le atribuye, y se mantuvo pujante durante bastantes años; pero el salto necesario desde los primitivos círculos de obreros hasta el asociacionismo moderno no se llegó a dar por las causas expuestas. Clérigos combativos —como fue el canónigo asturiano Maximiliano Arboleya— fueron frenados por la Jerarquía e incluso el cardenal primado Guisasola no encontró la comprensión de sus hermanos en el Episcopado cuando apoyaba las iniciativas del catolicismo social. Pero estas limitaciones no afectaron sólo a personas sino también a grupos y movimientos, como los Propagandistas, fundados por el jesuita Ayala y Ángel Herrera, blanco de increíbles ataques, así como la naciente Democracia Cristiana, víctima predilecta del integrismo, considerado como el gravísimo cáncer del catolicismo español en todas sus manifestaciones. El catolicismo social intentó que los católicos españoles salieran:

— del siglo XIX anterior a León XIII,
— de una equivocada fidelidad a unas formas caducadas,
— de acostumarles al diálogo con el mundo moderno,
— y de hacerles aceptar su constitutivo pluralismo, primero tácticamente, como la única vía posible, y después con una comprensión profunda de sus valores.

En España no hubo un catolicismo social pujante debido a:

— la desunión de los católicos,
— la presencia de un paternalismo incapaz de comprender soluciones verdaderamente progresistas en lo social,
— la intransigencia de los sectores integristas, y a

— una actitud normalmente bastante timorata de parte de la jerarquía.

Por eso se ha hablado siempre del fracaso del catolicismo social español, porque el ideal evangélico ni siquiera se formuló a veces en el seno de la Iglesia y tampoco se realizó a nivel social; pero en rigor podría hablarse también del fracaso social de las ideologías y partidos burgueses y proletarios, porque tampoco ellos consiguieron imponer plenamente su modelo de sociedad y sus valores, como ha escrito Sanz de Diego.

«Algunos tenían en poca estima las soluciones católicas»

Algunos tenían en poca estima el valor social de las soluciones católicas ante los tremendos problemas que la sociedad moderna tiene planteados, y el Estado español acentuaba y contribuía a extender este menosprecio desconociendo cada día más a la Iglesia católica, entorpeciendo la aprobación de las obras sociales católicas, continuando con algún mayor disimulo su intento de neutralizar la escuela y suprimir las órdenes religiosas.

CARDENAL GUIASOLA a Benedicto XV, 1920

Con sensible retraso con respecto a otros países europeos de antigua tradición católica comenzó a organizarse en España en las postrimerías del siglo XIX el movimiento social de los católicos o el catolicismo social, que pasó de la simple acción caritativa a un influjo directo sobre las estructuras sociopolíticas.

Según una mentalidad equivocada, bastante difundida en nuestros días, durante muchos siglos, y sobre todo en la época de la reforma tridentina (siglo XVI), los católicos habrían recibido una educación individualista, carente de una auténtica dimensión social, que reducía la religión, prácticamente y en algunos casos exclusivamente, a la preocupación por la salvación personal, sin interés alguno por el prójimo. Sin embargo, la realidad fue muy distinta, y por lo menos entre los elementos mejores del laicado católico, la religión constituyó un fuerte estímulo para la acción en el campo social. Los estudios sobre el laicado medieval y postridentino, que se han multiplicado en los últimos decenios, han demostrado:

— el influjo social de los terciarios franciscanos, que en una época de luchas fratricidas se comprometieron a no llevar armas,

anticipándose en muchos siglos a los no violentos y a los objetos de conciencia de nuestros días;

— las compañías del Divino Amor, típicas del período pretridentino, desarrollaron una intensa actividad en los hospitales,

— y las congregaciones marianas, nacidas en pleno siglo XVII, promovieron la redención social entre las zonas más deprimidas de las grandes ciudades y de los sectores socialmente más marginados.

Sin embargo, todas estas iniciativas no pretendían una transformación de las estructuras, trataban solamente, respetando el sistema, de introducir mejoras que podían ser posibles a todos. Las relaciones Iglesia-Estado, las grandes cuestiones internacionales, los problemas sociales y económicos internos, las líneas fundamentales de la legislación, por lo menos en la edad del absolutismo escapaban a la competencia de la base, a la cual se negaba cualquier derecho a intervenir. Por ello, cerrada la posibilidad de actuar directamente en la política, no quedaba otro campo que la acción caritativa, desarrollada con mayor o menor eficacia según los tiempos y los lugares. El movimiento ideológico y político que culminó en la Revolución Francesa cambió radicalmente esta situación: la autoridad sería responsable delante del pueblo, que tendría en adelante el derecho de imponer las directrices fundamentales y controlar el ejercicio del poder. Por consiguiente, también a los católicos de la base se les abrió un nuevo campo de actuación, y así se pasó gradualmente de la actividad caritativa a la tarea política verdadera y propia.

Habituada durante siglos a tratar directa y exclusivamente las cuestiones políticas con el vértice, la jerarquía miró al principio con desconfianza e incluso con cierta amargura este cambio. Sólo algunos obispos captaron la importancia de los caminos que se abrían al laicado católico y miraron con esperanza hacia los nuevos horizontes. Los seculares, por su parte, no cesaron de reivindicar su derecho a intervenir de forma autónoma en la esfera política. Sólo lentamente y con dificultad se fueron superando estas prevenciones. Durante todo el siglo XIX y principios del XX en la acción política directa de la base católica, junto a laicos eminentes estuvieron también muchos eclesiásticos comprometidos a diversos niveles. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XX se trataba ya de un anacronismo histórico porque el caso del sacerdote o del obispo-diputado y del sacerdote-secretario militante o dirigente de un partido, constituía un fenómeno superado.

Motivo permanente de conflictos y tensiones fue la presencia activa de los católicos en la nueva sociedad por las frecuentes di-

visiones intraeclesiales, manifestadas también en la organización política de las fuerzas católicas enfrentadas entre sí. Tras la Restauración, la Iglesia recuperó parte importante del papel perdido y aunque mostró cierta sensibilidad hacia los grandes movimientos sociales que comenzaron en los últimos años de aquella centuria no consiguió conectar plenamente con los sectores sociales y políticos más progresistas. Por ello, el gran esfuerzo realizado con el mundo del trabajo se mostró bien pronto como un fracaso rotundo por razones diversas.

Uno de los prelados que colaboraron con mayor solicitud en la promoción de la acción social católica fue el arzobispo de Valencia y, posteriormente, cardenal primado de Toledo, desde 1914 hasta 1920, Victoriano Guisasola Menéndez, que reveló su talento organizador en:

- la Acción Católica de la Mujer, fundada en 1919,
- la Confederación Nacional Católico-Agraria (CNCA), y
- la Confederación de Obreros Católicos.

Una gran labor fue realizada por la primera de ellas, si bien su propuesta de conseguir una federación internacional católica no tuvo éxito, porque los españoles querían limitarla a los católicos, mientras que los europeos, y en especial los alemanes, estaban abiertos a todos los cristianos, incluyendo también, por consiguiente a los protestantes.

Estas laudables iniciativas dieron muy escasos resultados. También los obispos andaban desorientados y divididos por estas cuestiones y al mismo cardenal Guisasola se le acusó de favorecer a las corrientes más extremas. Éste dijo cuanto he citado al comienzo de este apartado y añadió: «De ahí que se dibujara claramente la perniciosa tendencia, que llegó a ser un grave peligro entre los católicos, de disimular el catolicismo en las obras sociales y desarrollarlas en el estéril campo de la neutralidad religiosa.» El gobierno de Maura ofreció a la Iglesia la validez oficial a los estudios hechos en un Instituto de Segunda Enseñanza, organizado por los metropolitanos para contrarrestar la influencia de la Institución Libre de Enseñanza. La buena voluntad del cardenal fue ineficaz por falta de instrumentos, y tuvo que declinar el ofrecimiento del gobierno.

El sindicalismo católico agrario tuvo un programa que se planteó el compromiso social y la acción de este sector, en el mundo rural, y se extendió por todo el país en la conflictiva etapa de 1917-1919. La organización sindical católica tuvo un amplio programa que evolucionó desde la defensa del pequeño propietario de Castilla, hasta la inclusión del reparto de tierras en

Andalucía, todo ello incluido en una postura genérica de «defensa social».

Durante la dictadura de Primo de Rivera fracasaron los intentos en orden a la unión entre los *sindicatos libres* dirigidos por el padre Gafo y los acatólicos. Al estudiar las actividades sindicalistas de Gafo, una vez más se comprueba la siembra de obstáculos colocados en el camino de los pioneros del catolicismo social español no ajustado a las fórmulas del paternalismo patronal, que tenía raíces antiguas porque entre el catolicismo español y el liberalismo y socialismo, desde 1874 hasta 1927, hubo una serie de malentendidos históricos, por las incompatibilidades personales existentes entre los representantes de posiciones católicas y los de posiciones liberales o socialistas. Hubo sacerdotes abanderados de un cristianismo abierto al obrerismo y, por tanto, en contacto más o menos fuerte con un liberalismo y socialismo ortodoxo; mientras que otros buscaron fórmulas de conexión teniendo en cuenta la mentalidad social de la España del momento.

En muchos lugares de España surgieron iniciativas sociales promovidas por sacerdotes y religiosos, secundados por seglares sensibles ante la problemática social y dispuestos a que la Iglesia estuviera presente en la fábrica, el taller y la industria de la parte de los obreros. La Segunda República y los primeros años de la posguerra consumieron a muchos sacerdotes y religiosos valiosos, que, como todos los precursores, tropezaron con una profunda incompreensión de su mensaje en sectores particularmente dolorosos.

Orígenes de la Acción Católica

Debe mantenerse como principio cierto que en España se puede siempre sostener, como de hecho sostienen muchos nobilísimamente, la tesis católica y con ella el restablecimiento de la unidad religiosa. Es deber además de todo católico el combatir todos los errores reprobados por la Santa Sede. Esta acción de «reconquista religiosa» debe efectuarse dentro de los límites de la legalidad, utilizando todas las armas lícitas que aquélla ponga en manos de los ciudadano\$ españoles.

Normas pontificias de 1911
para los católicos españoles, punto 11

En España, el movimiento social que se inició con el primer Congreso Católico (1889), terminó con la crisis de la Acción Católica

durante los años 1966-1968, y estuvo marcado por una evolución significativa que va del Movimiento Católico a la Acción Católica. Sus etapas más significativas en el contexto de la historia política y social de la nación fueron:

— la época de los Congresos católicos, presidida por las iniciativas del cardenal Sancha (†1909), en el ocaso del siglo XIX;

— la primera década del siglo XX hasta la primera guerra mundial, con la actividad de propaganda y organización, coincidente con la fase regeneracionista de la Restauración;

— la etapa, presidida por la sobresaliente figura del cardenal primado Guisasola (†1920), en la que se acentuaron las tensiones entre las distintas tendencias y familias del catolicismo social, en medio de la crisis de la Restauración;

— la aplicación e implantación en España del nuevo modelo de Acción Católica de Pío XI, en clave integrista (etapa del cardenal Segura) durante la Dictadura del general Primo de Rivera, y en clave posibilista (etapa de Herrera Oria) durante la Segunda República;

— y finalmente, la Acción Católica durante las cuatro décadas del Régimen de Franco, que pasó de la colaboración a la oposición.

Preocupado por la esterilidad e inutilidad de las polémicas existentes entre los católicos españoles, que suponían una considerable pérdida de energías, mientras el socialismo avanzaba y ganaba adeptos entre los obreros, en 1903 León XIII encargó al cardenal Sancha la dirección de todo aquello que fuera conducente «para crear y afianzar la concordia entre todos los católicos españoles» y también «para promover entre los españoles la acción de los católicos». Éste fue el cargo que más tarde se designó con el título de «director pontificio de la Acción Católica», desempeñado por los cardenales que sucedieron a Sancha en la sede primada de Toledo, hasta Pla y Deniel. Después, esta responsabilidad pasó al presidente de la comisión episcopal de Apostolado Seglar, creada en 1966.

En 1905 las fuerzas católicas se reorganizaron con nuevo vigor en diversos países europeos y, en particular, en España, a raíz de la publicación de la encíclica *Il fermo proposito*, que san Pío X dirigió a los obispos de Italia. El importante documento pontificio trataba de la Acción Católica, por ello los obispos reunidos por vez primera en asamblea plenaria en 1907 abordaron este argumento y expresaron el deseo de que se implantara en España una organización para la acción social católica, semejante a la de Italia. La petición de los obispos fue acogida favorablemente por el papa.

En el mundo católico existían motivos de esperanza porque el jubileo de san Pío X (1908) había desencadenado un movimiento general con diversas manifestaciones:

- exposiciones de objetos religiosos para ofrecerlos al papa, organizadas por religiosas y mujeres;
- academias literarias y científicas en los seminarios y en los círculos juveniles;
- misiones populares,
- adoraciones nocturnas,
- peregrinaciones a los santuarios marianos nacionales, como al de Begoña, que presidió el cardenal Aguirre, arzobispo de Burgos, y a los de Lourdes y Loreto, y peregrinaciones a Roma.

El 1 de enero de 1910, el cardenal Aguirre publicó las *Normas de Acción Católica y Social de España*. Acomodándose a las circunstancias de tiempo y lugar:

- trató en ellas de la necesidad de que los católicos desempeñasen los cargos políticos y administrativos del Estado, sin abandonarlos en manos de los enemigos;
- indicó la manera de realizar la unión electoral de los católicos;
- determinó que si bien la política era indispensable, en aquellas circunstancias, la acción social debía ser independiente de la política;
- recomendó la enseñanza de la doctrina cristiana en las escuelas, la fundación de escuelas privadas religiosas, la organización de academias de la juventud católica y de las congregaciones de San Luis y de San Estanislao;
- expuso la conveniencia de establecer grupos de conferenciantes que recorriesen los diversos lugares defendiendo los intereses de la Iglesia, y de prestar ayuda a los periódicos católicos;
- recomendó la fundación de cátedras de sociología en los seminarios y fomentó el progreso de la agricultura, celebrando la fiesta del árbol, dando conferencias, etc.;
- urgió la fundación círculos católicos de obreros y la necesidad de que todas las obras sociales ostentaran paladinamente su carácter católico.

Es fácil percibir en estas normas la indiscriminación entre lo que era *acción católica* y lo que era *acción social*. No se percibían aún con claridad cuáles eran las funciones, características y fronteras de la Acción Católica.

El grupo llamado de la Democracia Cristiana no fue visto con buenos ojos en Roma ni tampoco en España, porque parecía excesivamente avanzado en el campo social y lejano del control de la jerarquía. Para los sectores sociales más progresistas esta ini-

ciativa llegó con retraso. Numerosos intelectuales y sacerdotes habían madurado la realización de este grupo, que publicó su manifiesto fundacional en julio de 1919.

«Tenemos el gozo de no pertenecer a la Iglesia de Roma»

Nosotros tenemos el gozo de declarar que no pertenecemos, ni volveremos jamás a pertenecer, a la Iglesia de Roma, cuyos dogmas consideramos opuestos a la Palabra de Dios, que es ahora nuestra regla de fe; y no reconocemos más religión verdadera que la de Jesucristo y los Apóstoles.

Mensaje de cuarenta protestantes
de Barcelona en 1860

El protestantismo nació oficialmente en 1517 con la escisión provocada por Martín Lutero y, aunque sus ideas penetraron en seguida en la España imperial, vinculada políticamente con Alemania, el rígido control inquisitorial evitó que se propagaran por la Península. Los reducidos focos de luteranismo fueron muy pronto dominados y en 1570 habían desaparecido por completo. Los protestantes comenzaron a llegar de nuevo a España en la primera mitad del siglo XIX favorecidos por la tolerancia religiosa de los gobiernos liberales y, amparados desde 1869 en la libertad religiosa proclamada en la Constitución política de la nación, pudieron actuar sin trabas. Pero fue a partir de la Restauración cuando se desarrollaron con más autonomía, protegidos por la política moderada y por el respeto hacia los cultos inspirados en los principios de la Constitución de 1876.

A raíz de la segunda Reforma se intensificaron en España:

- la labor proselitista de los enviados de las Sociedades Bíblicas,
- el apoyo de los evangélicos de Francia, Alemania y Suiza,
- la disidencia religiosa,
- la respuesta del catolicismo español,
- la emigración política,
- la recuperación de los reformistas españoles del siglo XVI, y
- las manifestaciones de los católicos y liberales que postularon una revisión de las adherencias «romanas».

La disidencia del siglo XVI y la segunda Reforma del siglo XIX tuvieron en común su debilidad institucional, pues en ambos casos no llegó a formarse una Iglesia Evangélica Española, que sólo

se lograría en abril de 1868. Sin embargo, a lo largo del sexenio democrático, no se unificaron todas las tendencias existentes en el protestantismo español.

Ni doctrinal ni intelectualmente la segunda Reforma puede ser presentada como una continuación de la primera, pues hubo entre ambas una ruptura cronológica de dos siglos y sensibles diferencias cualitativas. La primera prendió en reducidos círculos intelectuales; la segunda se dirigió a los ambientes populares y marginados. No obstante, aunque faltó continuidad, tiene sentido la relación entre las dos reformas, porque respondieron a motivaciones afines y sostuvieron los mismos criterios doctrinales.

El contexto político y religioso en el que reapareció la segunda Reforma estuvo marcado por el mantenimiento de la unidad religiosa. Algunas claves para entenderla son:

- el desinterés de los primeros liberales por la libertad religiosa,
- las dificultades legales que encontraron los predicadores y comunidades protestantes,
- y su inclinación a los sectores que se sentían marginados o desatendidos por la Iglesia oficial.

La reactivación protestante en España se integró en las fuerzas que combatieron por el triunfo de la libertad religiosa; pero al mismo tiempo nació y se nutrió gracias a la ayuda de las organizaciones extranjeras, que intentaron una cierta colonización religiosa. El balance de la obra reformista de 1812 a 1868 fue desalentador, pues sólo consiguió unas pocas comunidades dispersas, unos centenares de adeptos y unos líderes escondidos. Las causas del fracaso hay que situarlas:

- en la actividad del clero frente al proselitismo protestante
- y el desinterés del pueblo;
- pero también en la falta de tacto de los predicadores evangelistas
- y en la ausencia de líderes carismáticos.

A pesar de todo, aquel pequeño grupo de protestantes preparó la implantación de la Reforma en la España decimonónica, en la que hubo siempre tres constantes que se repitieron:

- la siembra de las doctrinas protestantes,
- la recepción del mensaje, y
- el activismo del clero frente al proselitismo.

Pero no se oculta la complejidad de aquel movimiento:

- en sus conexiones con las diversas iglesias protestantes,
- en los métodos de evangelización,
- en la variedad de las actividades misioneras, y
- en los avatares de las comunidades establecidas.

No se puede explicar el nuevo evangelismo español sin explicar la tipología de las iglesias que, desde el extranjero, le prestaron alientos, recursos y misioneros. Participaron en la obra calvinistas franceses, valdenses suizos, protestantes alemanes, nórdicos y estadounidenses. Pero la principal contribución vino de Gran Bretaña, de la Iglesia anglicana; y más todavía de los disidentes de aquella Iglesia: bautistas, metodistas, cuáqueros y presbiterianos. La aportación doctrinal de estos últimos, de base calvinista, fue fundamental en las comunidades españolas durante el reinado de Isabel II y más tarde en la Iglesia Evangélica Española. La renovación espiritual de las iglesias protestantes en el siglo XIX produjo un movimiento misionero que encontró alicientes en la evangelización de España por medio de sociedades bíblicas y misioneras. La siembra evangélica se hizo primero de forma indirecta, mediante la difusión de biblias y folletos, a la que siguió la predicación directa de los evangelizadores. Los continuadores de estos extranjeros fueron figuras españolas que actuaron durante la época isabelina, entre los que destacaron Manuel Matamoros, víctima de un proceso que le dio aureola de perseguido por la predicación libre del Evangelio; Santiago Usoz, traductor y editor de los clásicos protestantes españoles de la primera Reforma, y Juan Bautista Cabrera, que encauzó la segunda Reforma dotándola de bases institucionales. Los avances de la Reforma fueron a menudo interrumpidos por rechazos en algunos lugares; sólo Andalucía constituyó una excepción relativa. La obra reformista se consolidó allí y se mantuvo a pesar de las dificultades de los últimos años isabelinos. El contenido doctrinal se redujo a la justificación por la fe y la aceptación exclusiva de la Biblia. La agregación a la comunidad se fundó en la conversión libre y personal. Este modelo de Iglesia popular derivó, después de 1868, hacia una iglesia institucional que integró aquellas congregaciones en una confesión única y uniforme, cuyo principal artífice fue Juan B. Cabrera. La libertad religiosa propició también la autonomía de otras denominaciones y su consiguiente desunión. El fracaso del proselitismo protestante se debió en buena parte a la falta de tacto de muchos misioneros evangélicos, sobre todo extranjeros, que desconocían la psicología de los españoles, a los que pretendían convertir olvidando que formaban un pueblo enraizado en una cultura cristiana milenaria.

La segunda reforma en España provocó una doble reacción en el catolicismo español:

- negativa, de rechazo doctrinal desmesurado;
- pero también positiva, especialmente después de la Revolución del 68, pues a las misiones protestantes se respondió

con misiones populares católicas, que despertaron grandes entusiasmos.

La unidad católica fue el primer obstáculo que tuvieron que vencer los predicadores evangélicos; y no cabe duda de que su proselitismo se convirtió en una lucha arriesgada a favor de la libertad religiosa. Sin embargo, el triunfo de la libertad religiosa no se debió a ellos, sino a los políticos españoles más consecuentes con el liberalismo, como eran los progresistas y demócratas, pues:

— a los liberales de la primera mitad del siglo no les interesaban biblias, sino cañones para ganar la guerra civil,
— y a los liberales que triunfaron en la Revolución del 68 tampoco les interesaba propiamente la implantación del protestantismo, sino la introducción de la libertad religiosa.

A partir de entonces la historia del protestantismo español inició una nueva era, menos heroica tal vez, y no carente de dificultades, como documenta Juan Bautista Vilar, que ha construido sobre bases sólidas la historia de los orígenes del protestantismo en la España contemporánea.

Primo de Rivera y la Iglesia

Los sacerdotes, como los militares, pueden salir a escena, aunque conviene no prodigarlos, en representaciones formales y adecuadas al alto papel social que en la vida les corresponde; pero nunca servir de bufones, pues es notorio que con esto pueblo y juventud se educan inconvenientemente.

General PRIMO DE RIVERA

A medida que se agravaba la crisis interna de España, apartada del primer gran conflicto armado europeo (1914-1918) mejoraron sensiblemente las relaciones con la Iglesia. La Dictadura impuesta por el general Primo de Rivera en septiembre de 1923 —tres meses después del asesinato del cardenal Soldevila, arzobispo de Zaragoza—, fue aceptada por Alfonso XIII para acabar con la confusión generalizada, los desmanes impunes, gravísimos crímenes y un caos social incontrolable. Fue apoyada por la Iglesia, porque vio en ella una garantía para el orden social, aunque mantuvo actitudes críticas frente a la misma.

El golpe militar del 12 de septiembre de 1923 puso fin a un gobierno de coalición o concentración de partidos liberales y radicales, con fuerte tendencia reformista y extremista, que había conseguido el poder nueve meses antes por la ineptitud de los con-

servadores, incapaces de mantener una política coherente. Dicho gobierno basó su programa en el trinomio:

— paz en Marruecos,
— exigencia rigurosa de responsabilidades a los gobiernos precedentes y
— reforma de la Constitución.

Al no conseguirse ninguno de los tres objetivos creció el descontento entre la población. La inmensa mayoría de los españoles acogió con aprobación este régimen, que también el rey aceptó y, sin consultar previamente a los jefes de los partidos y a los presidentes de las cámaras, encargó a Primo de Rivera la formación de un nuevo gabinete, que tuvo carácter de directorio militar, en espera de un gobierno regular, formado con técnicos civiles que no fuesen profesionales de la política. El estado de guerra se extendió a toda la Península, las Cortes quedaron disueltas, los partidos suprimidos, la censura implantada y suspendidas todas las garantías constitucionales.

La principal innovación en las relaciones Iglesia-Estado introducida por el directorio militar afectó a los nombramientos de obispos. Sabido es que el privilegio de presentación, concedido por la Santa Sede a los reyes de España, era ejercido de hecho por los políticos con criterios poco eclesiales la mayoría de las veces. Primo de Rivera quiso evitar los inconvenientes producidos por este sistema creando una comisión de obispos y sacerdotes encargada de proponer a la Corona los nombres de los eclesiásticos considerados idóneos tanto para los beneficios como para las dignidades de nombramiento o presentación regia. De esta forma se podría acabar con la injerencia de los políticos en asuntos internos de la Iglesia.

Algo semejante había hecho el directorio militar con la magistratura, donde, para eliminar cualquier posibilidad de influencia política, fue constituida una comisión permanente de altos magistrados que proponía al gobierno los nombres de los mejores candidatos para cubrir las vacantes en los diversos tribunales, de forma que no podría el gobierno designar al que quisiera sino nombrar a los candidatos propuestos por la mencionada comisión.

Fue un modo discreto de introducir una modificación importante en el ejercicio de un privilegio que la Santa Sede respetaba, no por convicción sino por resignación política, para no alterar el difícil equilibrio de sus relaciones con el Estado, aunque deseaba acabar con él por los muchos inconvenientes que provocaba y porque limitaba el ejercicio de la autoridad pontificia en una cuestión que afectaba directamente a la disciplina eclesiástica. El cardenal Reig, arzobispo de Toledo, y el nuncio Tesdeschini con-

siguieron de Primo de Rivera que la competencia de la nueva comisión, pensada en principio solamente para cubrir los beneficios y canonjías de provisión regia, se extendiera también a los nombramientos de obispos.

De este modo nació en 1924 la Junta Delegada del Real Patronato Eclesiástico, formada exclusivamente por personalidades eclesásticas. Esta decisión fue no solamente una inteligente respuesta a las orientaciones del Vaticano sino que representó una solución hábil del problema suscitado por el rey de España a la Santa Sede desde que Alfonso XIII manifestó de forma solemne al papa el deseo de que fuese ampliado el privilegio del real patronato. Pero esta petición creó serias dificultades porque en algunos regímenes constitucionales el ejercicio del patronato regio había sufrido graves alteraciones, ya que el privilegio concedido a los monarcas pasaba de hecho a los gobiernos, y de esta forma la Santa Sede no tenía garantías sobre su ejercicio ni podía impedir el influjo de los diversos partidos políticos en la designación de los candidatos a sedes episcopales. Por ello, la petición del rey de España llegó en un momento en el que la Santa Sede tendía a restringir, en lugar de ampliar, los privilegios concedidos a los soberanos. El caso español era más grave porque, mientras las facultades de los obispos eran muy limitadas, y por ello se veían obligados a recurrir a Roma para la concesión de gracias y favores espirituales con mayor frecuencia que los obispos de otras naciones, los privilegios de la Corona eran mucho más amplios, y se extendían a una cuestión tan fundamental como los nombramientos de párrocos, canónigos y obispos. Sin embargo, con la creación de la Junta Delegada se evitó el peligro de una intromisión indebida del gobierno en ámbitos tan estrictamente eclesiásticos como los de los nombramientos episcopales y la provisión de prebendas en catedrales y colegiatas.

Uno de los objetivos fundamentales del directorio militar fue moralizar la vida pública. Primo de Rivera aprovechó todas las ocasiones para manifestar en público su deseo de reafirmar los sanos principios morales, llegando incluso a deplorar en alguna circunstancia su vida pasada. Durante un viaje a Bilbao, en diciembre de 1927, condenó un hecho que le había producido mala impresión durante una representación teatral: la aparición en el escenario de un sacerdote en actitud poco digna. El general reprochó la costumbre de introducir en las piezas teatrales figuras de sacerdotes, religiosos y monjas en papeles ridículos. El gesto de Primo de Rivera adquirió particular relieve porque amenazó con medidas represivas si, a pesar de sus advertencias, se persistía en estos hechos y no cesaba el escándalo.

XI. PERSECUCIÓN (1931-1939)

Síntesis del período

La Segunda República fue proclamada el 14 de abril de 1931 sin legitimidad política, pues nunca se les preguntó a los españoles si la querían. Las elecciones del 12 de abril fueron administrativas y las ganaron los candidatos monárquicos, que consiguieron 40 324 concejales, mientras que la Conjunción republicano-socialista obtuvo 40 101 y los comunistas 67. Sin embargo en algunas grandes capitales, y en concreto en Madrid, ganaron los republicanos y el rey Alfonso XIII decidió inmediatamente abandonar España para evitar derramamiento de sangre. Fue entonces cuando la República quedó proclamada ante la aceptación entusiasta de muchos, la pasividad de otros y la oposición de los menos, porque la monarquía había quedado desacreditada por los errores cometidos por Alfonso XIII y, en particular, por haber violado la Constitución de 1876, al encomendar el gobierno al general Primo de Rivera, que presidió el directorio militar desde 1923 hasta 1929.

A las elecciones organizadas por la misma República para las Cortes Constituyentes no se presentaron los monárquicos, por lo que el régimen republicano se consolidó pacíficamente con una mayoría parlamentaria de partidos de izquierda y la Iglesia lo acató lealmente. Muy pronto comenzó el ataque de la República a la Iglesia, que supuso un refuerzo inesperado de legitimidad para quienes veían amenazados intereses de muy otro tipo por el nuevo régimen. En otras palabras: aunque sin duda existía un sector sincera y honestamente católico, otros no se hicieron de derechas y combatieron a las izquierdas porque eran católicos, sino que se acordaron de su cristianismo cuando se vieron acosados en otros terrenos, mucho menos espirituales. Los problemas que los católicos en general y, en particular, algunas instituciones y manifestaciones como las cofradías y las procesio-

nes, encontraron durante la Segunda República española no fueron sino continuación de unas actitudes adoptadas por buena parte de los políticos liberales, sobre todo republicanos, mucho antes de 1900.

La sublevación de Asturias en octubre de 1934 fue un intento en regla de ejecución del plan comunista de conquistar España y el prelude de las más amplias resonancias y divisiones del 18 de julio de 1936, pues antes de esta trágica fecha, estaba previsto destruir a la Iglesia. El gran holocausto se produjo en el verano-otoño de 1936, caracterizado por un odio, barbarie y ferocidad sin precedentes, pues la persecución religiosa fue premeditada, cruel, inhumana y bárbara, pero esencialmente anticristiana. La denunciaron valientemente Pío XI y los obispos, pero también el ministro republicano Irujo.

La carta colectiva del 1 de julio de 1937 fue el documento más valiente y polémico del episcopado español, y aunque tuvo sus limitaciones, dio resultados muy positivos, pues consiguió acabar con el período más cruel de la persecución, aunque ésta continuó hasta el final de la guerra. No la firmaron el cardenal Vidal y el obispo Múgica, aunque ambos estuvieron de acuerdo con su contenido. Contra lo que se ha afirmado reiteradamente, dicha carta no hizo ningún llamamiento a la guerra santa ni convocó a los creyentes a una «cruzada», pues nunca usó la expresión «guerra santa» y la única vez que incluye la palabra «cruzada» es para negar ese carácter a la contienda.

Al final de la guerra, y cuando la República lo veía ya todo perdido, se autorizó la apertura de una capilla católica en Barcelona, pero el gobierno republicano nunca quiso sinceramente restablecer el culto público. Hubo casi diez mil mártires en la mayor persecución religiosa de la historia, que coincidió en gran parte con la guerra civil, en la que la Iglesia no tuvo más remedio que ser beligerante, y aunque trató de impedir la represión de los nacionales no siempre lo consiguió.

«Nuestro deber es acatar la República»

La República es la forma de gobierno establecida en España; en consecuencia, nuestro deber es acatarla.

Editorial del 15 de abril de 1931,
del diario católico *El Debate*

La Iglesia, lo mismo que la mayoría de los españoles, no esperaba que el resultado de unas elecciones administrativas produjera un

cambio político tan radical. Sin embargo, desde el primer momento adoptó no sólo una actitud de acatamiento y sumisión, sino incluso de abierta colaboración en defensa de los intereses superiores del país. La Santa Sede pidió a los católicos que demostraran el máximo respeto hacia el gobierno republicano para asegurar el mantenimiento del orden y del bien común. El nuncio Federico Tedeschi visitó en diversas ocasiones al ministro de Gracia y Justicia, Fernando de los Ríos, con quien mantuvo relaciones no sólo correctas, sino incluso cordiales. El representante pontificio representó junto con el cardenal Vidal, de Tarragona, la corriente más flexible y dialogante al comienzo de la República dentro de la jerarquía de la época. Gracias a estos dos eclesiásticos, los obispos colaboraron con la República demostrando una moderación a la que no estaban acostumbrados. Influyó también el cardenal Ilundáin, de Sevilla, que ejerció sobre los obispos una cierta influencia tras la dimisión del cardenal Segura como primado de Toledo. Éste, junto con el obispo Múgica de Vitoria, provocó el único incidente grave con el nuevo régimen en los primeros meses. La detención en Guadalajara y posterior expulsión de Segura fue decidida por el ministro Miguel Maura y agravó el conflicto entre la Iglesia y el Estado, aunque tampoco el cardenal contase con la plena solidaridad del Episcopado en alguna de las actuaciones que provocaron la drástica medida ministerial. Segura apareció, desde el primer momento, como excesivamente vinculado a la monarquía. Las tensiones que experimentaba la sociedad española no contribuyeron a delimitar lo que eran lealtades personales de las manifestaciones de respeto a la nueva situación hechas por el cardenal. Éste había publicado el 11 de mayo de 1931 una pastoral ensalzando a la monarquía desaparecida y el 15 de junio siguiente el gobierno le obligó a salir de España. Para hacerle justicia al ministro Maura, hay que decir que si bien fue expeditivo con la jerarquía desafecta al régimen en los primeros meses de la República, manifestó su discrepancia cuando se abordaron, en el debate constitucional, los artículos referentes a la separación de la Iglesia y el Estado y a las congregaciones religiosas, que eran sumamente vejatorios para la Iglesia.

Los obispos en general destacaron por la sensatez que en todo momento inspiró sus relaciones con las autoridades republicanas. Pero, cuando las provocaciones comenzaron a llegar desde los poderes nacionales, regionales y municipales, y la discriminación de los católicos fue cada vez más insistente, la jerarquía se vio obligada a intervenir con enérgicos escritos públicos y privados. Esta actitud fue compartida también por el papa Pío XI, quien en diversas circunstancias elevó su voz autorizada para

denunciar las violaciones de la libertad religiosa que, en nombre de una mal entendida democracia, cometían las autoridades republicanas. El papa imprimió a las negociaciones del verano de 1934 con la República una táctica de dilaciones que estaban basadas en las prevenciones de los medios vaticanos, alimentadas muchas veces por la colonia antirrepublicana de españoles exiliados y cuyo desenlace fue la suspensión de las negociaciones por parte de la Santa Sede. Pero existía, por otra parte, una realidad innegable, que era el sectarismo republicano y el fracaso de la actitud moderada de la Iglesia hacia la República. El cambio de clima político-religioso entre octubre de 1934 y julio de 1936 se debió a la imposibilidad de un acuerdo con la Santa Sede y de una reforma constitucional. De hecho, a medida que se difundía el desencanto por los pobres resultados de la actitud contemporizadora de Tedeschini y Vidal, apoyados desde el Vaticano por el cardenal Pacelli, secretario de Estado, fautor de una línea flexible para la consecución de acuerdos, recuperó la primacía en la dirección de la política eclesiástica española el nuevo primado, Isidro Gomá, creado cardenal en 1935.

«España ha dejado de ser católica»

... y consecuentemente el Estado ha de ser organizado de forma tal que se adecue a esta fase nueva e histórica del pueblo español.

MANUEL AZAÑA

La crítica al maridaje político entre la Iglesia católica y el general Primo de Rivera reforzó la confusión ideológica entre republicanism y anticlericalismo. La Segunda República nació con la promesa implícita de consolidar en el ámbito de lo social la revolución política del 14 de abril; ahí es donde se encontró la raíz del problema religioso, en la necesidad de emprender una «revolución religiosa» que eliminara toda influencia clerical, porque el clericalismo, según los republicanos, era enemigo de toda democracia y la forma republicana era la forma política eminentemente democrática. En ese ambiente, la prensa fue el eje básico del discurso anticlerical hasta que, en el verano de 1931, se hizo el debate parlamentario de la cuestión religiosa, que era una de las cuatro materias de importancia a discutir por la República, junto con las autonomías, la propiedad y la enseñanza. Teniendo presente la composición de la Cámara (60 diputados católicos frente a más de 300, en mayor o menor medida, teñidos de cierto anti-

clericalismo y de un nivel intelectual más bien bajo), era fácil colegir por dónde marcharían las cosas y lo irreconciliable de las posturas. Intentó el nuncio unas negociaciones oficiosas con el gobierno, pero la reacción inusitada de diversos grupos políticos, que buscaban alzarse con el récord del laicismo, echó por tierra toda esperanza; y si bien había consenso en dos puntos —separación Iglesia-Estado y libertad de cultos—, el abismo ideológico que separaba a los laicistas de los católicos era inmenso.

Las congregaciones religiosas y la enseñanza enfrentaron una y otra vez a las posturas maximalistas, y los intentos conciliadores de hombres como Alcalá Zamora y Ortega y Gasset o el propio Unamuno de nada sirvieron. Azaña era presidente del gobierno cuando pronunció su famoso discurso en las Cortes Constituyentes. A simple vista, resultaba excesivo el tránsito desde la religiosidad tradicional del pueblo español a tan rotunda negación de fe. Era una afirmación extremada e irreal, por haber sido arrancada de su contexto. La frase de Azaña aludía a un hecho indiscutible en el siglo XX: la secularización del Estado. La cuestión no se planteaba sociológicamente, puesto que se admitía la existencia de millones de españoles católicos, sino en el terreno de las ideologías: el Estado moderno y sus principios rectores eran, según Azaña, incompatibles con los dogmas de la Iglesia. Los debates parlamentarios se celebraron día y noche y al salir vencedor el liberalismo doctrinario defensor de la incompatibilidad de dogma y cultura, los grupos católicos se ausentaron de las Cortes y señalaron que no acatarían la Constitución. La conclusión fue el enfrentar a dos sectores de la nación, que cada vez irían a mayores diferencias, pues predominaba en ambos, salvo excepciones muy contadas, el espíritu de confrontación e intolerancia, que llevaría inevitablemente en pocos años a la mayor tragedia de la historia de España.

«España es católica... pero lo es poco»

Es escasísima la convicción religiosa en la inmensa mayoría de los individuos. España es católica... pero lo es poco; y lo es poco por la escasa densidad del pensamiento católico y por su poca tensión en millones de ciudadanos.

Cardenal GOMÁ

En torno a 1930 podemos hablar de una grave descristianización, aunque desde las primeras décadas del siglo XX se había intensificado considerablemente la movilización política y social de nue-

vos grupos católicos, dispuestos a desempeñar un papel activo en la sociedad española.

La vida de la Iglesia en España desde 1931 a 1936 estuvo condicionada por un amplio conjunto de problemas:

- cambio de régimen político y, como consecuencia,
- mutación radical del estatuto jurídico de la Iglesia en el ordenamiento constitucional,
- impulso a la acción social de los católicos en todas las manifestaciones públicas,
- graves tensiones en la vida política,
- problemas culturales y diversidad de opciones entre los católicos,
- peticiones de unidad de acción a los católicos y pluralismo real,
- nuevas pautas de acción de los obispos para la Iglesia,
- incidencia de los debates culturales modernos en determinados sectores de la sociedad entre la mentalidad tradicionalista y aquellos otros que representaban al pensamiento modernista.

Desorientada ante el rumbo que tomarían los acontecimientos, la Iglesia fue el centro de atención de los republicanos y también de cuantos seguían fieles a la monarquía. Acusada injustamente y vilipendiada por sus adversarios tradicionales con una serie de exageraciones y calumnias, cuya falsedad ha quedado históricamente demostrada, la Iglesia no estuvo sin embargo exenta de errores, retrasos, planteamientos equivocados e iniciativas discutibles, que constituyen un conjunto de responsabilidades imputables tanto a obispos, sacerdotes y religiosos como a católicos en general. Y aunque desde finales del siglo XIX muchos de ellos fueron sensibles a los grandes movimientos sociales procedentes del extranjero, la Iglesia no llegó a influir con eficacia en los ámbitos políticos y culturales más avanzados de nuestra sociedad.

A las acusaciones lanzadas por los anticlericales (e incluso por políticos moderados y de derechas) contra la Iglesia en España se debe responder que eran en parte exageradas y en parte meros pretextos. La riqueza de la Iglesia estaba en los tesoros artísticos de sus templos y en su patrimonio documental conservado en archivos diocesanos y parroquiales, en monasterios y en conventos. Pero el clero vivía en la miseria y, pese a frecuentes reclamaciones durante el directorio militar de Primo de Rivera, no se consiguió elevar adecuadamente la dotación económica del mismo. Sin embargo, la machacona insistencia del anticlericalismo consiguió hacer creer al pueblo todo lo contrario; un pueblo que se había

manifestado mucho antes de la República con las consabidas violencias contra templos y ataques a personas sagradas.

Por lo que respecta a la escasa sensibilidad de la Iglesia hacia los problemas del mundo obrero y del proceso de transformación de la sociedad, la acusación podrá limitarse a los escasos resultados conseguidos, a pesar de que desde el último tercio del siglo XIX había comenzado la tarea de organización de los círculos obreros católicos y en pleno siglo XX se formaron las confederaciones agrarias, los sindicatos especializados, los centros sociales para la promoción de la mujer y un sinnúmero de iniciativas a distintos niveles que, precisamente cuando llegó la Segunda República, comenzaban a dar los frutos más esperanzadores y desde sus filas nutrían a la naciente Acción Católica.

Los intelectuales anticlericales nunca buscaron la violencia y llegaron incluso a rehuirla en casos concretos, sin embargo consiguieron infiltrarse en la mentalidad de muchos españoles por medio de la Escuela y de la Universidad. Por ello la lucha por la educación y la enseñanza fue otro gran motivo de enfrentamiento entre la Iglesia y la República. Las dos corrientes anticlericales —una culta y otra popular— avanzaron simultáneamente y junto con los oradores y demagogos actuaron los tribunos de la plebe, responsables directos de disturbios callejeros y de atentados a las personas. También desde el mundo de las letras se fomentó este espíritu: periódicos, revistas, obras teatrales y escritos diversos hacían llegar a los ambientes populares, entre obscenidades, blasfemias, chabacanadas y todo género de vulgaridades, imágenes estereotipadas y falsas de una Iglesia presentada como única responsable de todos los males de la sociedad española y, por consiguiente, merecedora de los mayores castigos. La fobia anticlerical y anticristiana, reprimida durante la dictadura, estallaría a partir de 1931 y se manifestaría también en la fundación de editoriales especializadas en la producción y difusión de publicaciones populares contra Dios y contra la Iglesia.

Por lo que se refiere a cuestiones escolares y universitarias, el espíritu masónico se centró fundamentalmente en la Institución Libre de Enseñanza, que llegó a adueñarse de todos los campos de la cultura, desde los maestros de escuela hasta los profesores universitarios y a los miembros de las Reales Academias. Con razón se decía en España que si el socialismo dio a la revolución roja las masas, la Institución Libre de Enseñanza le dio los jefes y los directivos. La semilla había sido sembrada silenciosamente en el curso de los años y la República recogió los resultados. A nadie sorprendió, pues, que ésta llegara impregnada de un anticlericalismo que tenía raíces profundas en la sociedad hispana. La legislación lai-

cista y los tumultos populares fueron los primeros resultados inmediatos para quienes ingenuamente creían que la República resolvería los problemas y mejoraría la situación nacional.

«Se hizo una Constitución que invitaba a la guerra civil»

Prevalció una vez más el sañudo anticlericalismo de los inexpertos republicanos, cuando la República tenía mil problemas mucho más graves y mucho más urgentes.

CLAUDIO SÁNCHEZ-ALBORNOZ

Cuando aún no había transcurrido un mes desde la proclamación republicana y precisamente durante los días 11, 12 y 13 de mayo, en Madrid, Valencia, Alicante, Murcia, Sevilla, Málaga y Cádiz se produjeron las primeras manifestaciones violentas del anticlericalismo más agresivo con asaltos, saqueos e incendios de iglesias, monasterios y conventos, que la fuerza pública no impidió, porque tanto la Guardia Civil como los bomberos permanecieron al margen. Casi un centenar de edificios religiosos quedaron total o parcialmente destruidos.

La polémica sobre las responsabilidades del gobierno por estos hechos sigue abierta, aunque el historiador no puede entrar en ella porque no quedan actas judiciales del proceso, que no llegó a iniciarse, contra los autores de tales desmanes. Ya esta ausencia formal de intervención de la autoridad judicial denuncia de por sí que el gobierno rehuía aclaraciones excesivas de lo ocurrido. Los historiadores más sensatos reconocen que víctimas de aquellos sucesos fueron, a la vez, la Iglesia católica y la República, pues, a los daños materiales de aquélla que el Estado nunca resarcó ni reparó siquiera moralmente, se sumó el desprestigio de ésta por su falta de decisión para contener los desórdenes. Para mal del régimen republicano, aquellos incendios impunes han quedado como una imagen ampliamente difundida en la memoria colectiva sobre aquellos años. Los católicos, agraviados en sus conciencias por la masiva quema de iglesias y conventos, reaccionaron contra la coalición republicano-socialista en el poder y nutrieron las filas de las nacientes agrupaciones de derechas, que ganarían las próximas elecciones.

Estos luctuosos sucesos demostraron lo que Sánchez-Albornoz plasmó en espléndida frase: «Los viejos republicanos eran masones y rabiosamente anticlericales.» Los temores de muchos

católicos ante tan funestos hechos fueron confirmados con las violencias de aquellos aciagos días del mes de mayo de 1931 y con otras semejantes que se repetirían a lo largo de 1932 en Zaragoza y las principales capitales andaluzas. Las relaciones entre la República y la Iglesia quedaron enturbiadas desde ese momento, como reconocieron los más cualificados exponentes políticos. El presidente del gobierno provisional declaró que las consecuencias de los incendios de iglesias y conventos para la República fueron desastrosas porque:

- le crearon enemigos que no tenía,
- mancharon un crédito hasta entonces diáfano e ilimitado,
- quebrantaron la solidez compacta de su asiento,
- motivaron reclamaciones de países tan laicos como Francia
- o violentas censuras de los que, como Holanda, tras haber execrado nuestra intolerancia antiprotestante, se escandalizaban de la anticatólica.

Lerroux, líder del partido radical, afirmó que los incidentes de mayo habían sido un crimen impune de la demagogia y Maura admitió que se trató de un «bache», que podía haber sido definitivo para el nuevo régimen. La tensión creció cuando comenzó a discutirse en las Cortes el artículo 26 porque, mientras los miembros de la comisión dictaminadora propugnaban un texto moderado, que reconociera la separación de la Iglesia del Estado, los socialistas, que eran mucho más radicales en sus planteamientos frente a la Iglesia, pidieron:

- que todas las confesiones religiosas fuesen consideradas como asociaciones sometidas a las leyes generales de la nación,
- que se prohibiera al Estado la ayuda económica a cualquier iglesia, asociación o institución religiosa,
- que no se permitiera en el territorio español la existencia de las órdenes religiosas, y
- que fueran disueltas todas las existentes y nacionalizados todos sus bienes.

La intervención parlamentaria de Azaña minimizó la propuesta exaltada de los socialistas y consiguió que pasase un artículo 26 más moderado, aunque durísimo para la organización eclesiástica. De este modo se intentó evitar un choque frontal inmediato con la Iglesia y garantizar la continuidad de su colaboración con el régimen republicano, aunque las reservas de los obispos, del clero y de los católicos fueron cada vez mayores, debido a la precariedad de la situación. Con todo, el impacto producido ante la opinión católica fue tremendo, porque el citado artículo 26, pese a las modificaciones que consiguió introducir Azaña, fue un ataque abierto contra la misma Iglesia, que tuvo muy pronto consecuencias gra-

ves por el progresivo deterioro de las correctas relaciones hasta entonces existentes entre la Iglesia y el Estado. Ésta era la tesis, entre otros, de Gil Robles, quien denunció en las Cortes que la nueva Constitución era una medida persecutoria contra la Iglesia. El presidente del gobierno provisional, Alcalá Zamora, dijo que «se hizo una Constitución que invitaba a la guerra civil».

«Cartuchos detonantes»

Esa tan certera Constitución ha sido mechada con unos cuantos cartuchos detonantes introducidos arbitrariamente en ella. El artículo donde legisla sobre la Iglesia es un ejemplo de aquellos cartuchos.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Las Cortes Constituyentes, dominadas en su mayoría por diputados de izquierdas y anticlericales, se caracterizaron por su brillantez oratoria y por su violencia verbal. El entendimiento y la comprensión fueron sustituidos por el odio y la lucha entre diputados. El dogmatismo y la intolerancia fueron muy parecidos en las dos Españas. Católicos y anticlericales se enfrentaron con las mismas armas, pero esta actitud no podía llevar más que a lo que fatalmente llevó, es decir, al fracaso de la República porque ésta quiso implantar ideales contrarios a los que predominaban en la sociedad española. El enfrentamiento con la Iglesia hirió la sensibilidad de la mayoría de los españoles y provocó la reacción airada de los católicos. La sociedad civil quedó además turbada por una serie de hechos gravísimos como:

- la violación sistemática del orden público,
- la frenética lucha de clases que se infiltró en el campo, en la industria y en todos los estratos de la convivencia,
- así como por otros abusos y escándalos.

Los frecuentes atentados no sólo a iglesias y conventos sino también a edificios públicos, las huelgas indisciplinadas, la revolución sangrienta de Asturias en 1934 y, sobre todo, la política desacertada de partidos que perseguían ideales totalitarios de signos opuestos, desestabilizarían la situación a partir de febrero de 1936.

La Constitución fue aprobada el 9 de diciembre de 1931 y al día siguiente Alcalá Zamora fue elegido presidente de la República. La legislación abiertamente antirreligiosa no se hizo esperar. En las escuelas fue suprimido todo signo religioso, porque «la escuela ha de ser laica» y, en aplicación del artículo 43 de la

Constitución, fueron suprimidos los crucifijos. Esta medida, aunque era legal, provocó gran irritación entre las numerosas familias cristianas, que sintieron profanada su fe y amenazada la educación de sus hijos. Fue aprobada la ley del divorcio; fueron secularizados todos los cementerios y quedó suprimida la asignatura de religión en todos los centros docentes. También fue disuelta la Compañía de Jesús, ya que el artículo 26 de la Constitución había declarado la supresión de las órdenes religiosas que, además de los tres votos canónicos, impusieran a sus miembros otro especial de obediencia a una autoridad distinta de la legítima del Estado. Esta drástica medida tuvo carácter efectista porque concentró sobre los jesuitas la animosidad desencadenada hacia las órdenes religiosas. Sin embargo, Azaña y las izquierdas republicanas, a pesar de su prepotencia, no lograron disolver la Compañía de Jesús, sino sólo hacerle cambiar de modo de actuar. No fue una expulsión, como la de Carlos III, sino que sólo se la privó de personalidad jurídica, y la mayoría de sus miembros continuaron en España actuando con mayor o menor eficacia, al tenor de los vaivenes de las circunstancias políticas. El antijesuitismo había recogido críticas *en el propio campo católico, como las del dominico Gafo, quien decía que los jesuitas hacían «una evangelización que parecía contentarse con los niveles de moralización y caridad, sin avanzar demasiado hacia la búsqueda de tendencias más igualitarias»*. Pero, evidentemente, las críticas más duras contra los religiosos vinieron de parte del anticlericalismo endémico en España, dentro del cual ha de encuadrarse y estudiarse el antijesuitismo. Para explicar este fenómeno hay que recordar que la adhesión al golpe militar de Primo de Rivera fue general en la Iglesia y en la Compañía fue particularmente entusiasta.

La disposición legislativa más polémica del primer bienio republicano fue la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, de 1933, que llegó a ser calificada como obra maestra de la República. El presidente Alcalá Zamora se negó a firmarla hasta el último momento por considerarla persecutoria y apuró el tiempo legal para su promulgación. Alcalá Zamora, uno de los grandes juristas que tuvo España, destacó por su prestigio intelectual, honradez y religiosidad, y aunque fue ministro de la monarquía, al ver el papel decepcionante del rey en el golpe militar de Primo de Rivera, fue deslizándose hacia el republicanismo. Creyó siempre en la «tercera España», como la salida alternativa liberal al drama bipolar histórico español y soñó siempre con una España constitucional que tiene muchos puntos de contactos con la actual, como ha puesto de relieve su reciente biógrafo, Ángel Alcalá Galve, quien reivindica a esta víctima del radicalismo maniqueo de

nuestra historiografía, devorado por la misma República de la que fue primer presidente.

Muchos diputados católicos reprobaron la ley inicua que limitó el ejercicio del culto católico y lo sometió en la práctica al control de las autoridades civiles, con amplio margen para el arbitrio personal de los poderes municipales. Esto provocó una oleada de protestas de la prensa católica porque se trataba de medidas abiertamente contrarias a los intereses católicos. Éstas fueron las principales disposiciones legislativas de carácter nacional. Pero junto a ellas, a nivel provincial y local aparecieron un sinfín de circulares, órdenes, reglamentos y normas diversas que comprendían desde las cuestiones más graves hasta las más ridículas en materia religiosa.

Disueltas las Cortes Constituyentes el 10 de octubre de 1933, se celebraron elecciones a Cortes ordinarias el 19 de noviembre y éstas dieron un resultado favorable a los partidos de derechas. Aunque la doctrina católica no era en absoluto liberal, pues el catolicismo compartía un cierto corporativismo y tenía escasa confianza teórica en el sufragio universal, prefiriendo en su lugar algún tipo de régimen autoritario de transición en el que se impusieran un orden social y laboral estables, sin embargo y a pesar de esto, los católicos de la CEDA, a diferencia de los monárquicos de Renovación Española, confiaron durante meses en que la República hiciera valer sus postulados liberales y respetara la libertad de cultos y de enseñanza; por ello repitieron hasta la saciedad la obligación de acatar los poderes legalmente constituidos y llegaron a considerar la posibilidad de gobernar dentro del marco constitucional dado. Gil Robles, máximo exponente de la derecha católica republicana, se encargó en el Congreso de los Diputados de manifestar la disponibilidad católica a aceptar un constitucionalismo no confesional, y el diario católico *El Debate*, el 15 de diciembre de 1933, conteniendo la explosión de fuerza y confianza que derivaba del triunfo electoral de la CEDA, no dudó en publicar un editorial que, rotundamente, fortalecía la opción de una derecha católica dentro de la República, leal al régimen, sujeta a sus instituciones y confiada en los mecanismos legales de reforma constitucional. Sin embargo para *ABC* y *El Siglo Futuro* eran precisamente las normas de la Iglesia las que impedían la incorporación de los católicos a la República, y contraatacaron recordando la experiencia del primer bienio republicano en el que:

— *El Debate* había sido cerrado dos veces, por decisión gubernativa, sin que se demostrara o aportara prueba de que hubiera violado la ley y, por tanto, sin garantía judicial alguna;

— se había legislado el cierre de colegios dirigidos por religiosos;

— se había disuelto la Compañía de Jesús sin posibilidad de cursar el recurso previsto por la Constitución ante el Tribunal de Garantías, y

— permitido más de un centenar de incendios de edificios religiosos, sin haber buscado ni perseguido a los responsables, etc.

L'osservatore romano criticó duramente estas medidas, propias del «bolchevismo» español e insistió en que la victoria de las derechas indicaba la recuperación del ser español frente a dicho bolchevismo.

El 8 de diciembre de 1933, tras la apertura de las primeras Cortes ordinarias con mayoría de derechas, hubo un intento fracasado de revolución anarcosindicalista para implantar el comunismo, que comenzó por Aragón y siguió por la Rioja y varias provincias de Andalucía, Galicia y Valencia. El malestar social creció durante los meses de enero y febrero de 1934 con frecuentes huelgas, atracos e incendios de alguna iglesia, y se agravó durante la primavera y el verano.

Revolución comunista en Asturias

La sublevación de Asturias en octubre de 1934 fue un intento en regla de ejecución del plan comunista de conquistar España.

GREGORIO MARAÑÓN

Para algunos historiadores esta revolución constituye, rigurosamente, el comienzo de la guerra española y no un episodio distinto o simple precedente. Aunque esta tesis no es nueva, sí es nueva su demostración concluyente, a partir de los documentos internos del PSOE, desconocidos muchos de ellos. Y también es nueva la aclaración de los motivos del PSOE y la «Esquerra catalana» para optar por el camino de la guerra civil. Así fue planteada explícitamente la insurrección de 1934, según documenta Pío Moa. Por tanto, en julio de 1936 sólo se habría reanudado la lucha emprendida 21 meses antes. Para dicho autor: «El movimiento de octubre fue diseñado explícitamente como una guerra civil, y no sólo resultó el más sangriento de cuantos la izquierda revolucionaria emprendió en Europa desde 1917, sino también el mejor organizado y armado, en Europa y en el resto del mundo.» El mérito de este autor estriba en que descarta algunas verdades históricas muy corrientes, pero basadas en apariencias falsas; una de ellas, la del

carácter presuntamente defensivo de la insurrección, contra una CEDA católica que estaba para asumir el poder.

La revolución de Asturias tuvo raudales incomprensibles de sangre y mucho de odio. El ardor con el que los mineros y los obreros se lanzaron a la pelea fue tan llamativo que llenó a todos de consternación. Los distintos Comités locales, constituidos al principio por socialistas y después entregados en la mayor parte de los lugares a miembros violentos del Partido Comunista:

- se incautaron de todo lo que podía representar algún valor,
- se prohibió el uso del dinero,
- se abolió la propiedad privada,
- se emitieron vales de consumo, para obtener en las tiendas y en los almacenes comida, vestidos y diversos enseres,
- se prohibieron todas las manifestaciones religiosas,
- se quemaron templos y arrasaron casas particulares,
- sacerdotes y religiosos fueron considerados enemigos del pueblo y se dio orden de detenerlos a todos,
- los que no pudieron evadirse o esconderse fueron encerrados en cárceles improvisadas y sometidos a múltiples humillaciones y atropellos,
- en varios lugares se les fusiló sin piedad, algunas veces en medio del odio desatado de turbas enardecidas,
- y en ocasiones se hizo después de una parodia de juicio popular, donde los Comités se erigieron en tribunales y los jueces fueron los mismos verdugos que ejecutaron las sentencias.

Entre las víctimas hay que destacar a los mártires de Turón, canonizados en 1999: ocho hermanos de La Salle y un religioso pasionista, que era su capellán. Estos religiosos trabajaban desinteresadamente en la educación de los hijos de los mineros.

El carácter anticristiano de esta revolución comunista lo dieron:

- las muertes de sacerdotes y religiosos;
- la destrucción de iglesias;
- el aniquilamiento de los signos religiosos;
- la rabia con que se bombardeó la misma catedral, para reducir a los guardias civiles refugiados en ella,
- y la saña con que se quemó el palacio episcopal o el seminario, indicaban lo que latía en muchos de los luchadores, porque realmente fue el odio lo que imperó en aquellos hechos.

A los tres días de estallar el movimiento, ya eran conscientes los dirigentes de que Asturias se había quedado sola en la rebelión. Los combates fueron haciéndose cada vez más desiguales. En Madrid se proclamó el estado de guerra y cuando llegó el Ejército comenzaron las detenciones masivas y la búsqueda de

responsabilidades revolucionarias. Por los caminos y calles de Asturias quedaban innumerables muertos y destrucciones. Nunca se supo con exactitud el número de víctimas. Oficialmente se dieron números concretos. Siempre giraron en torno a mil muertos y varios millares de heridos. Cientos de edificios quedaron destruidos, algunos de ellos de irrecuperable valor histórico y artístico, como la Cámara Santa de Oviedo o la universidad. Los únicos que salieron ganando fueron los comunistas, que pasaron por defensores del mundo obrero hasta las últimas consecuencias. Durante el tiempo que quedó de República se multiplicaron los debates estériles sobre culpabilidades y consecuencias. Ello contribuyó a amargar más los ánimos y a enardecer los corazones con miserables sentimientos de venganza.

La represión de la Revolución fue tan mal aprovechada por los vencedores, que vino a convertirse en una exaltación de los vencidos y a hacer de Asturias respecto de 1936 lo que la Revolución rusa de 1905 fue respecto de la de 1917: algo más que un ensayo. Para el liberal Salvador de Madariaga: «El alzamiento de 1934 es imperdonable. La decisión presidencial de llamar a la CEDA era inatacable, inevitable y hasta debida hacía tiempo. El argumento de que el señor Gil Robles intentaba destruir la Constitución era a la vez hipócrita y falso. Era hipócrita porque todo el mundo sabía que los socialistas del señor Largo Caballero estaban arrastrando a una rebelión contra la Constitución de 1931. Con la Revolución de 1934, la izquierda española perdió hasta la sombra de autoridad moral para condenar la rebelión de 1936.»

Precedentes del Gran Holocausto

Rusia, lo sabe todo el mundo [...] fue a fondo, aunque conservándose la apariencia del gobierno del Frente Popular, a la implantación del régimen comunista por la subversión del orden social establecido.

Carta colectiva del Episcopado Español
11 de julio de 1937

Ante la sectaria legislación republicana y tras los atentados cometidos contra iglesias y conventos, comenzó a evolucionar la respetuosa actitud inicialmente observada hacia la República por parte de la Jerarquía eclesiástica. El documento más importante de la Jerarquía antes de la guerra civil fue publicado en 1933, con motivo de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, al

que siguieron una semana más tarde la encíclica *Dilectissima nobis* de Pío XI y la célebre carta pastoral *Horas graves*, del nuevo arzobispo primado de Toledo, Isidro Gomá.

Éstos son tres documentos fundamentales para entender la actitud de la Iglesia frente a la República que, apenas dos años después de su proclamación, se había convertido en un régimen opresor y perseguidor de la libertad religiosa, en una auténtica dictadura en nombre de una mal entendida democracia. Las ideas desarrolladas en los tres documentos coinciden en lo esencial:

- denuncia del durísimo trato que se da a la Iglesia en España,
- contradicción abierta entre los principios constitucionales del Estado,
- violación de la libertad religiosa, y
- condenación abierta de la legislación sectaria.

La aplicación de las leyes a niveles provinciales y municipales desencadenó nuevas protestas de los católicos, ya por la torpeza de gobernadores y alcaldes en unos casos, ya por el sectarismo demostrado en otros.

A principios de 1936 quedaron disueltas las primeras Cortes ordinarias de la Segunda República y convocadas las elecciones generales, que tuvieron lugar el 16 de febrero y dieron la victoria al Frente Popular, formado por republicanos, socialistas, comunistas, sindicalistas y el Partido Obrero de Unificación Marxista. De esta forma llegaron al poder algunos de los partidos más violentos y exaltados creando una situación tan insostenible que los exponentes más moderados del ejecutivo fueron incapaces de controlar. Comenzó entonces una serie de huelgas salvajes, alteraciones del orden público, incendios y provocaciones de todo tipo, que llenaban las páginas de los periódicos y los diarios de sesiones de las Cortes. Si bien una rigurosa censura estatal, impuesta a la prensa, impidió que los hechos más execrables fueran divulgados. La complicidad de autoridades diversas en algunos de ellos fue a todas luces evidente. Se incrementó sensiblemente desde aquella fecha la prensa anticlerical y facciosa, que incitaba a la violencia, como *La Libertad*, *El Liberal* y *El Socialista*.

Según datos oficiales recogidos por el Ministerio de la Gobernación, completados con otros procedentes de las curias diocesanas, durante los cinco meses de gobierno del Frente Popular anteriores al comienzo de la guerra (febrero-julio de 1936):

- varios centenares de iglesias fueron incendiadas, saqueadas, atentadas o afectadas por diversos asaltos;

- algunas quedaron incautadas por las autoridades civiles y registradas ilegalmente por los ayuntamientos;

- varias decenas de sacerdotes fueron amenazados y obligados a salir de sus respectivas parroquias, otros fueron expulsados de forma violenta;

- varias casas rectorales fueron incendiadas y saqueadas y otras pasaron a manos de las autoridades locales;

- la misma suerte corrieron algunos centros católicos y numerosas comunidades religiosas;

- en algunos pueblos de diversas provincias no dejaron celebrar el culto o lo limitaron, prohibiendo el toque de las campanas, la procesión con el viático y otras manifestaciones religiosas;

- también fueron profanados algunos cementerios y sepulturas, como la del obispo de Teruel, Antonio Ibáñez Galiano († 1890), enterrado en la iglesia de las Franciscanas Concepcionistas de Yecla (Murcia), y los cadáveres de las religiosas del mismo convento;

- frecuentes fueron los robos del Santísimo Sacramento y la destrucción de las Formas Sagradas;

- parodias de carnavales sacrílegos se hicieron en Badajoz y Málaga;

- atentados personales afectaron a varios sacerdotes;

- en todas partes quedaron impunes los malhechores.

Se creó, pues, un clima de terror en el que la Iglesia fue el objetivo fundamental. Para fomentar el odio y la aversión contra ella se multiplicaron las acusaciones falsas y el 14 de mayo se llegó a decir por Madrid que las religiosas salesianas distribuían a los niños caramelos envenenados, provocando el asalto e incendio del colegio, con agresiones violentas a las monjas, muchas de las cuales quedaron gravemente heridas. Recordaban estos hechos las tristes matanzas de religiosos en 1834 y 1835. El gobierno trató, en esta circunstancia, de esclarecer lo sucedido y declaró oficialmente que dichas acusaciones eran falsas. Todas las acciones revolucionarias y de propaganda demagógica fueron hábilmente desarrolladas por grupos extremistas de izquierda:

- los anarquistas con su sindicato;

- los socialistas más radicales, incitados por Largo Caballero, conocido como el «Lenin español»;

- los comunistas, con ideología y métodos estalinistas,

- y todo este explosivo conjunto, incitado por la fobia anticristiana de la masonería.

Por ello, Antonio Montero, primer historiador de la persecución, se pregunta: «¿Hará falta insistir en que, al margen de la

propia guerra civil y con antelación a la misma, estaba minuciosamente previsto el programa de persecución a la Iglesia?»

Ante estos hechos, Pío XI denunció el peligro del comunismo en todas sus formas y grados como el primero, el mayor y el más general de los peligros que amenazaban al mundo en aquellos momentos. Según el papa, las pruebas documentadas de los ensayos realizados hasta ese momento por el comunismo eran Rusia, México, España, Uruguay y Brasil.

¿Por qué la Iglesia española atrajo sobre sí tanta furia y de qué raíces se alimentaba ésta? Dos fueron quizá las fundamentales:

— La primera concierne al papel cultural de la Iglesia. Por medios predominantemente políticos, la Iglesia española mantuvo sobre el país una ética cultural incompatible con la sociedad pluralista que España era, realmente, desde hacía tiempo. La persecución desmadrada, apocalíptica, que se abatió sobre el clero y el laicado católicos, expresa, con su violencia simbólica, un resentimiento cultural, al menos, biseñular.

— La otra raíz más problemática vendría dada por la presunta complicidad del clero en la abyección social de las masas. Nunca existió una complicidad real sino más bien la percepción de una complicidad. Influyeron mucho en esto la propaganda y las inducciones exógenas en el terrible estallido de la furia, manipulado por el resentimiento precedente.

¿Cuál fue la actitud de los católicos ante la guerra civil? En la primavera de 1936 las dos grandes coaliciones electorales que se habían disputado el triunfo en las elecciones de febrero y que estaban encabezadas respectivamente por la CEDA y el PSOE, estaban en trance de transformarse resueltamente en bandos beligerantes y excluyentes. La CEDA, de matiz confesional, y hasta entonces fluctuante entre el autoritarismo y la democracia, optaba mayoritariamente por la primera solución y los más de sus miembros se dejaban arrastrar por los grupos monárquicos y ultranacionalistas situados a su derecha, eternos conspiradores contra la República y partidarios de derribarla por la fuerza. El PSOE, por su parte, se integró en el Frente Popular.

«Tenemos orden de matar a todos los que lleven sotana»

Sacerdotes y religiosos han sido detenidos, sometidos a prisión y fusilados sin formación de causa por miles, hechos que, si bien amenguados, continúan aún, no tan sólo en la población rural, donde se les ha dado caza y muerte de modo salvaje...

MANUEL DE IRUJO

Los datos globales, todavía provisionales, de la persecución revelan la magnitud de la tragedia: de los 6 832 muertos, 4 184 pertenecen al clero secular, incluidos doce obispos, un administrador apostólico y los seminaristas, 2 365 son religiosos y 283 religiosas. No es posible ofrecer ni siquiera cifras aproximadas del número de seglares católicos asesinados por motivos religiosos, porque no existen estadísticas fiables, pero fueron probablemente varios millares.

El 14 de septiembre de 1936, cuando Pío XI dirigió unas palabras de aliento a varios peregrinos españoles, no se habían cumplido todavía dos meses desde el comienzo de la revolución y las víctimas de la persecución religiosa se aproximaban a unas 3 400. Durante el otoño prosiguieron las matanzas, aunque en número inferior, y desde comienzos de 1937 decrecieron sensiblemente, de forma que en julio de 1937, cuando los obispos publicaron la célebre carta colectiva sobre la guerra, el clero sacrificado alcanzaba ya la cifra de 6 500. Por ello hay que resaltar dos conclusiones:

— primera, 6 500 mártires, no en tres años, sino en menos de uno, con una España dividida en dos mitades desiguales y la perspectiva de una guerra todavía larga, tenían que suscitar en los obispos el temor de una total aniquilación de la Iglesia en la España que llamaban roja;

— segunda, que no debe subestimarse la influencia que el eco mundial de la carta colectiva de 1937 tuvo en que, después de ella y hasta el final de la guerra civil, veintiún meses más tarde, ya no fueron sacrificadas sino 332 víctimas más, la mayoría de ellas en el mismo año 1937; el corte es neto: en los dos últimos tercios de la guerra civil, la caza al cura puede considerarse excepcional, como lo fue la del obispo de Teruel, Anselmo Polanco, asesinado en febrero de 1939.

El testimonio más elocuente de cuanto había ocurrido en la

zona republicana hasta finales de 1936, en apenas seis meses de persecución, lo debemos a Manuel de Irujo, ministro del gobierno republicano, que en una reunión del gabinete celebrada en Valencia el 9 de enero de 1937, presentó el siguiente *Memorandum* sobre la persecución religiosa:

«La situación de hecho de la Iglesia, a partir de julio pasado, en todo el territorio leal, excepto el vasco, es la siguiente:

»a) Todos los altares, imágenes y objetos de culto, salvo muy contadas excepciones, han sido destruidos, los más con vilipendio.

»b) Todas las iglesias se han cerrado al culto, el cual ha quedado total y absolutamente suspendido.

»c) Una gran parte de los templos, en Cataluña con carácter de normalidad, se incendiaron.

»d) Los parques y organismos oficiales que recibieron campanas, cálices, custodias, candelabros y otros objetos de culto, los han fundido y aun han aprovechado para la guerra o para fines industriales sus materiales.

»e) En las iglesias han sido instalados depósitos de todas clases, mercados, garajes, cuadras, cuarteles, refugios y otros modos de ocupación diversos, llevando a cabo —los organismos oficiales que los han ocupado— en su edificación obras de carácter permanente...

»f) Todos los conventos han sido desalojados y suspendida la vida religiosa en los mismos. Sus edificios, objetos de culto y bienes de todas clases fueron incendiados, saqueados, ocupados y derruidos.

»g) Sacerdotes y religiosos han sido detenidos, sometidos a prisión y fusilados sin formación de causa por miles, hechos que, si bien amenguados, continúan aún, no tan sólo en la población rural, donde se les ha dado caza y muerte de modo salvaje, sino en las poblaciones. Madrid y Barcelona y las restantes grandes ciudades suman por cientos los presos en sus cárceles sin otra causa conocida que su carácter de sacerdote o religioso.

»h) Se ha llegado a la prohibición absoluta de retención privada de imágenes y objetos de culto. La policía que practica registros domiciliarios, buceando en el interior de las habitaciones, de vida íntima personal o familiar, destruye con escarnio y violencia imágenes, estampas, libros religiosos y cuanto con el culto se relaciona o lo recuerde.»

El cardenal arzobispo de Tarragona, que se hallaba refugiado en Italia y fue invitado por el gobierno republicano en 1938 para que regresara a su diócesis, dijo:

«¿Cómo puedo yo dignamente aceptar tal invitación, cuando en las cárceles continúan sacerdotes y religiosos muy celosos y también seglares detenidos y condenados, como me informan, por haber practicado actos de su ministerio, o de caridad y beneficencia, sin haberse entrometido en lo más mínimo en partidos políticos, de conformidad a las normas que les habían dado?

»Los fieles todos, y en particular los sacerdotes y religiosos, saben perfectamente los asesinatos de que fueron víctimas muchos de sus hermanos, los incendios y profanaciones de templos y cosas sagradas, la incautación por el Estado de todos los bienes eclesiásticos y no les consta que hasta el presente la Iglesia haya recibido de parte del gobierno reparación alguna, ni siquiera una excusa o protesta.»

«La Iglesia ha de ser arrancada de cuajo de nuestro suelo»

Había muchos problemas en España. El problema de la Iglesia. Nosotros lo hemos resuelto totalmente, yendo a la raíz: hemos suprimido los sacerdotes, las iglesias y el culto.

ANDRÉS NIN

Con ser impresionantes los datos, lo son mucho más las opiniones de elementos muy destacados de los grupos responsables de la tragedia.

— Andrés Nin, jefe del Partido Obrero de Unificación Marxista, en un discurso pronunciado en Barcelona el 8 de agosto de 1936, no tuvo inconveniente alguno en declarar lo que he referido arriba.

— José Díaz, secretario general de la sección española de la III Internacional, afirmaba en Valencia el 5 de marzo de 1937: «En las provincias en que dominamos, la Iglesia ya no existe. España ha sobrepasado en mucho la obra de los Soviets, porque la Iglesia, en España, está hoy día aniquilada.»

— A finales de agosto de 1936, un alto dirigente catalán, preguntado por una redactora de *L'Oeuvre* sobre la posibilidad de reanudar el culto católico, respondió: «¡Oh!, este problema no se plantea siquiera, porque todas las iglesias han sido destruidas.»

— Y el periódico socialista-anarquista de Barcelona, *Solidaridad Obrera*, publicaba el 25 de mayo de 1937: «¿Qué quiere decir restablecer la libertad de cultos? ¿Que se puede volver a decir misa?

Por lo que respecta a Barcelona y Madrid, no sabemos dónde se podrá hacer esta clase de pantomimas. No hay un templo en pie ni un altar donde colocar un cáliz. Tampoco creemos que haya muchos curas por este lado capaces de esta misión.»

La lectura de estos textos nos descubre que los perseguidores estaban ufanos no sólo por la eliminación de los sacerdotes sino también por la destrucción de los templos.

Aunque no se puede probar documentalmente que el gobierno de la República ordenara la persecución general contra la Iglesia, sin embargo, no puede explicarse la crueldad y determinación con que fue llevada a cabo en tan pocos meses y en todo el territorio republicano, si no hubiesen existido consignas concretas de exterminio, que nada tenían que ver con la sublevación militar y los avances del Ejército en la zona llamada nacional. Varios hechos nos permiten afirmar que la consigna fue terminante, y los hechos posteriores lo demostraron. Los perseguidores formaron comités revolucionarios que recibieron diversos nombres:

- Milicias Armadas Obreras y Campesinas,
- Milicias de Vigilancia,
- Patrullas de Control,
- Guardia Popular Antifascista,

y fueron de hecho los ejecutores materiales de disposiciones adoptadas en las más elevadas sedes políticas, que facilitaron armas a los civiles o milicianos, autores de los peores desmanes y crímenes.

La consigna era, pues, la de exterminar a la Iglesia. *Solidaridad Obrera*, el tristemente conocido diario socialista-anarquista, en su número de 15 de agosto de 1936, incitaba en estos términos: «Hay que extirpar a esa gente. La Iglesia ha de ser arrancada de cuajo de nuestro suelo.» Numerosos fueron los discursos, artículos y escritos varios que repetían insistentemente la misma idea. Algunos presidentes y miembros de dichos comités declararon que habían recibido órdenes tajantes como éstas:

- «Tratándose de sacerdotes, ni piedad, ni prisioneros: matarlos a todos sin remisión»;
- «Ya sabéis que tenemos orden de matar a todos los que lleven sotana»;
- «Para los curas no hay solución alguna»;
- «A todos en general hay que matarlos, no se puede evitar»;
- «Tenemos orden de matar a todos los obispos, a todos los curas y a todos los frailes.»

Se narra también el caso de una consulta elevada por un comité local a otro de carácter central a propósito de un sacerdote, estimado por el pueblo tanto por su bondad como por su genero-

sidad con los más pobres; la respuesta fue: «Ya os ordenamos matarlos a todos, y a los que tenéis como mejores y más santos, los primeros.» Todos estos comités actuaron libremente y totalmente impunes, protegidos y autorizados por las mismas autoridades políticas. Las detenciones y ejecuciones se realizaron sin intervención alguna del poder judicial, sin dar a las víctimas la posibilidad de defenderse y sin proceso alguno.

Matando a los sacerdotes se intentó eliminar cuanto de sagrado existe sobre la tierra. Por ello, la persecución fue fundamentalmente anticristiana y antidivina. En este contexto se explican hechos violentos y sacrílegos tan graves como la profanación directa de la Sagrada Eucaristía, realizada de mil formas: vaciando los sagrarios, destruyendo las formas consagradas, disparando contra el Santísimo Sacramento, comiendo sacrílegamente cuanto contenían los copones y bebiendo con cálices, arrojando y pisoteando por las calles las sagradas Hostias, convirtiendo las iglesias en cuadras y los altares en pesebres, destruyendo con especial ahínco las aras del altar. Esta consigna nos obliga a hablar del llamado «martirio de las cosas», pues todo lo que tenía carácter sagrado fue destrozado. Tesoros históricos y artísticos de incalculable valor fueron pasto de las llamas, retablos, tapices, cuadros, custodias, vasos sagrados, ornamentos, libros, imágenes sagradas de grandes pintores y escultores y otros monumentos insignes como el del Sagrado Corazón de Jesús en el Cerro de los Ángeles (Madrid), la estatua de bronce del Tibidabo de Barcelona y otros numerosos ejemplos de la arquitectura y escultura religiosas quedaron abatidos. Fue tal el impacto producido por estas destrucciones materiales que la revista francesa *L'Illustration*, el 5 de febrero de 1938, escribía a este propósito:

«Su carácter religioso es precisamente lo que desencadenó un vandalismo destructor contra esas grandes obras de arte. Las degradaciones, mutilaciones, profanaciones que en ellas contemplamos manifiestamente, no son debidas a ninguna acción de guerra... Esas obras de arte, casi en su totalidad, han sido reducidas al estado en que se hallan, de una manera voluntaria, sistemática, sin objetivo alguno militar, lejos de la zona de combate, y aun a menudo, en momentos en que el gobierno tenía pleno dominio de las regiones en que se hallaban... Los vándalos no han obrado por un inconsciente y brusco frenesí. Han obedecido órdenes recibidas de los comités.»

«Deseo vivamente que triunfe Franco»

Considero el documento admirable de fondo y forma, aunque temo que se le dará una interpretación política por su contenido y por algunos datos o hechos en él consignados.

Cardenal FRANCISCO VIDAL

El documento más polémico del magisterio episcopal relativo a la contienda fratricida y a la persecución religiosa fue la carta colectiva del 1 de julio de 1937. Con este documento el episcopado tomó una actitud bien definida ante la trágica situación religiosa de la zona republicana.

Redactó la carta el cardenal Gomá, que siguió la guerra desde Navarra, en la que el conflicto se vivió no como un movimiento militar contra la República sino como una auténtica «cruzada» contra el comunismo ateo y en defensa de la civilización cristiana. Por este ideal dieron su vida muchos jóvenes navarros en el frente de batalla. Ninguno de los otros tres cardenales españoles estuvo en la zona republicana, pues Vidal consiguió huir de Tarragona en los primeros días de la guerra, protegido por el gobierno de la Generalitat, y fue acogido en la cartuja italiana de Farneta, cerca de Lucca. Ilundáin estuvo siempre en Sevilla, en zona nacional, y Segura permaneció en su obligado exilio romano, hasta que Pío XI, en 1937, le nombró sucesor del fallecido Ilundáin en la sede hispalense.

Estos datos son muy importantes para entender la actitud de cada uno de estos purpurados ante la guerra. Gomá fue el defensor más decidido de la causa de Franco. El papa le nombró su representante oficioso ante el general y a él se debió en buena medida el reconocimiento del nuevo régimen por la Santa Sede. Suya fue la denuncia más autorizada del episcopado ante la opinión pública mundial de los crímenes cometidos por el furor republicano. Este importante documento sigue siendo muy discutido por las tesis antagónicas que defienden historiadores de tendencias opuestas y, sobre todo, porque comprometió a la Iglesia con el nuevo régimen, pero en aquellos momentos los obispos no podían hacer otra cosa, habida cuenta del holocausto provocado por la persecución. La carta tuvo muchas limitaciones, reparos y silencios, pero su tono fue bastante moderado, si se consideran todas las circunstancias en que fue escrita.

Fue firmada por 43 obispos y por cinco vicarios capitulares. No la firmaron el cardenal Vidal ni el obispo Múgica, por razones

que el mismo Gomá comprendió. El primero porque, a pesar de considerar el documento «admirable de fondo y de forma», estimaba que era poco adecuado «a la condición y carácter de quienes han de suscribirlo». «Temo —decía— que se le dará una interpretación política por su contenido y por algunos datos o hechos en él consignados.» El segundo porque no podía en conciencia avalar con su firma un documento que exaltaba a los nacionales, responsables de los asesinatos de 14 sacerdotes vascos, acusados de separatismo.

De este modo, tanto el cardenal de Tarragona como el obispo de Vitoria se vieron obligados a definirse. Vidal y Barraquer conoció personalmente los horrores de la persecución republicana sólo en sus primeros días y después de oídas. En su correspondencia personal con el cardenal Pacelli aparece tanto su honda preocupación por la situación de su diócesis y de sus sacerdotes como su abierta simpatía hacia el general Franco, a medida que la guerra era favorable a los nacionales, simpatía que nunca quiso manifestar en público. Por ello, no se le permitió volver a España y murió en el exilio, a pesar de que en carta al cardenal Pacelli, el 21 de febrero de 1937 había escrito: «Deseo vivamente que triunfe Franco.» El obispo Múgica era un carlista con tendencias integristas, que, junto con el obispo de Pamplona, condenó la alianza del Partido Nacionalista Vasco con los republicanos que favorecían al comunismo. Este obispo se convirtió increíblemente en el «mártir» de la causa vasca, que él había detestado de todo corazón, cuando Franco le impidió que regresara a su diócesis, aunque también en carta al cardenal Pacelli del 5 de septiembre de 1937 afirmaba: «Aseguro a Su Eminencia que, siempre sin cesar he rogado mucho por el triunfo del general Franco en España.»

La carta colectiva de 1937 es considerada por algunos como un documento gravísimo que sancionó la colaboración entre la jerarquía y los nacionales, pero se niega que dicha carta fue muy eficaz para acabar con la persecución porque denunció a todo el mundo las atrocidades cometidas por los republicanos en apenas un año de guerra y desenmascaró la mentira de la propaganda republicana, que había conseguido dar al mundo una imagen falsa de cuanto sucedía en España. ¿Qué debían haber hecho los obispos ante el holocausto del clero y la destrucción casi total de la Iglesia? Según algunos, hubiera sido más prudente callar para no comprometerse con los vencedores. Pero, en aquellas circunstancias era imposible que la Iglesia estuviera de la parte de la República y no tuvo más remedio que pronunciarse a favor de los nacionales cuando no se sabía ni se podía prever lo que pasaría más tarde.

Desde nuestra óptica actual no puede entenderse aquella «cruzada», sino desde las coordenadas que aquellos hombres —principalmente eclesiásticos— tuvieron ante sí. Por muy acorralados que obispos y sacerdotes se vieran en aquellos momentos por la furia desatada de los «enemigos», ¿cómo es posible que en sus reflexiones justificatorias de la guerra civil apenas aparezca y siempre de paso y como sobre ascuas un *mea culpa* reconociendo indudables errores de la propia Iglesia? Quienes se atreven a formular esta pregunta desconocen la magnitud de la mayor persecución de la historia y exigen a otros lo que, probablemente, ellos no habrían hecho en iguales circunstancias.

Para Domínguez Ortiz la carta colectiva fue «una pastoral desafortunada, tanto por la doctrina como por las consecuencias, aunque puede alegarse en descargo de los autores las circunstancias espantosas en que entonces vivía la Iglesia española. No tienen razón los que hoy exigen a la Iglesia que pida perdón por ello; no tienen razón porque no es lógico que las víctimas pidan perdón a los verdugos. Es sobre su conducta en la época posterior, durante el franquismo, cuando la Iglesia española tiene muchas explicaciones que dar y muchas cosas de qué arrepentirse». Pero de esto hablaremos en el capítulo siguiente.

Si no hubo nunca culto público en la zona republicana y sobre todo en Cataluña no fue por culpa del vicario general de Barcelona, que se opuso tenazmente a ello, sino porque el gobierno nunca dio las garantías mínimas exigidas para poder acceder a tal petición, a la vez que en Barcelona continuaban los asesinatos indiscriminados de sacerdotes y católicos. Los tímidos intentos para restablecer el culto público y paliar la persecución sangrienta, así como la modesta actividad de la capilla vasca existente en Barcelona, ante los escasos resultados obtenidos, inducen lógicamente a pensar que se trató más bien de una de las tantas maniobras de propaganda y falsificación de la verdad del gobierno republicano que de un intento sincero de normalizar una situación vergonzosa que le desacreditó ante el mundo entero y manchó para siempre su imagen.

Mártires

Todavía están recientes los sufrimientos de los sacerdotes, religiosos y seglares que en toda la católica nación española dieron pruebas del amor que tenían a su fe y de la poca estima de las cosas terrenas.

Beato JUAN XXIII

La represión fue durísima en los dos bandos, como sucede, por desgracia, en todas las guerras, y continuó después de 1939, si bien fue mitigada con el paso del tiempo. El mismo día de la iniciación de las hostilidades comenzaron las tropelías en ambas retaguardias y siguieron a ritmo creciente durante una semana, para remitir después. En la zona republicana las ejecuciones se hicieron prescindiendo de todo tipo de formalidades jurídicas, decididas arbitrariamente por las patrullas de control, que actuaron con atribuciones ilimitadas y, después de someter a la víctima al «paseo» o a las torturas en las checas, la ejecutaban sin piedad alguna. El terror alcanzó niveles altísimos a mediados de agosto y se incrementó a finales de septiembre y noviembre de 1936 en proporciones impresionantes. Las milicias republicanas, sobre todo en Andalucía, Extremadura y el litoral levantino, demostraron una crueldad sin límites atacando despiadadamente a la población civil, si bien los eclesiásticos fueron los más perseguidos. También en la zona nacional la represión fue implacable con los adversarios políticos, sometidos a juicios sumarísimos en los que los reos tenían escasas posibilidades de defensa. Tanto los nacionales como los republicanos declararon que daban buen trato a los detenidos, negando hechos evidentes ante la presión internacional. A causa de la persecución religiosa, el ministro Irujo llegó a decir que «la República era un sistema verdaderamente fascista» porque violaba día a día la conciencia individual de los creyentes. Dicha persecución fue la mayor tragedia conocida por la Iglesia en España y su tributo de sangre el más ingente que registra la historia. Casi siete mil eclesiásticos y unos tres mil seglares fueron víctimas de un volcán de irracionalidad. Hoy veneramos en los altares como *mártires de la fe cristiana* a 472 de ellos, porque la Iglesia ha reconocido oficialmente que entregaron sus vidas por Dios durante la persecución religiosa. No les debemos llamar *caídos en guerra*, porque no fueron a la guerra ni la hicieron contra nadie, pues eran personas pacíficas, que desarrollaban normalmente sus actividades en sus pueblos y

parroquias; tampoco les podemos llamar *víctimas de la represión política*, porque los motivos fundamentales de sus muertes no fueron de carácter político o ideológico sino religioso: porque eran sacerdotes o religiosos, porque eran seglares católicos practicantes, muy comprometidos con la Iglesia en la defensa y promoción de la fe cristiana.

La Iglesia no existió oficialmente en el territorio republicano hasta el final de la guerra, pero se organizó en la clandestinidad. Los eclesiásticos fueron asesinados sencillamente por lo que eran. Los obispos porque eran pastores de la Iglesia. Las monjas y los frailes porque eran religiosos y religiosas y muchos seglares porque eran católicos practicantes.

Los políticos revolucionarios, que generalmente eran ateos o agnósticos, y desde luego anticlericales, fueron los responsables ideológicos de la gran persecución contra la Iglesia, aunque los hechos más execrables fueron realizados materialmente, en la mayoría de los casos, por delincuentes comunes o por militantes de los partidos políticos y sindicatos más extremistas. Pero la responsabilidad moral fue de los dirigentes políticos que pusieron en libertad a muchos de dichos delincuentes y éstos a su vez fueron ejecutores fieles de consignas recibidas.

Por ello, «la persecución religiosa fue, aparte de una atrocidad, un tremendo error, y de los que más perjudicaron a la causa republicana. A pesar de las leyes sobre laicización del Estado hubiera podido llegarse a un acuerdo, pero la intransigencia y el maximalismo ya reflejados en algunos artículos de la Constitución republicana se convirtieron en persecución abierta desde los primeros días del nuevo régimen. No esperaron a ver qué actitud tomaba la Iglesia ante el pronunciamiento; desde el 18 de julio los hostigamientos y agresiones tan frecuentes desde las elecciones de febrero, se convirtieron en persecución abierta, y tan encarnizada que más de una vez un angustiado alcalde o gobernador civil esperaban en balde la llegada de auxilios porque los *auxilia-dores* estaban muy ocupados quemando iglesias... Parece imposible llevar más allá el odio. La propaganda republicana, que aprovechó con tanta habilidad episodios como los de Guernica y el fusilamiento de García Lorca, fracasó al querer explicar lo que sucedía en España. Al decir que el monasterio de El Escorial se encontraba “en perfecto estado a pesar de la proximidad del frente, callando que sus moradores (más de 50 frailes agustinos) habían sido asesinados”, al poner como ejemplo de tolerancia que en plena guerra la Junta para la Ampliación de Estudios editaba un texto visigodo sobre la Virgen María, es lógico que pensarán: “¿Esto es todo lo que podéis alegar?”» (Domínguez Ortiz).

XII. CONFESIONALIDAD (1939-1975)

Síntesis del período

Después de la guerra las relaciones entre el catolicismo y la sociedad española se pueden agrupar en tres grandes etapas que recogen los casi cuarenta años del régimen de Franco:

— 1939-1953: comienza con el final de la guerra, el 1.º de abril de 1939, y termina en el verano de 1953;

— 1953-1965: se inicia con la firma del Concordato entre España y la Santa Sede (25 de agosto de 1953), y finaliza con la clausura del Segundo Concilio Vaticano (8 de diciembre de 1965);

— 1965-1975: se abre con el inicio de la etapa posconciliar y se cierra el 20 de noviembre de 1975 con la muerte de Franco.

Los años de la guerra civil fueron unos años privilegiados para la observación del nuevo tipo de sociedad económica, política y religiosa que se estaba gestando en el campo nacional contra la República. Casi todo lo que vino después fueron retoques a un edificio que ya estaba básicamente construido. En poco tiempo hubo una progresiva «invasión» del catolicismo en las distintas facetas de la vida social a través de los tres años de la guerra. El primer decenio de la posguerra coincidió con el momento de mayor incidencia de la Iglesia en la vida pública española, pues había salido de la contienda asociada al grupo de los vencedores, aunque no de forma monolítica. No todos los obispos aprobaron los elementos totalitarios del nuevo régimen, si bien la protesta permaneció encubierta por la rígida censura estatal, que prohibió la difusión de documentos episcopales y de la prensa católica.

El nuevo régimen estuvo atravesado por profundas divisiones internas y muchos de los grupos que colaboraban con él no compartían su política. Sin olvidar que Franco sedujo a la gran parte de los españoles:

— porque acabó con siglo y medio de guerras civiles;
— elevó el nivel económico de la población, creando una clase media que España no había conocido hasta entonces, y que fue la que dio estabilidad al régimen,

— y después permitió el paso tranquilo a la monarquía, preparado por él mismo a través del futuro rey Juan Carlos I, escogido personalmente como sucesor suyo.

En pocas palabras, el nuevo régimen no fue sólo el de la durísima represión política de la posguerra, sino también:

— el de la apertura a Europa y al mundo,

— el del plan de estabilización, y

— el del crecimiento de la economía, a pesar del abismo que nos separaba todavía de otros países del área europea occidental, en los que la ideología se fue difuminando, pues el fascismo italiano y el nazismo alemán habían sido definitivamente vencidos, mientras permanecía el verdadero fascismo, encarnado en el totalitarismo soviético, responsable de los más de cien millones de muertos que en setenta años provocó en Rusia y en los países de la Europa Oriental la opresión de la «utopía comunista».

En líneas generales la Iglesia fue, ante todo, una fuerza positiva favorable al régimen y en este sentido actuaron la inmensa mayoría de sus miembros y grupos diversos durante las dos primeras décadas del mismo. Como tal, la Iglesia:

— estuvo en principio por la continuación del orden existente,

— reconoció su deuda de gratitud con el Movimiento Nacional y con el régimen y,

— salvo escasas minorías, aceptó en sus defectos la doctrina del mal menor.

Sin embargo, y precisamente porque deseaba la consolidación del orden existente, se preocupó por la búsqueda de las fórmulas que aseguraran la continuidad y la prevención de una crisis que podía ser muy grave si la sucesión a Franco se abría sin las necesarias preparaciones. Aunque en el plano moral y en el teológico la Iglesia era comprensiblemente de tendencia conservadora, en el plano social y económico fueron cada vez más los que ocuparon posiciones avanzadas, en lucha por la justicia social. Esta evolución se advirtió particularmente en los obispos y, en concreto en la Conferencia de Metropolitanos, a partir de 1951. La gratitud de la Iglesia al régimen no fue colaboracionismo, pues la Iglesia fue la voz más crítica y libre que éste tuvo durante casi cuarenta años dentro de España.

Los grupos «ultra» de signos opuestos siempre fueron minoría y estuvieron representados por dos tendencias:

— la «restauracionista» de quienes se identificaban con los integristas del pasado y afirmaban la unidad consubstancial del catolicismo con el hispanismo, y

— los que se llamaban de «izquierda», que insidiaba cada vez más al régimen porque no salía de su fase de indecisión.

La religiosidad española desde la posguerra hasta el Vaticano II se puede dividir en cuatro períodos:

— la de los años cuarenta, caracterizada por las formas y expresiones tradicionales;

— la de los años cincuenta, designada como de entendimiento entre Iglesia y humanismo;

— la de 1960-1965, en que predominó la religiosidad personal;

— y la de los años del posconcilio marcados por una mayor incidencia del Evangelio en la realidad.

Aunque esta división y características pueden ser discutibles, no cabe duda de que, tras la guerra, las relaciones entre España y la Santa Sede desembocaron en la firma del concordato de 1953, pero en seguida se produjo lentamente un desajuste entre el sistema instaurado por dicho concordato y el posterior desarrollo de los acontecimientos políticos y religiosos. En términos generales, y prescindiendo de matizaciones, podemos afirmar que el concordato fue fiel reflejo y exponente, a la vez que base jurídica, del sistema político-religioso vigente en España. Pero poco más de diez años después, la confesionalidad católica y la unión Iglesia-Estado quedó cuestionada por el Segundo Concilio Vaticano, clave fundamental sin la cual no es posible entender cómo la misma Iglesia que había firmado el concordato de 1953 lo cuestionaba doce años más tarde, en 1965. El concilio tuvo un valor primordial pues abrió una nueva etapa en las relaciones Iglesia-Estado.

Entre los acontecimientos y situaciones de la realidad española desde el punto de vista religioso destacaron las fricciones y tensiones mantenidas entre el gobierno y la jerarquía o grupos de católicos, durante los años inmediatos. Hubo un sector del catolicismo marcado por un liberalismo político y económico, impulsor de la renovación hispana a través de una fuerte alianza entre catolicismo y capitalismo.

El decenio comprendido entre el final del concilio y la muerte de Franco estuvo caracterizado por una profunda crisis nacional y por un enfrentamiento cada vez más fuerte entre un Estado anquilosado e intolerante y una Iglesia promotora de un profundo proceso de renovación interior, que a la vez sintonizaba con los sectores más sensibles y avanzados de la sociedad. De la Iglesia triunfalista se pasó a una Iglesia de la contestación para de-

sembocar en la Iglesia reconciliadora, en cuya forja colaboró un gran sector del clero. A medida que la Iglesia iba perdiendo peso e influencia ideológica en la sociedad española, ganaba en credibilidad, modernidad y tolerancia. No puede negarse que el cambio cultural y social ocurrido en la Iglesia en la segunda mitad del siglo XX fue consecuencia del declive del dominio y control que ella tradicionalmente tuvo en la sociedad española.

El proceso de cambio que tuvo lugar en la identidad católica comenzó en la década de los cincuenta cuando se fue pasando de la apologética al compromiso, es decir, cuando la Iglesia tuvo una actitud profética desde su manifiesto desenganche del régimen, con innovaciones tan importantes como la del año 1967, que dio entrada a la libertad religiosa. En pocos años, desde 1965, la Iglesia española realizó el cambio más importante de su historia y uno de los más espectaculares en la historia de la Iglesia universal. Un cambio interno, es decir, religioso, que tuvo importantes consecuencias políticas, y no porque la Iglesia hiciera política, sino precisamente porque no la hizo. Surgió entonces la autocrítica religiosa: el movimiento de quienes, en una época de triunfalismo general, intentaron descubrir la verdad religiosa de España.

Durante el régimen, y dentro del catolicismo que profesaron los dirigentes del mismo, a las divergencias que surgieron entre los sectores falangistas y algunos movimientos de Acción Católica, se presentó, como una solución nueva, la que difundió el Opus Dei con sus técnicos inteligentes y abiertos, con respecto a dirigentes más tradicionales de la administración estatal. La eclosión religiosa de la posguerra pretendió una verdadera recristianización, pero sin olvidar las tres grandes disidencias de grupos católicos frente al Estado, que se radicalizaron en los años sesenta:

- la disidencia del nacionalismo catalán y vasco,
- la disidencia intelectual,
- y sobre todo la disidencia de los movimientos apostólicos obreros.

A ellas se sumó la gran crisis conciliar, que produjo un cambio sin fronteras, cuyo mejor exponente fue la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes en 1971, con las consiguientes tensiones de la jerarquía y sus repercusiones en la curia romana, pues muchos de los obispos y falangistas de entonces querían olvidar la postura de sus antecesores.

El impacto del Segundo Concilio Vaticano fue muy directo y fundamental sobre los movimientos de apostolado seglar católico y en las organizaciones estudiantiles y obreras que crearon la oposición al régimen y el advenimiento pacífico de la democra-

cia. Unas y otras procedían en gran medida de las asociaciones católicas, de tal modo que en ellas surgió en gran parte la clase dirigente de la España actual. Por todo ello, es de justicia reconocer que la Iglesia católica fue una de las instituciones que con mayor empeño hizo posible la instauración de la democracia y el mantenimiento del pluralismo político de forma pacífica, a la vez que promovió la integración de todos los españoles, archivando violencias, resentimientos, querellas y añoranzas.

«La Iglesia tenía el deber de ser beligerante»

La Iglesia tenía el deber de ser beligerante porque uno de los bandos defendía la civilización cristiana y era el único que podía garantizar la libertad evangelizadora de la Iglesia.

Cardenal TARANCÓN

Las relaciones diplomáticas entre el Vaticano y la España de Franco en el período de la guerra civil y la segunda guerra mundial han sido consideradas por la mayoría de los historiadores y estudiosos como cruciales en la consolidación del nuevo Estado. Pero el tratamiento del tema ha adolecido de simplificaciones, estereotipos, propagandas e incluso de graves errores, cuando no de tergiversaciones, debido principalmente a la dificultad de acceso a la documentación básica.

El final de la guerra supuso un deshielo de corta duración en las relaciones Iglesia-Estado. Recordemos que durante el conflicto la tirantez había llegado a límites insospechados por:

- la ausencia del reconocimiento vaticano;
- la inhibición de la Santa Sede ante la alianza del PNV con el Frente Popular que perseguía con tanta virulencia todo lo que tuviera signo católico;
- los intentos de mediación,
- y la negativa al reconocimiento del privilegio de presentación en las negociaciones concordatarias.

Por parte vaticana la prevención hacia los nacionales era considerable por una serie de hechos y situaciones que enturbiaron las relaciones entre el Vaticano y el gobierno de Franco, a pesar de que éste siempre quiso mostrarse como «hijo fidelísimo de la Iglesia». En realidad, el régimen nunca tuvo buena acogida en el Vaticano por diversos motivos, entre ellos:

- el fusilamiento sumario de 14 sacerdotes vascos, acusados de actividades políticas;
- el tratamiento inferido al clero vasco tras la caída de Bilbao;

— la creciente influencia de la Alemania nazi en la Falange y en las instituciones del nuevo Estado;

— el silencio y censura de importantes documentos pontificios;

— las pretensiones regalistas del nuevo régimen a inmiscuirse en asuntos propiamente eclesiásticos como el nombramiento de obispos, y

— la tendencia de las autoridades gubernativas a entrometarse en otros temas religiosos.

Por razones bien comprensibles, durante la guerra civil, la Iglesia tuvo que ponerse en favor del bando llamado nacional, en el que los católicos gozaban de plena libertad y en el que las autoridades civiles y militares respetaban a la Iglesia. A las personas más sensatas de todo el mundo les pareció un hecho normal esta actitud debido a las trágicas circunstancias de la guerra y de la persecución religiosa en la zona republicana. La Iglesia en aquella guerra civil no podía estar más que con quien estuvo, porque le garantizó la subsistencia, mientras que los «rojos» intentaron acabar con ella, y por ello, en 1936, no tuvo más remedio que acogerse al ejército sublevado contra los desmanes de la República. Después, el nuevo Estado defendió, protegió y privilegió a la Iglesia, aunque esta actitud provocó nuevos conflictos pues los vencedores ostentaron tal religiosidad en sus instituciones, en sus idearios, en sus actuaciones públicas y en la ayuda concedida a la Iglesia, que dañaron a la institución eclesiástica y debilitaron la credibilidad de la jerarquía, por lo menos durante dos buenas décadas. Pero también la Iglesia empezó muy pronto a denunciar aquel estado de cosas, primero desde los movimientos de apostolado como la JOC y la HOAC, después desde los ámbitos de otras asociaciones confesionales e incluso desde la misma jerarquía. Algunos obispos individualmente, más tarde la Conferencia de Metropolitanos y desde 1966 la Conferencia Episcopal alzaron su voz para censurar severamente, en la medida en que las circunstancias lo permitían, actuaciones concretas del gobierno.

El concordato de 1953, que sustituyó el anterior de 1851, fue el eje central de las relaciones de la Iglesia con el nuevo Estado. El paso del uno al otro constituyó la gran ocasión perdida para actuar dichas relaciones conforme a nuevos principios y exigencias. En realidad, la clave de ese tránsito histórico fue el acuerdo de 1941 sobre el modo de ejercer el privilegio de presentación de obispos, problema que se resolvió de forma híbrida, con el mantenimiento de la intervención eficaz del Estado. Dicho acuerdo dio un compás de espera a la renegociación de un concordato

que, por entonces, no se tenía en Roma por conveniente ni deseable con un régimen sobre el que había muchas reservas. El concordato de 1953 respetó esta línea y fue interpretado como un indiscutible triunfo diplomático de España, que sólo precedió en un mes a la firma de los tratados con los Estados Unidos y pudo negociarse gracias a la benevolencia hacia España del papa Pío XII, quien tuvo palabras y gestos que contrastaron con las reservas de su predecesor Pío XI.

«¡No más sangre!»

No más sangre que la decretada por los Tribunales de Justicia, serena, largamente pensada, escrupulosamente discutida, clara, sin dudas, que jamás será amarga fuente de remordimientos.

MARCELINO OLAECHEA

Los nacionales fusilaron a 14 sacerdotes y religiosos vascos acusados de separatismo y la misma suerte tocó a un sacerdote mallorquín —procesado por un tribunal militar— y a otros dos en Burgos y La Rioja, ejecutados por razones políticas. Ante estos hechos, así como ante la durísima represión del nuevo régimen, por parte de la Iglesia no hubo falta de sensibilidad, pero sí quizá excesiva prudencia a la hora de condenar públicamente tales hechos:

— el papa Pío XI y los obispos hablaron siempre de perdón hacia los perseguidores de la Iglesia;

— algunos de ellos, como el de Pamplona, Marcelino Olaechea, condenaron severamente la represión de los nacionales en Navarra;

— el obispo Miralles, de Mallorca, publicó en el boletín de su diócesis la condena de Olaechea;

— el sacerdote Bartolomé Oliver, de Sencelles, acusado de haber hablado desde el púlpito contra los asesinatos indiscriminados de los nacionales, la usó para su defensa ante el Consejo de Guerra;

— el jesuita Huidobro denunció los abusos de poder de las autoridades militares;

— el cardenal Gomá intervino personalmente ante el general Franco para solicitar indultos de condenados a muerte o mitigaciones de penas, que no siempre fueron acogidas;

— lo mismo hicieron los representantes de la Santa Sede, Antoniutti y Cicognani, así como muchos obispos;

— Antoniutti habla en sus memorias de sus gestiones ante las autoridades militares solicitando indultos de condenados a muerte;
— el arzobispo Melo y muchos sacerdotes valencianos intercedieron en favor de los perseguidos y condenados por el nuevo régimen;

— el obispo de Urgel, Justino Guitart, se negó en redondo a practicar los informes que el Tribunal de Responsabilidades Políticas le pedía sobre actuaciones de rojos en su diócesis y sobre bienes que se les podían decomisar;

— el beato Anselmo Polanco, uno de los obispos que más se prodigaron en aquellos momentos en favor de los perseguidos por los nacionales en Teruel, recibió amenazas para que dejara de interceder por los condenados políticos;

— el cardenal Tarancón dijo que muchos sacerdotes y obispos hicieron en aquel tiempo un gran trabajo de pacificación, y de hecho impidieron muchas violencias.

A pesar de estos gestos concretos, altamente significativos, faltó en aquellos años de dura represión la denuncia pública de la Iglesia y la condena formal por parte de las jerarquías eclesásticas de las más flagrantes violaciones de derechos humanos, perpetradas por exponentes de un Estado que se autoproclamaron oficialmente católicos, que frecuentaban los templos, recibían los sacramentos y decían que la legislación se inspiraba en los principios evangélicos. Muchos de los condenados a muerte afrontaron la prueba con dignidad ejemplar. Las condenas de tantos españoles que no cometieron otro delito, en uno y otro bando, que sus opiniones políticas, debe ser motivo de amarga reflexión.

En 1986, los obispos españoles ratificaron la convicción de sus hermanos en el Episcopado de 1937 en el documento *Constructores de la paz*, en el cual dijeron una palabra de paz con ocasión del cincuenta aniversario del comienzo de la guerra civil. Dieron en él por supuesto «que las motivaciones religiosas estuvieron presentes en la división y enfrentamiento de los españoles», aunque sus causas fueran más complejas. Por ello dijeron que «los estudios de la historia y de la sociedad tienen que ayudarnos a conocer la verdad entera acerca de los precedentes, las causas, los contenidos y las consecuencias de aquel enfrentamiento».

Con firme decisión rechazaron nuestros obispos los intentos de desfigurar aquellos hechos. Sólo la Verdad nos hace libres. Y en aras de esta verdad no dudaron en afirmar: «Aunque la Iglesia no pretende estar libre de todo error, quienes le reprochan el haberse alineado con una de las partes contendientes deben tener en cuenta la dureza de la persecución religiosa desatada en España desde 1931. Nada de esto, ni por una parte ni por otra, se debe repe-

tir. Que el perdón y la magnanimidad sean el clima de los nuevos tiempos. Recojamos todos la herencia de los que murieron por la fe, perdonando a quienes los mataban, y de cuantos ofrecieron sus vidas por un futuro de paz y justicia para todos los españoles.»

El 26 de noviembre de 1999 la Conferencia Episcopal Española hizo público el documento *La fidelidad de Dios dura siempre. Mirada de fe al siglo xx* en el que dijeron: «También España fue arrastrada a la guerra civil más destructiva de su historia. No queremos señalar culpas a nadie en esta trágica ruptura de la convivencia entre los españoles. Deseamos más bien pedir el perdón de Dios para todos los que estuvieron implicados en acciones que el Evangelio reprueba, estuvieran en uno u otro lado de los frentes trazados por la guerra. La sangre de tantos conciudadanos nuestros derramada como consecuencia de odios y venganzas, siempre injustificables, y en el caso de muchos hermanos y hermanas como ofrenda martirial de la fe, sigue clamando al Cielo para pedir la reconciliación y la paz.»

No fueron los obispos quienes dieron el concepto «cruzada» a la guerra de 1936-1939 y desde luego no lo usaron en la carta colectiva de 1937, en la que prescindieron de él y más bien lo juzgaron inadecuado. Está llena de sorpresas la historia de los enfrentamientos entre Iglesia y Falange en los años 1937-1941, algunos conocidos, como la censura a la pastoral del cardenal Gomá titulada *Lecciones de la guerra y deberes de la paz*, los conflictos con el cardenal Segura y otros mucho más desconocidos. Realmente no se puede generalizar y hablar de nacionalcatolicismo y de matrimonio espiritual entre el régimen y la Iglesia y tampoco se puede olvidar que ya en 1939 el cardenal primado señalaba como el primer deber de los vencedores perdonar. Quien especula con que la Iglesia española debe pedir perdón por su postura en la guerra no debería olvidar estos datos.

Falangistas y propagandistas

El plan necesita del concurso de la Iglesia, del Estado y de la sociedad. El Estado solo no podría realizarlo. La Iglesia sola, difícilmente, por falta de medios materiales. La sociedad no está preparada... El momento actual de España es propicio para esta coordinación de fuerzas y debemos aprovecharlo.

Cardenal ÁNGEL HERRERA ORIA, 1954

Teólogos y obispos no regatearon teorías para atribuir a Franco un carácter carismático como enviado de Dios para salvar a Es-

pañá del comunismo. Hasta en la misma liturgia de la Iglesia se dio este trato al Caudillo. Franco se convirtió en el salvador de España, de la civilización europea y de la misma obra de Dios en la tierra.

Muchos obispos promovieron la concordia y el diálogo y tuvieron una visión más integradora en una época caracterizada por las actitudes contrarias. Más allá del apoyo oficial y de las facilidades ofrecidas, estuvo en algunos de ellos la intención de colaborar en el nacimiento de una Iglesia más tolerante, más realmente implantada en el pueblo cristiano, más dialogante con la ciencia y la modernidad.

La Falange Española fue considerada la piedra angular del régimen porque aportó una doctrina económica y social, que tenía sentido nuevo y era capaz de atraer las masas; un aliento político eficaz, que movilizó desde 1936 a una parte del pueblo al lado del Ejército, y que durante casi dos decenios tuvo arraigo para encuadrarlo al servicio de una idea de reconstrucción nacional; equipos de hombres para la administración central, en el gobierno de las provincias y de los pueblos, en los mandos sindicales y económicos y en otros diversos servicios. A la Iglesia le inspiraron serios temores los extremismos de falangistas exaltados, instigados por los alemanes, que con sus técnicas y hombres de ciencia y de propaganda, querían implantar las ideas y procedimientos del nazismo, aunque en tono más moderado, para no chocar con la idiosincrasia española, pero avanzando después gradualmente.

A pesar de contar con gente preparada y organizada, los grupos centristas y de tendencia democristiana vivían en su mayoría de recuerdos y no tenían un programa activo que pudiera considerarse eficaz en la dialéctica política española. Sin embargo, los exponentes de la llamada «democracia cristiana» jugaron un importante papel en el conjunto de fuerzas históricamente presentes en la España del Movimiento y de hecho estuvieron presentes en el gobierno y en la Administración. Heredera de un experimento interesante, pero fracasado, que se realizó en la Segunda República, la «democracia cristiana» presentaba una «élite» de hombres preparados y capitalizaba sus excelentes relaciones con la Santa Sede, con determinados sectores de la jerarquía y de la Acción Católica Española (ACE) y, en menor grado, con dirigentes de movimientos semejantes en otros países. Era muy discutible la conveniencia de una organización política autónoma de los católicos, salvo en países de persecución formal por parte de otros grupos políticamente organizados, pero desde luego en España semejante organización no podía crear en aquellas circunstancias

más que confusión. Se vio como más positivo y conveniente que organizaciones cuyo fin no era propiamente político, como la ACE y la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACN de P.), fundada por el futuro cardenal Herrera, ofrecieran sus hombres al Estado, con tal de que dichas personas no pretendieran ni ser los únicos representantes del catolicismo español, ni aun los más autorizados; con tal de que tampoco pretendieran, de un modo dogmático, que sólo unas determinadas fórmulas o soluciones fueran aceptables y mucho menos el querer acreditarlas con el éxito que hubieran podido tener en países de circunstancias muy diversas. Sobre todo, habían de reconocer de una vez para siempre la necesidad de dotar a España de estructuras políticas más robustas de las que se requerían en otros países, o si se prefiere, más acordes con su tradición. Habían de reconocer también que el Estado es una institución secular con fines propios y que, dentro de los límites concordatarios, se habían de mover con plena libertad para su realización. Finalmente había de evitarse toda confusión, ya que la jerarquía eclesiástica, por una parte, y la nunciatura apostólica, por otra, disponían de canales propios de expresión, que podían y debían ser oficialmente ejercitados, sin que nadie, y mucho menos quien desempeñaba funciones públicas del Estado, pudiera arrogarse representación y aún menos la gestión de negocios ajenos. Esto supuesto, es de justicia reconocer que en este sector hubo una cantera de hombres públicos católicos, y que su sentido social estuvo muy en línea con los tiempos, aunque hubiera sido deseable un mayor vigor y precisión en las formulaciones.

Contra los propagandistas de Herrera y contra otros miembros de la ACE había antipatía desde algunos sectores oficiales, si bien desde el primer día se adhirieron con toda lealtad al nuevo Estado y gozaron, en general, de la confianza de Franco. Todavía en plena guerra fueron propagandistas católicos algunos altos cargos de diversos ministerios. En medio de la desarticulación general y radical de las fuerzas públicas y de los partidos de derechas, la ACN de P., aunque institución de orden religioso y de AC, fue una esperanza por la valía de sus miembros (cuatro de ellos habían sido ministros con Gil Robles durante la República), por su preparación, por su espíritu cristiano y por su adhesión incondicional a la Iglesia. Al mismo tiempo, por su patriotismo probado y lealtad a Franco fueron buenos cooperadores a la unión y concordia entre la Iglesia y el Estado. Esta acción fue decisiva en los primeros años, para impedir o limitar la influencia en el nuevo Estado, directamente o a través del improvisado y amorfo partido oficial, de grupos selectos organizados, hostiles a la Iglesia,

como eran la Institución Libre de Enseñanza y las instituciones socialistas que, aunque suprimidas legalmente, continuaban vivas y en plena actuación más o menos disimulada, e intentaban incorporar a los falangistas a sus filas.

Durante la contienda los propagandistas pasaron por momentos de gran dificultad; no sólo en la zona republicana —donde fueron perseguidos y muertos por sus ideas católicas— sino también en la zona nacional. En ésta la ACN de P. sufrió recelos y desconfianzas tanto por parte de la jerarquía de la Iglesia, como del resto de las fuerzas políticas. Los obispos censuraban su excesiva independencia al poner en marcha —durante los años treinta— la ACE; los segundos, el posibilismo político que había caracterizado a los propagandistas durante los años de la República y que les había llevado a aceptar este régimen político y a participar en él.

Una vez terminada la contienda, en el período que abarca desde el 1 de abril de 1939 hasta finales de 1945, los propagandistas desarrollaron un plan de acción que resultaría de gran eficacia para la solidez de la España católica. En este sentido procuraron:

— en primer lugar, la configuración católica del entero cuerpo social, y para ello fue un instrumento adecuado la nueva Acción Católica, que ellos mismos se encargaron de organizar y poner en marcha;

— en segundo lugar, se empeñaron en la formación de núcleos católicos intelectuales, que pudieran influir en los centros vitales de la nación; en este ambiente hay que situar su decidida voluntad de reconquista intelectual de la universidad española;

— por último, intentaron la incorporación a la España católica de los vencidos en la guerra civil y se dedicaron al apostolado con obreros y reclusos, colaborando activamente algunos propagandistas en el Patronato de Redención de Penas por el Trabajo.

El año 1945 fue particularmente significativo porque a finales del mismo se había producido ya un acontecimiento histórico de primera magnitud en la historia española imprescindible, sobre todo, para comprenderla en sus aspectos políticos, sociales y también religiosos. Se trató de la incorporación, desde un papel dirigente, a la clase política de importantes personalidades procedentes de las organizaciones católicas de apostolado seglar. Es cierto que quienes, antes y después de esta fecha, ocuparon los cargos más decisivos en el seno de la Administración estatal fueron católicos, pero en el período que se inició en aquella fecha —y que quizá se debiera considerar concluido a comienzos de la década de los sesenta— les correspondió a ellos jugar un papel de muy considerable y aun decisiva importancia.

Por supuesto, esta colaboración sólo se entiende desde un ambiente y una circunstancia que no pueden ser desdeñados por el historiador imparcial, porque en la Iglesia comenzó en esa fecha, finales de 1945, un cambio de mentalidad, que se manifestó en:

— la participación del católico Alberto Martín Artajo, al margen de su tarea como ministro de Asuntos Exteriores, en la transformación del régimen;

— la gestación del concordato de 1953;

— la aportación del también católico Joaquín Ruiz Jiménez, ministro de Educación Nacional, hasta su cese en 1956,

— y la batalla contra los proyectos totalitarios del ministro secretario general del movimiento, Arrese, durante el bienio 1956-1957.

La designación de Martín Artajo fue muy importante para las relaciones con la Iglesia y los partidos europeos de orientación democristiana, por su militancia católica. Franco se decidió a nombrarlo porque el cardenal Pla y Deniel le dijo al general que la Acción Católica formaba a sus hombres para la vida pública. Por otra parte, el régimen necesitaba en aquellos momentos un católico de talante democrático y próximo al futuro cardenal Herrera, símbolo de la colaboración del catolicismo social español con Franco, comprometido en remontar la imagen exterior de una España ligada a los derrotados de la guerra. Sus doce años al frente del Ministerio de Asuntos Exteriores fueron para el católico Martín Artajo los años de la consolidación del Régimen, a pesar de los momentos difíciles del aislamiento internacional, frente al que mantuvo la política de paciente espera que había hecho suya el propio Franco. Después vivió un período más satisfactorio con la firma del concordato, los acuerdos con los Estados Unidos y la entrada de España en la ONU, de la que había recibido, años antes, tan dura condena.

Estado confesional

La nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la Ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, apostólica y romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación.

Leyes fundamentales del Movimiento Nacional

Desde el final de la guerra:

— la enseñanza en su nivel primario y secundario quedó en buena parte en manos de la Iglesia;

— la universidad, únicamente estatal, difícilmente podía enseñar doctrinas contrarias a la Iglesia;

— una rígida censura política y religiosa vigilaba los escritos y el cine;

— capellanes en el ejército, sacerdotes en los hospitales, consultorios en los sindicatos únicos, obispos en las Cortes, dieron a la Iglesia una presencia determinante en los órganos de pensamiento, de trabajo y de legislación del país.

No en vano una de las leyes fundamentales del Estado, que era como una especie de Constitución, especificaba la confesionalidad del mismo.

Un análisis del contenido político-social de las relaciones entre la Iglesia y el Estado durante el régimen de Franco tiene que ser muy matizado, por la evolución que éstas experimentaron a lo largo del tiempo. En la actuación de la Iglesia entra de lleno la influencia de la Santa Sede, particularmente importante, a través de la nunciatura de Madrid y de las numerosas instancias que facilitaron primero los convenios de los años cuarenta y más tarde el concordato de 1953. Por otra parte, hay que tener también en cuenta la posición del Episcopado en cada momento, en sus diversos sectores de edad e ideología, y a través de sus órganos institucionales como la Conferencia de Metropolitanos, las Comisiones episcopales y desde 1966 la Conferencia Episcopal, así como la posición de lo que pudiéramos llamar el «clero intelectual», y sus diversos órganos de expresión, como las revistas *Ecclesia* o *Incunabile*, pasando por las órdenes religiosas, el alto clero de los cabildos catedralicios y de las curias diocesanas, los párrocos urbanos —en particular los de los suburbios—, los párrocos rurales, y la variada geografía física y espiritual de las órdenes y congregaciones religiosas, con gran variedad de matices y proyección diversa en sectores como la enseñanza, beneficencia, labor propiamente social y en sus relaciones con el extranjero, así como los movimientos o grupos seculares, de los cuales había que distinguir a la Acción Católica del resto.

Algunos historiadores tienden a simplificar lo que fueron las relaciones Iglesia-Estado durante aquellos años, cosa que no puede hacerse porque, en la medida en que lo permitieron las circunstancias, los obispos intervinieron en diversos momentos a pesar del clima general de armonía existente con las autoridades de un Estado con el que la Santa Sede mantenía relaciones cordiales. La supresión de la Asociación de Estudiantes Católicos, de los Sindicatos Agrarios y la censura de prensa, así como algunas leyes de Enseñanza y Asociacionismo, dieron ocasión a fricciones del cardenal Gomá y de algún otro obispo con Franco. Mu-

chas de las críticas llegaron a expresarse en la revista *Ecclesia*, que comenzó como boletín oficial de la Acción Católica Española y se transformó gradualmente en portavoz oficioso de los obispos españoles y de sus actitudes y opiniones ante los problemas políticos, culturales, sociales y económicos de la posguerra española y del mundo en guerra entre 1941 y 1945. La revista estuvo sometida a la censura civil hasta este último año y después a la del cardenal primado, si bien no con entera libertad de acción, como demostró la dimisión de su director, Jesús Iribarren, en 1954 por criticar la censura existente en España. Uno de los censores gubernamentales de dicha revista, en sus primeros años, fue Camilo José Cela.

El primer conflicto grave entre la Iglesia y el Estado surgió en plena guerra con la benemérita Asociación de Maestros Católicos, que existía desde hacía varios años y fue prácticamente la única que defendió durante la República los derechos de la Iglesia y la libertad de enseñanza contra el monopolio del Estado. Pero los nacionales le permitieron solamente que actuara a título de formación moral y religiosa de sus miembros y no como sindicato profesional y económico. Algo parecido les ocurrió a los médicos de la Asociación de San Cosme y San Damián, que podían intensificar su formación religiosa y sus conocimientos científicos con conferencias y reuniones, pero sin injerencias en la vida social, ya que ésta quedó reservada al Sindicato Médico único.

Otro conflicto vio enfrentado al régimen con la Asociación de Padres de Familia, institución que siempre había defendido a la Iglesia, sobre todo durante la República. Dicha asociación estaba plenamente de acuerdo con la Ley sobre la Enseñanza Secundaria, pero protestó contra el SEU, que quería incorporar a todos los estudiantes al sindicato único y contra el Frente de Juventudes.

La legislación favoreció la presencia de la Iglesia en el campo educativo como no lo había hecho desde comienzos del siglo XIX, aunque, en realidad, suponía una uniformidad y una aceptación de la enseñanza y tradición eclesiástica mayor de la corriente. De hecho, en el mismo ámbito católico las posturas no fueron coincidentes y reflejaron la dualidad siempre presente en el catolicismo contemporáneo español. Los criterios de la censura gubernativa sobre libros y revistas no fueron siempre exactos o por ignorancia, la mayoría de las veces, o por un mal entendido sentimiento del arte, o por desviaciones o intereses políticos, e incluso a veces por malicia de algún censor. Pero el Episcopado colaboró en esta tarea y cuando señaló o condenó libros considera-

dos dañinos para la fe y las costumbres el gobierno los retiró de la venta.

Figura emblemática de aquellos años, eclesiástico de gran solidez doctrinal, obispo valiente y activo, el cardenal Gomá intervino en la vida española durante la Segunda República, la guerra civil y los primeros años del nuevo Estado. Entregado totalmente al servicio de la Iglesia, desarrolló un magisterio episcopal denso y clarividente que iluminó en todo momento las realidades terrenas, denunciando los errores, abusos y desviaciones doctrinales del nuevo Estado, como había hecho anteriormente frente al laicismo y a la intolerancia del republicanismo anticlerical. Su adhesión a la causa nacional estuvo más que justificada por el fracaso de la segunda experiencia republicana, por la cruel persecución religiosa y por la falta total de libertad religiosa que durante tres años existió en la zona republicana. Pero Gomá tuvo también grandes reservas hacia el nuevo Estado cuando descubrió que se inspiraba en el nazi-fascismo, ideología totalitaria entonces imperante en Alemania e Italia, que intentaba subyugar a la Iglesia e impedir que su autorizada voz de denuncia y condena llegara hasta el pueblo. Las humillaciones que el cardenal primado sufrió al acabar la guerra documentan los primeros conflictos entre la Iglesia y algunos altos exponentes de la Falange, organización política en la que militaban muchos paganos y anticlericales, aunque había también entre sus miembros numerosos católicos practicantes y algunos obispos, como Leopoldo Eijo, de Madrid, que la apoyaron abiertamente.

Concordato de 1953

La religión católica apostólica romana sigue siendo la única de la nación española y gozará de los derechos y de las prerrogativas que le corresponden en conformidad con la ley divina y el derecho canónico.

Concordato de 1953, art. 1

Tras una lenta y compleja negociación, iniciada prácticamente al final de la guerra, se llegó en 1953 a la firma del concordato con la Santa Sede porque bajo el aspecto religioso, había que recomponer una España deshecha e instaurar un nuevo cauce de relaciones con la Iglesia. El anterior sistema religioso-político, establecido por el concordato de 1851, se había dado por caducado entre 1931 y 1941, sin que se hubiera hecho constancia formal de

su denuncia ni por parte de la Santa Sede, ni por parte de los diversos gobiernos españoles.

A la orfandad en que se encontraban las diócesis se puso fin mediante el convenio de 1941, en virtud del cual se fueron cubriendo ininterrumpidamente todas las sedes episcopales vacantes, y en él se definió, además, la posición que el Estado asumía ante la Iglesia: el reconocimiento de la religión católica como la única de la nación. No se hizo, es cierto, en forma directa sino indirectamente al sancionar la vigencia del concordato de 1851 en sus primeros cuatro artículos. El posterior concordato de 1953 nada substancial innovó; tan sólo restringió el sentido del reconocimiento, suprimiendo la antigua cláusula de «con exclusión de cualquier otro culto». Los dos principios fundamentales del concordato resultaron, por tanto, ya convenidos doce años antes de la firma del mismo. También, por el mismo convenio de 1941 quedó garantizada la enseñanza de la religión y la instrucción en conformidad con la doctrina católica, al quedar asumido el artículo 2 del concordato de 1851.

El principio informador fundamental del concordato fue la confesionalidad católica del Estado. Pudo firmarse gracias a la nueva imagen que ofrecía España, ya disipada o atenuada la cara fascistizada de la década anterior gracias a la actuación exterior del ministro Martín Artajo, y gracias también a la aminorada «inflación religiosa» de la vida oficial, como la definió el cardenal primado.

El concordato tuvo una serie de consecuencias jurídicas favorables al Estado y otras favorables a la Iglesia. De la confesionalidad católica del Estado se derivaron en favor de la Iglesia:

- la protección oficial de la religión y de la Iglesia católica;
- la garantía de su personalidad y derechos inherentes;
- la sanción de los días festivos religiosos;
- la inviolabilidad de los lugares sagrados;
- el reconocimiento de un estatuto del clero, que llevaba consigo la incompatibilidad de cargos civiles y del servicio militar;
- el privilegio del fuero;
- la protección del hábito religioso;
- el reconocimiento y dotación de sus centros formativos;
- el reconocimiento y prescripción de la forma canónica del matrimonio para los católicos y de la competencia de la autoridad eclesiástica sobre el mismo;
- la enseñanza de la religión y conformidad a ésta de toda la enseñanza en los centros docentes;
- la garantía de la asistencia religiosa y culto católico a las Fuerzas Armadas y en los establecimientos públicos y privados;

— se siguieron también la dotación del culto y clero y subvenciones, así como exenciones de impuestos y contribuciones.

Por su parte, el Estado pudo intervenir en la organización personal (nombramientos de obispos y ministros sagrados) y territorial de la Iglesia (coincidencia de los límites diocesanos con los provinciales —esto se intentó, pero no se consiguió plenamente— y erección e innovación de parroquias a efectos económicos); y recibió oraciones por la suprema magistratura de la nación, que se rezaban obligatoriamente en todas las misas, como se había hecho anteriormente con el rey.

Algunos interpretaron el concordato como una legitimación del Régimen por parte de la Iglesia. En contrapartida, se reconocía que el catolicismo y la Iglesia católica constituían el eje y la «piedra angular» del nuevo Estado que protegía y facilitaba la labor de la Iglesia.

La firma de este concordato no siguió a enfrentamientos mutuos, ni respondió a necesidades perentorias mutuas. En este sentido constituyó una novedad en la historia de los concordatos, aunque paradójicamente no supuso el comienzo de una nueva etapa sino el punto más alto de las buenas relaciones que comenzaron poco después a experimentar sus primeras dificultades, porque el final del pontificado de Pío XII en 1959 y el Segundo Concilio Vaticano (1962-1965) erosionaron el espíritu y la vigencia de hecho de este tipo de concordato. La Iglesia, que parecía haber conseguido todo lo que se proponía, comenzó a interceder y a exigir en favor de:

- las aspiraciones de las regiones,
- los obreros,
- los marginados, y
- los intelectuales.

Estos sectores no atendidos por el régimen político comenzaron a ser aceptados y defendidos por la Iglesia, único órgano con poder y presencia en la sociedad española fuera de las instituciones políticas.

El concilio abrió nuevos caminos

Una gracia extraordinaria de Dios, que abría nuevos caminos a la Iglesia.

Episcopado Español, 8 de diciembre de 1965

La situación cambió radicalmente a raíz del mayor acontecimiento eclesial del siglo XX: el Segundo Concilio Ecuménico Va-

ticano. La nueva forma de asumir las realidades temporales y de colocar a la Iglesia en el sitio que le corresponde, consagrada exclusivamente a su misión espiritual y desligada de cualquier vinculación con el poder político fue la gran tarea realizada en España por la jerarquía desde el final del concilio. Esto, que en otros países de tradición católica tenía menos interés, porque no existían grandes barreras políticas, en España fue una cuestión grave, porque predominaban tanto en el Episcopado como en amplios sectores del clero y del catolicismo militante los criterios de la posguerra. Era una grave cuestión porque la Iglesia estaba considerada como un poder efectivo y aunque hubo obispos, sacerdotes y seglares muy críticos respecto a determinados comportamientos políticos, había una actitud general por parte de la Institución eclesiástica favorable al Régimen. Sin embargo, la Conferencia Episcopal Española, erigida en 1966, se convirtió muy pronto en el motor del cambio.

Los obispos, reunidos en Roma, el último día del concilio (8 de diciembre de 1965) manifestaron su deseo de aplicar las enseñanzas conciliares hasta sus últimas consecuencias. Comenzó en aquel momento el lento, progresivo y espinoso despegue de la Iglesia del Estado, al menos en las formas hasta entonces tradicionales. La Iglesia quería distanciarse del régimen. Una nueva generación de obispos jóvenes, nombrados con habilidad por la Santa Sede para no despertar las sospechas políticas, estuvieron en la vanguardia de este movimiento renovador. Y con ellos, también un nutrido grupo de sacerdotes y seglares defendieron esta línea, cayendo a veces en excesos censurables.

Había pasado la hora de los partidos políticos «cristianos», como la de cuanto pudiera confundir la religión con una opción temporal concreta. Si algunos o muchos cristianos defendían un programa político había de ser sin monopolizar adjetivos que ya sólo podían mantenerse como respetuoso tributo al pasado.

Tras el concilio, el catolicismo español tuvo que plantearse una serie de problemas nuevos, como:

- el antagonismo entre el espíritu evangélico y las instituciones eclesiásticas;
- la llamada misión testimonial, en que tanto se insistió y que tanto se ensalzó;
- la tendencia a la desacralización de la Iglesia y del mundo cristiano, y
- la Iglesia en su tendencia minoritaria y ecumenista.

La celebración del Vaticano II coincidió con un cambio profundo en las estructuras sociales de España y con una lenta pero imparable transformación del talante del catolicismo español.

A lo largo de los años cincuenta la Iglesia había dado en España importantes pasos en su organización y en su intento de modernización, pero no estaba preparada para el concilio de 1962. Acudió a Roma con la mejor intención, pero sin la formación ni la conciencia clara de los posibles rumbos de la asamblea. El episcopado español, formado en buena parte por obispos ancianos, estaba insuficientemente informado de las corrientes pastorales y teológicas vigentes en otros países, que iban a caracterizar la marcha del concilio. Por ello, se sintió sorprendido y perplejo durante la primera sesión.

En España se vivió el Vaticano II de distintas formas, representadas por la situación de unos cuantos grupos significativos del catolicismo de aquellos momentos. Cuando el beato Juan XXIII convocó el concilio se produjo una especie de desorientación general de los españoles, que no esperaban tal acontecimiento, pero fue invocado para legitimar proyectos y actuaciones pastorales y usado también como arma arrojada con la que impugnar otras prácticas, a las que el apelativo de preconciliares descalificó como anticuadas e, incluso, pastoralmente aberrantes. Si esto ocurrió en todos los campos de la vida eclesial, tuvo particular vigencia en el apostolado seglar, debido a las especiales circunstancias que en España atravesaron las asociaciones laicales durante los años inmediatamente posteriores al concilio, tanto en sus relaciones mutuas como con los obispos. El Vaticano II fecundó semillas sembradas durante un puñado de años y su impacto sobre la Iglesia y la sociedad españolas fue tremendo al quedar afectada de lleno la «pastoral de autoridad» que debía ceder el lugar a una «pastoral de fraternidad». El concilio explicó los conceptos eclesiológicos de «sociedad perfecta» y de «sacramento de salvación», contrapuesto al primero; así como los de «Reino de Dios» y «evangelización» y su función práctica en la vida de la Iglesia, en especial en su relación con la sociedad civil. Mientras que el concepto de Iglesia del Vaticano I procedía de la realidad sociopolítica, el Vaticano II describe a la Iglesia con la imagen bíblica de «Pueblo de Dios».

«La Iglesia hizo un trabajo de suplencia que era necesario»

La Iglesia protegió también las libertades de reunión y de asociación de ciudadanos que estaban perseguidos por sus ideologías. A veces ideologías que la Iglesia no puede defender. Pero la Iglesia hizo un trabajo de

suplencia que era completamente necesario, y lo hizo a pesar de las dificultades y problemas que esto le acarrearó.

Cardenal JUBANY

La Iglesia tuvo que realizar un gran esfuerzo para enfrentarse con la opción de aceptar las enseñanzas de un concilio ecuménico, que para ella representaba un giro radical en casi todos sus planteamientos pastorales y en sus relaciones con la comunidad política. Y aceptó este reto con valentía y con humildad, con la confianza puesta en Dios y con el deseo de mantenerse fiel al Evangelio, al papa y al Vaticano II. Éste impulsó el lento proceso de transformación de la Iglesia con documentos tan novedosos para el Episcopado y los católicos españoles como la constitución *Gaudium et Spes* y el decreto sobre libertad religiosa. Su aplicación en España estuvo llena de aparentes paradojas, pues aunque el catolicismo español desempeñó un papel relativamente reducido en los trabajos conciliares, sin embargo, en ningún otro país el impacto conciliar fue mayor, debido en gran medida a un contexto que tenía unas características muy diferentes de las del resto del mundo. Para una parte de la sociedad española el concilio resultó como una especie de procedimiento para romper la ligazón con el pasado y de ello derivó una mala interpretación del mismo. Así como para la mayor parte de los países católicos el Vaticano II fue un punto de llegada, en el caso español fue un punto de partida. La máxima paradoja fue que, habiendo desempeñado un papel absolutamente esencial el Vaticano II para la configuración de la España actual, en realidad este hecho no es fácilmente admitido por la mayor parte de quienes tratan de emitir un diagnóstico sobre la presente situación española. En efecto, si se examinan algunas de las versiones acerca de los motivos que facilitaron en España la transición de un régimen personal a uno democrático, el lector puede quedar asombrado por la inexistencia de referencias suficientes al papel fundamental que la Iglesia desempeñó; papel que se intenta ocultar o minusvalorar.

La declaración conciliar sobre la libertad religiosa suscitó notable expectación en amplios sectores católicos y esto se explica tanto si se tiene en cuenta el estatuto jurídico español de las minorías no católicas, como el sistema de relaciones entre la Iglesia y el Estado, condicionado por el hecho histórico y sociológico de la unidad católica. Los no católicos esperaron con fundamento la revisión del ordenamiento jurídico que a ellos les afectaba en cuanto a su libertad civil y social en materia religiosa, llevada a cabo con sensatez «conciliar» y espíritu ecuménico. Los católi-

cos se interrogaron por el futuro de la confesionalidad del Estado español, proporcionada a las exigencias conciliares, así como por las consecuencias que podía tener para ellos el desarrollo del pluralismo religioso en un régimen de libertad religiosa civil y social. En esta línea, preocupaba sobre todo el futuro de la unidad católica, que tanto a nivel teológico como pastoral, no podía por menos de ser considerada como un «valor religioso» y humano de primera categoría. El hecho es que para los españoles la declaración conciliar sobre la libertad religiosa apareció repleta no sólo de implicaciones teológicas y canónicas —que afectaron a la Iglesia universal— sino también de implicaciones pastorales, jurídicas e incluso políticas, muy características del contexto español.

En el Consejo de Ministros del 6 de diciembre de 1963, cuando terminaba la segunda etapa conciliar, Franco mostró su preocupación por el cambio de actitud de la jerarquía católica respecto a la política estatal. El distanciamiento que ya se apreciaba entonces, se haría cada vez más patente, sobre todo en la etapa del posconcilio, que provocó dos actitudes extremas:

- el inmovilismo y nostalgia del pasado en unos, y
- el exagerado e incontrolado deseo de innovaciones en otros.

Los obispos, inspirados por Pablo VI, juzgaron que esta situación podía ser muy peligrosa para España, como de hecho lo fue, porque provocó enfrentamientos entre las diversas corrientes. La recién nacida Conferencia Episcopal Española trató de mantener un difícil equilibrio entre las dos tendencias —los progresistas impacientes y los integristas nostálgicos— durante el primer decenio de su existencia, que coincidió con el último del régimen, y recogió en sus documentos las preocupaciones y las tensiones eclesiales y sociales de estos años.

Aunque la actitud del Episcopado fue muy clara, pronto se vio que no era fácil introducir el espíritu conciliar entre los católicos y el clero, y sobre todo en los ambientes políticos, a pesar de que la mayoría de los gobernantes eran católicos practicantes. Los obispos precisaron las nuevas relaciones entre Iglesia y Estado, a la luz del concilio, en un documento muy polémico titulado *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio*, que demostró el contraste existente entre una Iglesia que comenzaba a renovarse en su espíritu y en sus estructuras y un régimen político agotado, porque era evidente que:

- los obispos miraban al futuro con ilusión y esperanza, mientras amplios sectores del catolicismo nacional permanecían anclados en el pasado;

— ni la doctrina conciliar, ni las grandes encíclicas sociales del beato Juan XXIII (*Mater et Magistra* y *Pacem in terris*) habían tenido en España la recepción que merecían;

— cuando terminó el concilio, el Estado no estaba en condiciones de seguir el ritmo de la Iglesia, como demostraron muy pronto algunos hechos intraeclesiales, que tuvieron repercusión política y social, como la crisis de la Acción Católica (1967);

— urgía adaptar la legislación española al decreto conciliar sobre la libertad religiosa;

— hubo frecuentes conflictos entre la Iglesia y el Estado a causa de la diversa interpretación que ambos dieron a la doctrina social cuando se publicó el comunicado de la Conferencia Episcopal sobre *La Iglesia y los pobres* (1970), uno de los textos más críticos del posconcilio español;

— la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes (1971), había agudizado las tensiones.

El gobierno comenzó a desconfiar de la jerarquía y a ver con malos ojos los documentos de la Conferencia Episcopal. Se llegó, por parte del gobierno, a dar interpretaciones del concilio incluso contra la propia jerarquía, a la que no se le dio reconocimiento jurídico como Conferencia Episcopal e incluso se llegó a ignorarla, aprovechándose de las voces episcopales aisladas que pudieron sonar a su favor. En una sociedad más intolerante que pluralista, la jerarquía adoptó una actitud muy discreta, intentando una renovación moderada que resultaba estridente en el contexto político y social inmovilista de los últimos años del Régimen.

La evolución de la sociedad española había seguido su curso a la vez que se enfrentaban la Iglesia y el Estado y se producían polémicas intraeclesiales. Los nuevos retos sociales exigían nuevas respuestas pastorales. El Episcopado entendió que no podía evangelizar a una sociedad que le fuera extraña, ni podía ofrecerle una reflexión serena de la situación de la Iglesia, del sacerdote y del laico sin saber cómo había vivido estos fuertes años de cambio y cuáles eran sus interrogantes, sus luces y sombras. De ahí, la frecuencia de documentos de la Conferencia Episcopal, sobre todo a partir de la Asamblea Conjunta de 1971, que analizaban la realidad como premisa fundamental para la reflexión pastoral. Este análisis de la realidad social y eclesial fue la base que originó una sana autocrítica eclesial que repercutió en la nueva actitud de la Iglesia ante la sociedad y el Estado. El talante conciliar, eminentemente pastoral, había favorecido ya esta actitud que los obispos sintetizaron en el primer documento emitido después del concilio.

En resumen, puede decirse que las relaciones entre el gobierno español y la Santa Sede se fueron haciendo especialmente difíciles en los años posteriores al Segundo Concilio Vaticano, coincidentes con el proceso de deterioro y paralelo endurecimiento del régimen, que no contaba ya con la Iglesia sumisa, agradecida y colaboradora de sus primeros años, y que se manifestó en los siguientes hechos:

- la infructuosa renegociación del concordato;
- la represión policial sobre personas e instituciones eclesiales;
- el incidente protagonizado por el obispo de Bilbao, Antonio Añoveros, y
- la mediación papal en las últimas y escandalosas sentencias de muerte.

Apogeo de la Acción Católica

Juventudes católicas de España, galardón del Ibérico solar
que lleváis en el fondo del alma el calor del más cierto

[ideal.

Juventud primavera de la vida, español que es un título

[inmortal,

si la fe del creyente te anima del laurel la victoria alcanzarás.
Llevar almas de joven a Cristo, inyectar en los pechos la fe,
ser apóstol o mártir acaso, mis banderas me enseñan a ser.

Himno de los Jóvenes de Acción Católica

A partir de 1946 había comenzado la entrada real de la Iglesia en el mundo obrero a través de los movimientos apostólicos mediante el llamado «compromiso temporal» de los militantes, que llegó a ser como «levadura en la masa». Y aunque esto nunca gustó a las autoridades civiles, en un par de años la JOC fue acogida con entusiasmo en los seminarios con unas consecuencias que se manifestaron a lo largo del decenio siguiente. Durante los años cincuenta y sesenta un grupo de militantes y dirigentes jocistas muy comprometidos recorrieron España para impulsar este movimiento de AC, que se convirtió en modelo para las restantes especializaciones: JARC, JEC, JIC, extendidas muy pronto por muchas diócesis. Centenares de sacerdotes y seglares descubrieron su vocación propia al servicio de la Iglesia mediante este movimiento. Fueron años de mucho trabajo y de mucha ilusión: más de dos mil jocistas españoles acudieron al Congreso Mundial de Roma, en 1957, y diez mil al celebrado en Madrid en 1960.

El año 1948 fue particularmente significativo por registrarse en él dos acontecimientos:

- la gran peregrinación nacional a Santiago de Compostela de la Juventud de AC, y
- la fundación de la Hermandad Obrera de la Acción Católica (HOAC).

El primer acontecimiento cerraba triunfalmente la época religiosa de la reconstrucción posbélica, mientras que el segundo abría una nueva etapa centrada fundamentalmente en la evangelización. Los obreros, primero los adultos y luego los jóvenes, iniciaron el paso de la Acción Católica general a la especializada, o, dicho de otro modo, fueron los primeros en pasar de la parroquia a los «ambientes». Ciertamente el cambio operado progresivamente durante los veinte años sucesivos fue radical y profundo. A las especializaciones obrera y universitaria fueron sumándose otras como la patronal, la rural y la de medios independientes, todas ellas con sección masculina y femenina, de adultos y de jóvenes. Las cuatro ramas clásicas de la asociación subsistieron como ámbito coordinador de los distintos «movimientos» que fueron los que, en la plenitud de los años cincuenta, consolidaron definitivamente la estructura y la línea de la ACE.

Fue precisamente el cardenal Pla y Deniel quien, al contemplar la ausencia de los obreros dentro de la ACE, promovió la creación, dentro de la misma, de la sección especializada obrera, de la cual fue su alma desde el principio el ingeniero técnico catalán Guillermo Roviroza, militante muy activo de AC en el barrio madrileño de Vallecas. Este movimiento especializado de Acción Católica tuvo gran protagonismo sociorreligioso durante algunas décadas, aunque la evolución de la HOAC, atendiendo a sus orígenes jerárquicos y su posterior desarrollo, estuvo salpicada casi siempre de tensiones con la jerarquía, porque el elemento principal de la historia del enfrentamiento de este movimiento con los obispos responde a que la jerarquía lo creó para contar con un instrumento apostólico que no tenía en el mundo obrero, y estaba mediatizada por las circunstancias históricas. La Iglesia tuvo olfato y en este posible recambio tuvo mucho que ver Pla y Deniel. En la entrevista que mantuvo con Pío XII, el cardenal le planteó esta cuestión y el papa le recordó que la Iglesia en España nunca se había acercado suficientemente al pueblo. Cuando en 1951 cambiaron las condiciones sobre la situación de España, para muchos sectores de la Iglesia, la HOAC —que con el periódico *¡Tú!* era una voz molesta para el régimen desde el mundo obrero—, empezó a estorbar y a no doblegarse precisamente por

su fidelidad a la misión que le había encomendado la propia Iglesia. Chocaron entonces dos modelos:

— uno que floreció de manera más abierta a la realidad del mundo obrero y luego fue respaldado por el Segundo Concilio Vaticano,

— frente a otro del catolicismo condicionado por la realidad socio-política de España.

La HOAC fue una expresión original en el panorama de la propia Iglesia española y cercana a los problemas del mundo obrero; fue un hecho insólito que se distanció completamente de cualquier fórmula del catolicismo social en España. Pero también cometió muchos errores; unas veces fruto de las circunstancias y otras debido a la falta de formación, porque también en ella se enfrentaron muchas de las ideologías del mundo obrero e, igualmente, se vivió en ocasiones una fe ideologizada, no en la intencionalidad, sino tal y como aparecía en los hechos concretos. Hubo unos errores por circunstancias externas y otras internas, por la propia evolución del movimiento, como la crisis del año 1969, que no se puede achacar solamente a los problemas de Acción Católica, sino a tensiones en el seno de la organización por un afán de clarificación, por el cambio generacional o por mantener actitudes diferentes en cuanto a la formación. No fueron tampoco pequeñas las dificultades que el desarrollo de la HOAC tuvo por parte del gobierno, que receló mucho de ella, y por parte de algunos dirigentes de los sindicatos oficiales que sintieron hostilidad hacia la misma.

La Acción Católica especializada tuvo como rasgo diferencial su preocupación por evangelizar los ambientes descristianizados: obreros, intelectuales, masas anónimas del suburbio. Utilizó como medios de formación la reunión de equipo con la revisión de vida y la trilogía jocista, aceptada por todos los movimientos: ver-juzgar-actuar. En la España posterior a 1950 estos movimientos se mostraron claramente disconformes con las estructuras del régimen, por crearlas en discrepancia con el derecho natural y la doctrina pontificia, aunque se autodefinían como católicas. Este dictamen moral y negativo sobre la situación política constituyó quizá el principal factor de distanciamiento entre la AC especializada y el Episcopado, al que se acusó de temporalismo, siendo aquella acusada, a su vez, por los obispos y por el gobierno de un temporalismo de polo opuesto. En tales circunstancias desconcertaba particularmente que, mientras se aceptaba o no se condenaba el temporalismo potentísimo de algunas asociaciones y movimientos católicos, se discutía y condenaba el mucho más reducido de la HOAC o de la JOC.

La Acción Católica de Ambientes distanció a los militantes de las parroquias, pero a ello contribuyó también en gran proporción el movimiento de los Cursillos de Cristiandad, muy benemérito en otros aspectos, pero que desarticuló los Centros Parroquiales para constituir grupos un tanto cerrados, que muy difícilmente desembocaron en las filas de la Acción Católica. Por otra parte, las parroquias adolecían de un inmovilismo que asfixiaba a estos militantes del ambiente. En ocasiones se sentían más a su gusto entre los alejados que en los círculos de la piedad tradicional. También es verdad que disminuyó, al menos visiblemente, la cantidad de asociados de la ACE, sobre todo al concluir el concilio. A esto respondían los dirigentes diciendo que, al ser más rigurosas las exigencias impuestas al militante, era lógico que la cantidad cediera a la calidad. Por otra parte, los militantes de los movimientos especializados rehuían sistemáticamente las grandes manifestaciones públicas a las que tildaban, con cierta exageración, de puramente triunfalistas. Muchos pensaron que dichos movimientos constituían una interesante reserva para el futuro del catolicismo español, aunque los hechos posteriores y la situación actual han demostrado lo contrario. En realidad, los laicos españoles siguieron el Vaticano II con emocionada esperanza y con gran euforia, a veces exaltada e infantil, pero, en general, no compartieron las actitudes del Episcopado español durante las sesiones conciliares y después de ellas.

Crisis de apostolado seglar

Es uno de los acontecimientos de nuestra historia reciente que gravita todavía sobre la sensibilidad de dirigentes y consiliarios de aquellos años y sobre muchos de los actuales dirigentes y militantes adultos.

Conferencia Episcopal Española, 1972

Coincidiendo con las campañas periodísticas en torno al concilio, la ACE, desde sus organismos nacionales y desde sus publicaciones periódicas, comenzó a inquietar a casi todos los obispos, a muchísimos sacerdotes y a muchos seglares, militantes y no militantes de la ACE. Las razones de esta general inquietud fueron:

- el temporalismo,
- la politización,
- el abandono de las comunidades eclesiales (diócesis y parroquias), y

- la resistencia a la jerarquía,
- juntamente con una campaña de descrédito de la misma.

Como consecuencia de ello, numerosos socios dejaron de pertenecer en toda España a la ACE, hasta el extremo de que en el verano de 1966 la AC había desaparecido en muchas parroquias y eran muchos los párrocos que mantenían una actitud recelosa y se negaban a aceptar la ACE por temor a introducir la división entre sus propios feligreses. Se le acusaba de que, con pretexto de acercamiento al mundo y a las estructuras temporales para darles sentido sobrenatural y cristiano, se descuidaba la formación espiritual de los socios, y no hacía de los elementos sobrenaturales la estima que les correspondía. Parecía confundir el apostolado propio con la actividad civil que podía desarrollar un seglar con su propia responsabilidad a la luz del Evangelio.

La ACE era un problema muy serio ya que estaba desligada de la Jerarquía y había estado abandonada de hecho por parte de los obispos. La verdadera autoridad en la AC eran los consiliarios, a veces desbordados por los presidentes, que les imponían sus criterios y decisiones. Eran muy frecuentes las tensiones entre los consiliarios y los obispos. En algunos movimientos de Acción Católica se descubrieron algunas actuaciones al margen de la ley civil porque existía un afán excesivamente temporalista que dominaba a grupos de sacerdotes y religiosos y muchos de los que pertenecían a los movimientos especializados de la AC que exigían una postura declarada en la Jerarquía en el campo de lo temporal —según la tendencia que ellos propugnaban— y censuraban fácilmente a los obispos porque no accedían a ello. Aunque las Organizaciones Católicas Obreras eran una minoría insignificante dentro del país, no faltaban en ellas hombres buenos, bien formados y piadosos, pero casi todos ellos adolecían de un triple vicio: eran muy clasistas, bastante politizados y muy poco jerárquicos.

Estas discrepancias, junto con las de carácter político, estuvieron en la raíz de la crisis que se desencadenó a partir de 1966 en los movimientos de apostolado seglar:

- por una parte, los obispos, justamente preocupados por las tensiones de todos y la desobediencia de algunos, acentuaron la exigencia del jerarquismo como elemento imprescindible de la AC;

- por otra, los asociados de los movimientos y los sacerdotes consiliarios insistieron en que el laicado había adquirido en el concilio un nuevo relieve y una mayor autonomía, y pidieron a la autoridad episcopal un estilo conciliar en el ejercicio de su gobierno pastoral.

En 1966 la Comisión Permanente del Episcopado adoptó tres decisiones de enorme repercusión en España y fuera de ella:

- desautorizar las conclusiones de la asamblea nacional de la AC celebrada ese mismo año;

- prohibir las reuniones nacionales de verano de los diferentes movimientos (medida atenuada posteriormente por el Pleno de la Conferencia);

- sustituir simultáneamente a los cinco sacerdotes que ocupaban las consiliarías nacionales de más relieve;

- suspender temporalmente todas las reuniones nacionales de los diversos movimientos que estaban anunciadas para el verano de 1966.

Desde entonces, las sucesivas medidas de control, unidas a la atmósfera de desconcierto y de crisis, crearon un verdadero colapso en la vida de la organización, porque fueron destituidos siete consiliarios nacionales. La posterior intervención de la Conferencia Episcopal abrió una puerta a la esperanza en el punto más álgido de la crisis, porque opinaban algunos obispos que, en tales circunstancias, había que considerar simplista y desenfocada la tesis de una rebeldía general, que se conjuraría volviendo al pasado, pues los últimos años habían cambiado la contextura interna del país por:

- los movimientos migratorios y turísticos,
- el desarrollo económico,
- el pluralismo ideológico y político,
- la doctrina y el espíritu conciliar.

A una AC llena de méritos, que reclutaba sus socios entre personas piadosas, actuaba fundamentalmente en torno al templo parroquial y aceptaba entusiasmada el régimen de Franco, había sucedido otra más preocupada por los problemas de los ambientes laborales, profesionales y culturales, y con actitudes críticas frente al régimen. Aquella AC tuvo sus méritos y sus riesgos y la nueva tenía los suyos, pero el proceso era irreversible por ser el resultado de una metamorfosis profunda de la sociedad y del catolicismo español. Ciertamente la sociedad española de los años sesenta era más problemática y arriesgada que la anterior.

En 1972, la decimoséptima Asamblea Plenaria del Episcopado publicó un documento con el título *Orientaciones pastorales del Episcopado español sobre el apostolado seglar* en el cual se afirmaba en relación inmediata con la situación del apostolado seglar en España que era necesario situar las consecuencias negativas derivadas de la crisis de la Acción Católica de los años 1966-1968, porque: «Es uno de los acontecimientos de nuestra historia reciente que gravita todavía sobre la sensibilidad de diri-

gentes y consiliarios de aquellos años y sobre muchos de los actuales dirigentes y militantes adultos. No tanto en las generaciones más jóvenes. Alguna relación con los problemas de fondo de aquella crisis tienen las dificultades con que tropezó la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes en 1971. En uno y otro caso estaba en juego la conciencia que la Iglesia tiene hoy de su misión en el mundo actual. Han sido dos manifestaciones de la problemática general que ha presentado, y presenta aún, en España la asimilación plena del Segundo Concilio Vaticano.»

La Iglesia perdió una gran ocasión para formar un laicado comprometido de cara a la futura situación política del país, hecho que se pudo constatar desde los comienzos de la democracia. No disponiendo de medios de comunicación específicamente confesionales ni de católicos comprometidos como tales en la tareas sociopolíticas, la Iglesia asiste desde 1975 a un proceso intenso de secularización de la sociedad española, sin conseguir encontrar la solución a los graves problemas del laicado católico y de su organización. Esta situación se agrava si se tiene en cuenta la confusión generada por el nacimiento de grupos, movimientos, asociaciones y entidades excesivamente críticas para con la Iglesia y su jerarquía.

«El arte de la colegialidad»

España vive un momento singularmente importante. Está empeñada en un ambicioso plan de desarrollo económico-social, del que es parte un plan de extensión cultural. La plena institucionalización de la vida política es, por otra parte, una preocupación general de la nación.

Obispos españoles, 8 de diciembre de 1965

El anuncio de un concilio ecuménico hecho por el beato Juan XXIII sorprendió al mundo católico y en España, como en muchas otras partes, fue recibido con sorpresa y esperanza porque debía tener una finalidad eminentemente pastoral: hacer que la Iglesia pasara de la época postridentina y, en cierto modo, de la plurisecular etapa constantiniana, a una fase nueva de testimonio y anuncio. Inaugurado el 12 de octubre de 1962, el concilio contó aquel día con la presencia de 86 obispos españoles; prácticamente todo el Episcopado con la sola excepción de cinco prelados muy ancianos y enfermos. La mitad de ellos habían nacido en el siglo XIX y la otra mitad en las dos primeras décadas del XX,

lo cual demuestra la diferencia de formación entre las dos generaciones extremas con medio siglo de diferencia en la edad: el más anciano era el casi nonagenario Pla y Deniel y el más joven era Díaz Merchán, que aún no había cumplido los cuarenta años. Las intervenciones de los obispos españoles en el aula conciliar fueron muy numerosas, pero a la cantidad no correspondió la calidad, ya que no aportaron nada importante. La mayoría de ellos se limitó a repetir conceptos teológicos estudiados en los seminarios, muy lejanos de la *Nouvelle Theologie*, que muy pronto marcaría la pauta conciliar, y algunos de ellos fueron críticos hacia las corrientes más abiertas del pensamiento teológico contemporáneo. Para los obispos fue muy importante la primera sesión conciliar por el gran impacto que les produjo el trato personal con obispos de otros países y la amplia problemática que el concilio afrontaba. La libertad religiosa, tema querido expresamente por Pablo VI y llevado por él con maestría hasta el final, fue el que más preocupó a los obispos españoles y creó desconcierto entre los católicos más tradicionales, porque unos y otros temían por la unidad católica de España.

Pablo VI desarrolló su vigilancia sobre el concilio, garantizó la libertad conciliar y consiguió que se practicara un cierto «arte de la colegialidad». El primer fruto del concilio fue esta conciencia de colegialidad y la consiguiente creación de la Conferencia Episcopal Española en 1966, que comenzó a ser muy activa desde el principio. Fue quizá una de las más dinámicas de Europa, por el número de asambleas plenarias celebradas y por los problemas de todo tipo a los que tuvo que enfrentarse en pocos años. El cambio de línea predominante en el Episcopado fue un hecho notorio desde el comienzo de los años setenta. Existió una gran unidad entre los obispos, sobre todo en los temas propiamente religiosos y en las relaciones con la Santa Sede. Esa unidad se forjó no sin sacrificio, en torno a cuestiones que aparecían más claras, como eran las normas conciliares y la necesidad de situar a la Iglesia en una zona más templada, distante de los cambios políticos. Pero esa independencia, lograda en parte, se volvió después contra los mismos obispos a quienes se les reprochó que no estaban suficientemente comprometidos con los problemas reales del pueblo y no orientaban claramente a los fieles sobre las decisiones históricas que ellos tenían que decidir frente a modelos de sociedad como la neocapitalista o la colectivista.

La acusación fue infundada porque la Conferencia Episcopal no se acercó oficialmente a ningún partido político. Incluso tuvo especial cuidado de que ninguno de sus hombres más representativos estableciera contactos personales con los líderes políticos.

Todo quedó en el debate de las ideas, sin intentar un acercamiento a los hombres. Entre los obispos y los políticos no se logró ninguna matización o esclarecimiento sobre cuáles eran propiamente los puntos que les dividían. Esta situación, en un país tan marcado por el anticlericalismo y los enfrentamientos históricos, hizo aparecer enfrentados a obispos y políticos en una especie de lucha maniquea. A los documentos colectivos se les achacaba la evasión a las generalidades abstractas, poco útiles para las opciones concretas y los intereses pastorales que surgían desde la «base». Se decía que los obispos no trabajaban por los intereses del pueblo, sino por los oficiales de la organización eclesial, como si llegara a convertirse en fin de sí misma.

Los temas que con mayor frecuencia llamaron la atención de la CEE durante su primer decenio de existencia fueron los referentes a las relaciones Iglesia-Estado, debido a las dificultades existentes para la aplicación del concilio en una España que vivía el ocaso del régimen. Otras veces, fueron la situación concreta del país en el orden económico y político, o cuestiones sociales analizadas desde la óptica de la Doctrina Social de la Iglesia. El carácter de los documentos vivió muchas veces de tipo puntual, respondiendo a necesidades provocadas por el devenir histórico concreto de una sociedad que fue, junto al cambio religioso que supuso el posconcilio, toda una evolución sociopolítica que trajo no sólo el cambio político sino una revolución sociocultural.

La Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes

La Conferencia Episcopal Española reafirma su decisión de llevar a la práctica en el plano nacional las conclusiones de la Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes, hecho positivo y dinámico de la vida de la Iglesia en España. El Episcopado quiere hacer patente ante la comunidad católica española la seguridad y el gozo que le ha producido en estas circunstancias la ratificada confianza de S.S. Pablo VI. En firmísima comunión con él, los obispos españoles están decididos a proseguir sin titubeos la renovación conciliar de la Iglesia en nuestro país.

Conferencia Episcopal Española,
11 de marzo de 1972

La inquieta situación de los sacerdotes en los primeros años del posconcilio llegó a preocupar tanto a los obispos que, apenas constituido el Secretariado Nacional del Clero y en colaboración

con la Oficina de Sociología Religiosa del Episcopado, se comenzó a preparar una encuesta sobre el estado del clero, que encontró una cierta oposición en los sectores conservadores más radicalizados, que eran minoritarios. Por el contrario, fue bien aceptada por la mayoría: cerca de 20 000 sacerdotes, sobre un total de 26 000, la realizaron. Ésta puso de manifiesto:

- una marcada desconfianza del clero respecto a los obispos;
- la ausencia de diálogo entre obispos y sacerdotes;
- la impresión de que los obispos no conocían a los sacerdotes, sus problemas, su modo de pensar y actuar, y
- la sensación de que entre el obispo y el clero se interponían intermediarios innecesarios.

Por otra parte, los resultados de la encuesta dejaban ver claro la existencia de dos posturas extremas, más o menos radicalizadas, aunque la mayoría del clero, aun padeciendo problemas de todo tipo, se mantenía en una posición positivamente razonable. Analizados los problemas de más consideración, se llegó a la conclusión de que éstos podían agruparse en cuatro categorías:

- los de índole teológica: indeterminación del estatuto y de la misión del sacerdote en la Iglesia y en el mundo;
- los que tenían su origen en un deficiente funcionamiento o en una inadecuada organización de las diócesis;
- los que estaban radicados en la persona misma del sacerdote (desajustes personales, deficiencias de la vida espiritual, desorientación general, desánimos, etc.);
- los debidos a hechos y circunstancias de carácter social, ajenos a la Iglesia y en los que difícilmente puede ella intervenir para modificarlos.

Con la aprobación de Pablo VI fue celebrada una Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes (13-18 septiembre de 1971), considerada como un observatorio privilegiado para reflexionar sobre el posconcilio en España, porque arrancó de la constatación conciliar inspirada en la solidaridad con el género humano y su historia y en la necesidad de escrutar los signos de los tiempos. En España la crisis era más fuerte porque se asistía a un tránsito vertiginoso de generaciones y se vivía lo religioso en una situación peculiar: un solo catolicismo pero cien maneras de entenderlo y vivirlo.

Esta asamblea, sin duda alguna el acontecimiento eclesial más decisivo del posconcilio español, desencadenó una fuerte batalla entre:

- sus detractores, amparados por el gobierno y promovidos por la Hermandad Sacerdotal y otras asociaciones integristas, y

— sus acérrimos defensores, encabezados por el cardenal Tarancón y los organizadores de la misma.

No se ahorró ninguna intriga y se llegó a la calumnia pública. El argumento que se comenzó a difundir desde ese momento y que creció en los años sucesivos, manejado hábilmente por el gobierno, fue el de «desviación doctrinal» de la Conferencia Episcopal e incluso desobediencia a la Santa Sede. La Secretaría de Estado declaró que las consideraciones y las conclusiones del mencionado documento no tenían carácter normativo ni habían recibido la aprobación del papa, «a quien por lo demás no habían sido sometidas».

La Asamblea Conjunta produjo un tremendo impacto positivo en la vida religiosa del país:

— multiplicación en las jóvenes generaciones apostólicas de la esperanza de que la mentalidad del concilio podía encarnarse en nuestro país;

— crecimiento de la confianza del clero joven en su jerarquía y de la confianza de ésta en sus sacerdotes;

— posibilidad de diálogo superando los malentendidos de los años 1966-1970, que habían sido sólo eso, malentendidos;

— consiguientemente la práctica desaparición de la «contestación» de tipo radical-progresista y la manifestación clara por parte de la Iglesia de unos sinceros deseos de independencia ante todo grupo de poder civil o humano;

— la elaboración de un programa concreto y realizable de renovación pastoral y apostólica.

Como factor positivo hay que señalar también que la asamblea permitió que el pueblo viera con claridad que la Iglesia estaba:

— buscando con valentía —e incluso con un cierto riesgo— una real independencia, y

— borrando en gran parte la idea, tan difundida entre los españoles, de que la Iglesia estaba sometida al Estado y a su servicio.

La fama de la Iglesia como freno al desarrollo social fue desapareciendo; incluso los que eran anticatólicos porque eran anti-franquistas comenzaron a revisar sus ideas, percibiendo que se trataba de dos fenómenos independientes. Pero los resultados negativos de la Asamblea Conjunta fueron la multiplicación de las tensiones en el seno de la Iglesia:

— los diferentes enfoques pastorales que existían entre los obispos se hicieron visibles y aparentemente agresivos;

— estas tensiones fueron más evidentes entre sectores del clero.

Nació entonces una «contestación conservadora», que existía ya en parte, pero que se hizo especialmente agresiva y claramente antijerárquica en los primeros meses tras la Asamblea Conjunta.

Buena parte del pueblo fiel y sencillo quedó desconcertado, pues al juzgar a través de las caricaturas ofrecidas por cierta prensa, no podía entender las nuevas posiciones adoptadas por su clero y jerarquía. Algunos grupos progresistas, entonces relativamente tranquilos, exigieron una aceleración indebida a los obispos, a quienes no les resultó fácil acertar con el ritmo que mantuviera a todo el rebaño unido y caminante.

Clero pre y posconciliar

Enviamos a todos los sacerdotes españoles una palabra de estímulo, de aliento, de cordial felicitación, expresando el deseo de que tengan siempre nítida ante sus ojos la visión de sus primordiales deberes, actuando en estrecha unión con sus obispos.

PABLO VI

La guerra civil dejó los seminarios vacíos y a menudo destruidos. Por otra parte, el asesinato de sacerdotes dejó muchas diócesis sin clero, causando un grave problema pastoral que se intentó solucionar fomentando las vocaciones y multiplicando los seminarios. El ambiente cultural y el trauma sufrido influyeron necesariamente en la disciplina y en la formación de los seminarios. La penuria y la rigidez caracterizaron los años cuarenta y cincuenta, que fueron los del máximo esplendor de nuestros seminarios, caracterizados por:

- el florecimiento de las vocaciones,
- la piedad,
- la disciplina,
- el estudio, y
- el celo pastoral.

Después de la profunda crisis provocada por la guerra civil y de la reorganización posbélica, los seminarios diocesanos ofrecían un aspecto general bueno, debido al interés demostrado por los obispos hacia estos centros, repletos todos ellos de vocaciones sacerdotales. Comenzando por las estructuras materiales, hay que decir que la mayoría de los seminarios habían mejorado sensiblemente con respecto a veinte años antes. Habían desaparecido muchos de los antiguos edificios incómodos, insuficientes e inadecuados, a la vez que se construían nuevos y grandiosos seminarios, o se adaptaban los antiguos a las exigencias pedagógicas, higiénicas y disciplinares de los tiempos.

Muchos seminarios que tenían numerosos candidatos podían permitirse una adecuada selección de los mismos escogiendo los

mejores. No existían desviaciones doctrinales ni disciplinares, sino sólo inquietudes juveniles por el deseo de adaptarse a las nuevas orientaciones sociales y por conocer cuestiones prácticas que quizá les preocupaban más que el rigor científico de los estudios eclesiásticos. Por doquier se sentía la necesidad de una mayor libertad disciplinar. Los equipos de superiores y formadores eran en general buenos, lo mismo que los directores espirituales. El profesorado era por lo general competente y el nivel científico había crecido sensiblemente con respecto al período inmediato a la posguerra.

Un aspecto altamente positivo del espíritu que animaba al clero diocesano español fue su proyección misionera, que amplió y enriqueció iniciativas anteriores de gran envergadura como la protagonizada por el Instituto Nacional de Misiones Extranjeras, de Burgos. Desde los primeros años de la posguerra, la renovación de la Iglesia española tuvo repercusión en la América española. Sacerdotes, religiosos y laicos tomaron el camino de América para dedicar su vida a la evangelización de aquellos países. En 1948 se creó la Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana (OCSHA), que fue eminentemente diocesana, ya que eran los obispos de cada diócesis los que se preocupaban por enviar a sus sacerdotes a las diócesis hispanoamericanas.

Después de la terminación del Vaticano II comenzaron a percibirse en algunas diócesis síntomas de rebeldía manifiesta o larvada, aunque no en todas ni en general en España. Aunque es cierto que en algunos lugares aparecían brotes de males o peligros que habría que extirpar, también es cierto que como contrapeso de estos hechos apareció un vivo afán de autenticidad y de aprovechar las posibilidades apostólicas del momento. Se insistía sobre una mística de la pobreza de la Iglesia que, bien encauzada, podía ser una fuente fecunda de renovación. Existía un mayor acercamiento al pueblo y a sus problemas por parte del clero; una promoción de los seglares cada día más responsable y activa; una preparación de los futuros sacerdotes más esmerada. En momentos tan difíciles para la Iglesia, eran muy numerosas las personas dispuestas a sacrificarse por el reino de Cristo.

Los episodios negativos eran muy aislados y no empañaban la imagen del conjunto, ya que no se apreciaba fluctuación alguna en la práctica religiosa; los sacerdotes sentían con la Iglesia y en general eran sumisos a la autoridad eclesiástica. Es cierto que se advertía un cierto movimiento, una desorientación o falta de equilibrio y el anhelo de que se determinara bien el rumbo que se debería seguir. Pero esto era muy explicable habida cuenta de las continuas novedades procedentes de Roma, agravadas por la

compleja situación sociopolítica española y por una información abundante pero muchas veces imprecisa, incompleta y poco discreta. Es decir, que las aguas, aunque estaban quietas, comenzaban a moverse, si bien muchos obispos confiaban en que pronto se remansarían, cuando pasara el «vendaval renovador» del concilio. El clero joven que salió de los seminarios después de la guerra se distinguió por:

- el espíritu de oración y la práctica de los retiros y ejercicios espirituales, por su celo apostólico,
- su aproximación constante al pueblo más necesitado,
- la formación social,
- la fidelidad en la liturgia a las normas conciliares, y por
- la predicación.

Y, en términos generales, era espléndido, obediente y disciplinado, sumiso a los obispos, que ofrecían grandes esperanzas para el trabajo apostólico, pero habían comenzado ya los síntomas de la gran crisis que se avecinaba, no sólo con la sangría de las secularizaciones, sino también con actitudes nuevas que preocupaban a los fieles. A los pocos años de clausurado el Vaticano II era muy frecuente en muchos cristianos, practicantes y no practicantes, una pregunta que llegó a convertirse en una especie de «cantinela»: «¿qué ocurre con los curas?», o «¿qué les pasa a los curas?». Esta pregunta se formulaba con diferentes inflexiones, en función de la raíz emocional o ideológica desde la que surgía:

— bien fuese una crítica agresiva contra unos sacerdotes que, en su hablar, en su hacer y en su aparecer, rompían los moldes tradicionales a los que se pensaba que los curas debían conformarse;

— bien fuese la expresión de un profundo y sincero desconcierto ante palabras y comportamientos que no comprendían, porque ni siquiera habían leído el concilio, o sólo habían leído del mismo los titulares que le habían dedicado los periódicos;

— bien fuese la manifestación, llena además de ironía, de una profunda duda sobre la sinceridad de lo que para no pocos sacerdotes constituía un esfuerzo dramático para acercar sus vidas, todo su ser, su saber y su pensar, a una total fidelidad al Evangelio y al concilio;

— bien fuese la dura y rigorista salida a la luz de una desilusión causada por un clero considerado como «un inútil rebaño de pobres hombres», incapaces de asumir la doctrina conciliar y de adaptarse a una nueva situación, social y eclesial.

Contestación y crisis

Cuando el pensamiento de estas manifestaciones de contestación dentro de la Iglesia nos pesa en el corazón, cuando las estadísticas de las voluntarias defeciones de no pocos sacerdotes y religiosos nos agobian de doloroso asombro... nos preguntamos: ¿Cuál hubiera sido el posconcilio para la Iglesia misma y para la sociedad, si estas fuerzas en vez de gastarse y agotarse y de paralizar la renovación anhelada, se hubieran mantenido fieles y operantes?

PABLO VI

Pablo VI rechazó en su primera encíclica «varios intentos de expresiones heterogéneas contra la auténtica realidad de la religión católica», y más tarde denunció ante el Colegio Cardenalicio «el movimiento de crítica corrosiva contra la Iglesia institucional y tradicional, desde no pocos centros intelectuales de Occidente, el cual difunde una psicología disolvente de las certezas de la Fe y disgregadora de la conexión orgánica de la caridad eclesial».

La crisis sacerdotal se desató como furioso vendaval en el interior de la Iglesia en la década de los sesenta. Particularmente en sus años finales, con asombro y pasmo de cuantos, comenzando por el beato Juan XXIII y Pablo VI, esperaban como fruto del concilio una nueva y espléndida floración sacerdotal, que con su entusiasmo, su celo, su entrega generosa a los hermanos, su unidad y fidelidad eclesiales y su configuración con Cristo, respondiesen evangélicamente al gran reto de un mundo materialista, secularizado, injusto, inhumano y alejado de Dios y de su Palabra encarnada y salvadora. La esperanza se vio brusca y cruelmente segada.

El primer aldabonazo público de la contestación clerical en España sonó muy pronto. Se remonta al año 1960. Un grupo de 339 sacerdotes de Bilbao, San Sebastián, Vitoria y Pamplona, firmaron un documento en el que hicieron graves denuncias contra el Estado español, por «su política de preterición, de olvido cuando no de encarnizada persecución de las características étnicas, lingüísticas y sociales, que Dios nos dio a los vascos» y contra la Jerarquía eclesiástica «por la contradicción constante entre la Doctrina de la Iglesia y su incumplimiento por un régimen que oficialmente se dice católico y al que presta su apoyo decidido la Jerarquía española». Los obispos afectados denunciaron este modo de proceder.

La inquietud no se apagó y siguieron produciéndose reuniones, asambleas, escritos y manifiestos clericales, en los que era muy difícil separar dónde terminaba lo pastoral y dónde empezaba lo político. En 1966, un grupo de sacerdotes de diversas diócesis organizaron a escala nacional la llamada «operación Moisés», que se disfrazaba con el ropaje de una «Reunión de catequesis de seglares y curas», pero fue desautorizada por la Jerarquía, si bien demostró que era indispensable un cambio de mentalidad en la jerarquía misma, cambio que sólo sería posible continuando con la renovación del Episcopado. En los años 1968 y 1969 la Iglesia en el mundo entero padeció a diario las protestas, agitaciones, manifiestos, declaraciones y contestaciones, que, recogidas, ampliadas y magnificadas por la prensa y no pocas revistas católicas y sacerdotales, pusieron un tono de drama y amargura y produjeron la impresión en el Pueblo de Dios de que había estallado la «Revolución del Clero» en el interior de la Iglesia. A ella aludió, con inmensa desazón y dolor, el papa Pablo VI, cuando en el otoño de 1968 lamentó las «protestas colectivas», las «manifestaciones anárquicas» y las «contestaciones globales».

Quizá el trienio más duro, complejo y difícil para la Iglesia desde que finalizó la guerra civil fue el de 1966-1969, porque en muchas diócesis había una intensa ebullición y un difuso malestar. Siendo muchas las reservas del clero, del laicado y de la masa de fieles, existía públicamente la sensación de que la Iglesia española estaba enferma y hasta no faltó quien llegó a preguntarse si no era España país de misión. Sin embargo, los espíritus más perspicaces creían que se trataba de una crisis de crecimiento y esperaban que España fuera muy pronto un elemento de gran utilidad para el catolicismo posconciliar.

Junto a la contestación eclesial reaparecieron las fuerzas integristas de signo opuesto como fenómeno típicamente español a partir de 1969, con el nacimiento oficial de la Hermandad Sacerdotal Española de San Antonio María Claret y de San Juan de Ávila, surgida con el pretexto de la defensa de la ortodoxia, aunque en el fondo mantenía claras posturas políticas de estrecha vinculación Iglesia-Estado, precisamente en los años en que la Iglesia estaba intentando desvincularse del Estado. Estas fuerzas comenzaron a reorganizarse a raíz de algunos excesos y desviaciones del posconcilio y encontraron en el documento de la Congregación del Clero sobre la Asamblea Conjunta una especie de confirmación de sus tesis y de sus actitudes.

La mencionada Hermandad Sacerdotal también quería:

- frente a la ambigüedad generalizada, luz, claridad y precisión;
- frente a la tentación de la duda, seguridad y firmeza;

— frente al desaliento y abandono sacerdotales, fidelidad, celo pastoral e ilusión apostólica;

— frente a un concilio, recién celebrado, que perdía a marchas forzadas la luminosa autenticidad de su rostro para entrar en el carnaval de las lecturas parciales y de las interpretaciones caprichosas subjetivistas, autenticidad, integridad y humilde aceptación de su letra y de su espíritu;

— frente a una Iglesia contestada desde los frentes de la teología, del derecho, de la moral y de la disciplina, una Iglesia amada, escuchada y lealmente servida;

— frente a un sacerdocio desdibujado, cuestionado en su mismo ser por las llamadas «crisis de identidad» y por las avalanchas externas e internas contra el celibato y la santidad, rotundidad clara y neta afirmación, sin fisuras teológicas o prácticas,

— y frente a una España católica, que empezaba a cuartearse, minados los cimientos de su cultura cristiana por la autodemolición interna y la secularización paganizante, vigor de espíritu, valentía de fe y lucidez evangélica.

Las polémicas entre los miembros de la Hermandad y la Jerarquía fueron durísimas durante muchos años y por tres veces solicitó de la Conferencia Episcopal Española la aprobación de sus nuevos estatutos sin conseguirlo. El 29 de junio de 1988, su presidente se dirigió al papa para manifestarle que:

— dicha Hermandad «se encuentra rechazada, proscrita y tratada como si de un enemigo se tratase por la Asamblea Plenaria del Episcopado»;

— «entre los miles de sacerdotes secularizados en España no se cuenta ni un solo miembro de la Hermandad Sacerdotal Española»;

— «si la Santa Sede, por las razones que sea, cree que la Hermandad Sacerdotal debe desaparecer y morir, desde ese mismo momento “cierra su tienda”, ofreciendo a la Iglesia el sacrificio de su propia inmolación y muerte, abrazada a la Teología de la Cruz. Y que Dios juzgue a cada uno según sus justos juicios».

En respuesta a este escrito, el cardenal Casaroli transmitió la bendición del Santo Padre, y, en su nombre, invitó «a todos los sacerdotes a mantenerse fieles en las promesas del día de su ordenación y a incrementar la unión y comunión con los propios obispos, en quienes podrán encontrar ciertamente el aliento y la ayuda necesaria para desempeñar con generosidad el ministerio encomendado».

Entretanto, la crisis sacerdotal había alcanzado niveles altísimos con una caída vertiginosa de las vocaciones sacerdotales y religiosas en todas las diócesis.

«El gobierno más católico del mundo»

Nuestro gobierno, acorde con los sentimientos católicos de la casi totalidad de los españoles, ha mantenido invariablemente a lo largo de más de siete lustros su actitud de respeto y cooperación hacia la Iglesia. Todo cuanto hemos hecho y seguiremos haciendo en servicio de la Iglesia, lo hacemos de acuerdo con lo que nuestra conciencia cristiana nos dicta, sin buscar el aplauso ni siquiera el agradecimiento.

FRANCO

Franco abogó siempre personalmente con benevolencia y discreción por la concordia en las relaciones Iglesia-Estado. Podrían citarse muchos hechos significativos, pero quizá el mayor de todos ellos fue el llamado «caso Añooveros». El cardenal Tarancón elogió en numerosas ocasiones el amor a Dios y a España de Franco «a quien sinceramente queríamos y admirábamos». En los últimos quince años de su vida, cuando algunos sectores eclesiales comenzaron a promover el cambio político, la actitud de Franco hacia la Iglesia no varió. En su mensaje navideño de 1972 dijo las palabras citadas.

Hay que registrar también los frecuentes indultos especiales que concedió para complacer al papa o a petición de éste, el primero de ellos con motivo del Año Santo 1950. Aunque hay que decir que en septiembre de 1975 sólo indultó a seis de los once condenados a muerte por tribunales militares, acusados de haber cometido gravísimos actos de terrorismo con muertes de funcionarios del Estado y otras personas; los otros cinco fueron ejecutados.

A raíz de estos hechos, Franco escribió una carta a Pablo VI pidiéndole perdón por no haber podido acceder a su petición de clemencia, porque razones graves de orden interior se lo impidieron. Pero escribió en plan de sinceridad y humildad llamando Padre al papa y manifestándose devoto hijo suyo, como siempre había hecho.

Pablo VI habló de Franco con elogio, reconociendo que «ha hecho mucho bien a España y le ha proporcionado una época de larguísima paz. Franco —añadió Pablo VI— merece un final glorioso y un recuerdo lleno de gratitud». En su último mensaje dirigido a los españoles y considerado como su testamento espiritual, hecho público tras su muerte, Franco dejó escrito:

«Quiero vivir y morir como católico. En el nombre de Cristo me honro y ha sido mi voluntad constante ser hijo fiel de la Iglesia, en cuyo seno voy a morir.» Éstas y otras muchas expresiones del mensaje fueron glosadas por los obispos en sus homilias de los funerales. De este modo, la jerarquía mostró su gratitud a quien:

- había salvado a la Iglesia de la persecución,
- había acabado con la guerra civil,
- había devuelto la prosperidad a España, y
- había apoyado y defendido siempre a la Iglesia.

Pero estos gestos de gratitud hacia la persona del general no deben confundirse con un colaboracionismo político de la Iglesia con el régimen. De hecho, preocupaba al gobierno que la Iglesia enturbiara su relación con el Estado y acusaba a la Secretaría de Estado del Vaticano de alimentar prejuicios contra el régimen español y de cultivar la imagen simplista de una Iglesia dificultada en su labor evangélica por su vinculación a un régimen «impopular», del que debía desolidarizarse ostensiblemente. De acuerdo con esta orientación, el nuevo Episcopado español estaba siendo reclutado sistemáticamente entre sectores eclesiásticos no adictos al gobierno. También acusó el gobierno a la nunciatura apostólica de ejercer presiones sobre los obispos para imponerles auxiliares de una significación determinada, y a la Conferencia Episcopal Española de descender al plano de las soluciones concretas a los problemas temporales. Algunas de estas acusaciones del gobierno eran completamente falsas, otras verdaderas pero exageradas, porque mucho antes que la política e institucional, se fraguó la transición de la Iglesia. Para el Episcopado, en enero de 1973, había llegado la hora de fijar su posición respecto a los derechos humanos tan conculcados en España y a las relaciones de la Iglesia con la comunidad política. El confusionismo existente entre los católicos, agravado por la lenta agonía del régimen, obligaba a los obispos a hablar. Las diversas posturas o actitudes de los católicos pueden resumirse en estos términos:

- unos estaban dispuestos a admitir la intervención de la Iglesia en el orden temporal, siempre que sirviera para justificar el sistema económico, social o político existente;
- otros postulaban la intervención de la Iglesia en favor de una política partidista de oposición a la establecida;
- había quienes propugnaban la abstención total de la Iglesia en estas materias, y acusaban a los obispos y sacerdotes de salir de su misión siempre que en sus enseñanzas hagan referencia a determinadas situaciones;

— algunos concedían a la jerarquía el derecho a predicar principios muy generales, pero le negaban autoridad para enjuiciar situaciones concretas a la luz de aquellos principios;

— dudaban muchos que su particular concepción política o social pudiera aplicarse en los sistema de soluciones concretas.

El trienio 1973-1975 de estancamiento político fue también el más conflictivo para la Iglesia española. Franco había nombrado presidente del gobierno al almirante Carrero Blanco, asesinado el 20 de diciembre de 1973. En enero de 1974 tomó posesión de la presidencia de gobierno Carlos Arias Navarro, que demostró su incapacidad para conducir la difícil transición política y llevó el enfrentamiento con la Iglesia a situaciones increíbles.

Por esas fechas resultaba casi evidente a la inmensa mayoría de los españoles:

— que el distanciamiento entre el gobierno y la jerarquía de la Iglesia no se hubiera podido evitar sin que la Iglesia se hubiera apartado de los intereses, derechos y libertades del pueblo, que el Vaticano II había reconocido como parte del Evangelio;

— que entre un Estado injusto, incapaz de encauzar las aspiraciones de la sociedad española y las fuerzas revolucionarias que desde espacios también eclesiales amenazaban con la ruptura violenta, la jerarquía y la mayoría de los sacerdotes apoyaban la moderación, es decir, el camino de la reforma política pacífica;

— que la fórmula que la jerarquía ofrecía para las relaciones entre la Iglesia y el Estado era la contenida en la constitución conciliar *Gaudium et Spes* (n.º 76): autonomía e independencia de la Iglesia y la comunidad política, cada una en su propio campo; sana colaboración entre ambas para el mejor servicio a la vocación personal y social del hombre.

Los acontecimientos de los dos meses anteriores a la muerte de Franco demostraron que la ruptura del Estado con la Iglesia era total. El Estado, que había nacido con bendiciones episcopales y que había proclamado como timbre de gloria inspirar su legislación en la doctrina de la Iglesia católica, murió el 20 de noviembre de 1975, con el fallecimiento de Franco, enfrentado con la mayoría de las fuerzas sociales y con amplios sectores de la misma Iglesia, cuyos obispos habían intentado, en su mayoría, aplicar prudentemente la doctrina conciliar, señalando un camino de reforma y evolución pacífica. Y esta contradicción dentro del mismo Estado no fue percibida por los mismos gobernantes, convencidos por la minoría integrista de eclesiásticos entre los que se contaba algún obispo, de que la línea predominante en el Episcopado no era compartida por la Santa Sede.

La Iglesia no fue globalmente inmovilista durante los años del régimen de Franco, como demostraron algunos hechos concretos:

- las pastorales de Tarancón, en los años cincuenta, siendo obispo de Solsona;
- las inquietudes de intelectuales católicos como Aranguren y sus «Conversaciones católicas de Gredos»;
- los movimientos obreros de Acción Católica, «semillero de izquierdismo», como se decía entonces;
- la aplicación del Segundo Concilio Vaticano;
- las luchas estudiantiles, inspiradas muchas de ellas en movimientos católicos, y
- el compromiso social y político de algunos clérigos que daban protección a la resistencia contra el régimen y que participaron activamente en ella.

Todos estos hechos y muchos más fueron fermento de transformación social a pesar de las dificultades que opuso el Estado.

XIII. DEMOCRACIA (1975-...)

Síntesis del período

La valiosa y decisiva aportación de la Iglesia a la transición política española está siendo sistemáticamente ignorada por los historiadores. Ocultan o no valoran suficientemente

- las iniciativas personales del papa Pablo VI para consolidar la democracia;
- las actuaciones de la Conferencia Episcopal,
- las intervenciones individuales de la mayoría de los obispos, y
- el papel desempeñado por los católicos de los movimientos de Acción Católica en favor de la creación de una cultura moderna, de la aceptación de la democracia y de la paz social.

Y, sobre todo, ignoran la importancia de la transición de la Iglesia, que fue anterior a la política, y la participación activa de la jerarquía en el proceso del cambio, centrada en el protagonismo del cardenal Tarancón. Aunque algunos exageran su personalidad y sus actuaciones cuando, en realidad, no fue más que el ejecutor de cuanto desde Roma le sugería el papa Pablo VI, que fue el auténtico motor de la transición de la Iglesia en España, secundado con entusiasmo por la mayoría de los obispos, sacerdotes y católicos. La transición democrática de la Iglesia es un fenómeno no suficientemente conocido y menos aún adecuadamente estructurado.

— La sensibilidad de la Iglesia en todo este lento y complejo proceso político se fue desarrollando desde la Conferencia Episcopal, presidida desde 1971 por el cardenal Tarancón, con orientaciones muy precisas que se plasmaron en textos del Episcopado y en un trabajo y colaboración de todos los grupos eclesiales. Si la Iglesia supo aportar elementos positivos a la transición, se debe a que un decenio antes había experimentado ella misma una

transición propia —mucho antes que las «fuerzas políticas» del país empezaran a organizarse y a moverse en serio—, siguiendo con fidelidad las pautas renovadoras del Vaticano II y las orientaciones personales de Pablo VI.

Quienes se resistieron al cambio fueron una minoría, cada vez menos representativa en los ámbitos eclesiales:

- apenas media docena de obispos,
- un reducido sector integrista del clero, y
- los católicos aferrados a la historia pasada.

Desde finales de 1975, tras la instauración de la monarquía democrática, la Iglesia tuvo que relacionarse con un Estado aconfesional. El artículo 16 de la Constitución de 1978 vela por el respeto de la religión, dentro de la sección primera dedicada a los derechos fundamentales y a las libertades públicas. En el punto tercero del mismo artículo se dice que «los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones». De este modo, la Constitución vigente regula la libertad religiosa no sólo desde una perspectiva individual, sino que también la contempla desde una dimensión social. Los cinco acuerdos entre la Santa Sede y el Estado español, el de 1976 y los de 1979, así como la Constitución de 1978 y la Ley de Libertad religiosa de 1980, constituyen la base legal del actual sistema político-religioso español.

La evolución sociopolítica de los tres últimos decenios ha planteado nuevos problemas a la Iglesia, pues mientras algunos políticos católicos querían contar con el apoyo de una Iglesia claramente sancionadora desde instancias religiosas de sus propias opciones y estrategias políticas, otros la acusan de ser antidemocrática cuando, en nombre de la moral católica o del patrimonio ético común, critica decisiones del gobierno. En unos y en otros sigue pesando la memoria histórica. Los primeros querían que la Iglesia se organizara frente al gobierno socialista, cuando atacaba sistemáticamente los tradicionales valores religiosos del pueblo y de la cultura española o contra el actual gobierno del Partido Popular porque no acaba de dar cumplimiento pleno a los acuerdos con la Santa Sede. Los políticos se molestaron cuando la jerarquía intervino para manifestar su disconformidad a propósito de:

- la inicua legislación sobre el aborto,
- la introducción de la píldora abortiva RU-486, o
- las discriminaciones y limitaciones de la libertad de enseñanza.

Las polémicas religiosas surgidas durante el gobierno socialista (1982-1996) se concretaron, fundamentalmente, en estos tres temas y la Iglesia buscó el equilibrio entre los extremos. Los obispos intervinieron sobre asuntos temporales cuando éstos tenían que ser iluminados desde la fe o cuando se interfirieron con los valores del Reino de Dios, lo cual ocurría con mucha frecuencia. Esto obligaba a que los obispos se pronunciaran sobre cuestiones conflictivas o de carácter político tratándolas con la máxima prudencia para evitar afirmaciones que dividieran y que pudieran ser discutibles por no estar apoyadas estrictamente en el Evangelio.

La Iglesia respeta escrupulosamente en sus relaciones con el Estado los acuerdos que éste firmó con la Santa Sede porque tienen valor de tratados internacionales, cosa que no siempre hace el gobierno; así como los acuerdos entre las comunidades autónomas y las diócesis o provincias eclesiásticas españolas, ya que estos acuerdos a través de las relaciones entre los entes eclesiásticos y las Comunidades Autónomas, se encuadran dentro del marco general del sistema español del Estado de las autonomías, establecido por la Constitución de 1978, en virtud del cual, de acuerdo con las previsiones de los distintos Estatutos de las Comunidades Autónomas, se han traspasado a éstas competencias en distintas materias, que pueden ser competencias legislativas o sólo de ejecución.

Pablo VI, artífice de la transición de la Iglesia

En la nueva panorámica que se abre para vuestros fieles, no dejéis de ofrecerles con claridad la luz de la fe, que sea capaz de guiar sus conciencias abierta y responsablemente, y que los haga ser buenos cristianos y operantes ciudadanos, atentos al bien de los demás, de todos.

PABLO VI a los obispos españoles, 1976

Pablo VI pidió, con insistencia, fidelidad a los españoles y promovió la renovación conciliar del catolicismo español. El choque entre la Iglesia y el Estado fue inevitable y provocó la crisis que también tuvo fuertes repercusiones intraeclesiales.

Hecha esta precisión, lo primero que hay que decir bien claro para romper el tópico absurdo y confuso de las presuntas suspicacias papales hacia España, es que Pablo VI mantuvo siempre serias reservas sobre el régimen de Franco, aunque manifestó públicamente y en varias ocasiones respeto y gratitud al Caudillo

por cuanto había hecho por España y la Iglesia. En sus diversas intervenciones directas —desde que en 1962, siendo arzobispo de Milán, pidió clemencia para condenados a muerte por delitos políticos, hasta el otoño de 1975, cuando no pudo impedir las ejecuciones de cinco jóvenes juzgados por tribunales especiales— la actitud de Pablo VI fue muy clara y coherente: distinguir al régimen político del pueblo español, y para éste tuvo siempre numerosos gestos y palabras de admiración y amor. La amistad y el amor de Pablo VI por las cosas de España, de toda la nación, fue muy notable e indudable, tan indudable, desde luego, como sus reservas acerca del régimen. Gracias a él comenzó la «transición de la Iglesia» mediante una larga y compleja operación que pasó por una profunda renovación del Episcopado para conseguir que, fiel a su tradición, la Iglesia pudiera desvincularse lentamente de un pasado histórico que le impedía actuar en consonancia con los tiempos y disponerse hacia un futuro repleto de incógnitas.

Durante cuarenta años se llamó «enemigo de España» a todo el que de alguna manera discrepaba del régimen. Uno de esos «enemigos oficiales de España» fue Pablo VI, o Montini, como decían con desprecio en los medios políticos y de comunicación (también ahora, cuando se habla en forma despectiva del Santo Padre, se le llama Wojtyła, en lugar de Juan Pablo II). Y lo grave del asunto fue que porcentajes altísimos del pueblo español se tragaron la fábula.

Que Juan Bautista Montini viera con preocupación el levantamiento del 18 de julio de 1936 era lógico e inevitable. No porque estuviera, como es evidente, con el comunismo o con la sangrienta persecución que la República desencadenó contra la Iglesia, sino porque temía que de aquel alzamiento no surgiera una paz libre. Concluida la guerra, siendo ya sustituto de la Secretaría de Estado vio siempre con preocupación la unión de la Iglesia española con los vencedores. Y es sabido que se opuso tenazmente a la firma del concordato y sobre todo al privilegio que ponía en manos del gobierno el control del nombramiento de los obispos. Aunque se trató de un control más aparente que real ya que la Santa Sede nombró siempre a los obispos que quiso.

Todo esto no impedía, naturalmente, que Montini tuviera un sincero cariño a España. En esto su postura era muy parecida a la de Pío XII. Tenía, como el papa Pacelli, una idea un tanto romántica de la religión española, que para ambos se resumía en aquella famosa exclamación: «¡Oh, la católica España!» Apreciaba profundamente nuestra tradición católica y sentía una enorme admiración hacia santa Teresa —a la que proclamó en 1967

doctora de la Iglesia—, aunque evidentemente su estilo de espiritualidad, así como su cultura, eran franceses, más que españoles e, incluso, más que italianos. Tenía grandes amigos españoles y más que a ninguno admiraba al obispo Ángel Herrera a quien más tarde haría cardenal.

El gran choque con las autoridades españolas se produjo con motivo del famoso telegrama del 3 de octubre de 1962. Telegrama que en España conocía todo el mundo como «el telegrama intercediendo por Grimau» cuando nada tuvo que ver con el dirigente comunista detenido, procesado y ejecutado en abril de 1963, siete meses más tarde del telegrama montiniano. La historia de este telegrama fue una sencilla petición de clemencia para un joven condenado a muerte por sus actividades en las Juventudes Libertarias y por haber colocado una bomba en la fachada del Instituto Nacional de Previsión que no produjo víctimas.

Lo cierto es que sirvió para montar en España una campaña contra el entonces cardenal arzobispo de Milán. La prensa española se llenó de informaciones y editoriales hábilmente orientados desde el Ministerio de Información. ¿Se esperaba con ello crear un escándalo que impidiera la subida del cardenal Montini al trono de San Pedro en un futuro próximo? Éstos eran los cálculos que alguien se hizo en el Ministerio español de Asuntos Exteriores.

Pablo VI, ya de papa, muy repetidas veces mostró su interés y su cariño por España y su pueblo, pero mantuvo siempre una fuerte reticencia hacia el gobierno de Franco y en algunos casos se enfrentó dramáticamente con él, sobre todo con motivo de las ejecuciones ocurridas poco tiempo antes de la muerte de Franco, en septiembre de 1975.

Pero hay algo que nunca agradeceremos suficientemente los católicos españoles a Pablo VI:

— él fue tenazmente el impulsor de la renovación conciliar de nuestra Iglesia;

— el inspirador de la progresiva separación entre nuestra jerarquía y el Estado;

— el renovador cuidadoso de los miembros que componían nuestro episcopado, no en una dirección política, sino pastoral.

Pablo VI, que estudiaba uno por uno todos los nombramientos episcopales en el mundo entero, multiplicaba este cuidado e interés en lo que a España se refería. Cuidaba de estar siempre perfectamente informado, no sólo a través de los despachos que le pasaba la nunciatura, sino a través de otros que se buscaba permanentemente la Secretaría de Estado y de constantes diálogos con los obispos españoles. Se informaba de los menores problemas,

seguía con pasión la marcha de nuestras diócesis, sufrió con la crisis de nuestra Acción Católica —calificó de «tragedia» la dimisión forzada de los consiliarios en 1966— y se alegró con todas las noticias que le llegaban sobre la positiva aplicación del concilio. Creyó siempre radicalmente en la profundidad de nuestro catolicismo, que era, para él, uno de los más arraigados —si no el más— de nuestro continente y aun del mundo. Sufría sabiendo que en España no se le quería y hubiera hecho cualquier cosa por evitarlo. Proyectó varios viajes a España y sólo le detuvo el miedo a que su venida se utilizase políticamente.

La continuación del Segundo Concilio Vaticano, que fue la primera decisión importante tomada por el nuevo pontífice, tuvo profundas repercusiones en la política española. El 29 de septiembre de 1963 Pablo VI inauguró la segunda sesión conciliar «con un discurso importante y hábil. Era evidente —comenta Manuel Fraga en sus *Memorias*— que a un régimen como el nuestro de entonces, esto le iba a afectar de modo capital», aunque Franco se mostraba «comprensivo con la evolución de la Iglesia».

La transición

La Iglesia no puede renunciar a ejercer su ministerio profético, a enseñar su doctrina social y a denunciar las violaciones de la justicia. Al hacerlo, aun sobre materias temporales y políticas, su acción no puede ser calificada de intromisión política cuando es en realidad el ejercicio de un magisterio moral que le compete por voluntad de Jesucristo y que ella debe cumplir aun a riesgo de incomprendimientos y sufrimientos.

Ecclesia, 4 de diciembre de 1971, n.º 1570

El paso del gobierno personal de Franco a la España democrática, con el Rey al frente del Estado, que encarna y representa la monarquía constitucional, es lo que se llama la «Transición». Tras la muerte de Franco quedaron unas Leyes Fundamentales, se instauró una monarquía y permanecieron las instituciones que él había creado. La entrada de don Juan Carlos I de Borbón, proclamado rey el 22 de noviembre de 1975, abrió nuevas esperanzas a la España posconciliar. Así lo planteó el cardenal Tarancón en la homilía del solemne acto religioso de acción de gracias en la madrileña iglesia de San Jerónimo. En ella recordó a la suprema autoridad del Estado los principios éticos de un orden nuevo, los

valores tradicionales del pueblo español y la voluntad de respeto, y a la vez de independencia, por parte de la Iglesia con respecto a la nueva etapa política, en la que no pediría privilegios ni legitimaría ninguna opción política, ni permitiría que partido alguno se sirviera de la Iglesia para sus propios intereses.

La Iglesia pidió a don Juan Carlos:

- que fuera el rey de todos los españoles,
- que se restablecieran estructuras políticas y jurídicas que favorecieran la participación ciudadana,
- y que se respetaran los derechos humanos.

La homilía fue además una invitación solemne de la Iglesia a la concordia nacional.

Se cerraba, pues, una época histórica donde las relaciones Iglesia-Estado se habían caracterizado por una tensión constante y se abría a un tipo de relaciones normalizadas, con un mayor deseo de convivir en una sana independencia y colaboración, como resaltaron los mismos obispos en los primeros documentos de aquellos años.

El 31 de octubre de 1978 las Cortes aprobaron la *Constitución Española*, que fue ratificada por el referendo popular del 6 de diciembre de 1978, aunque contestada por algunas formaciones políticas y por varias provincias españolas. La Constitución introdujo innovaciones importantes, como la no confesionalidad del Estado y la libertad religiosa. Después de las elecciones de 1982, con el Partido Socialista en el poder, se suscitaron una serie de tensiones Iglesia-gobierno en dos frentes principalmente: el aborto y la enseñanza. Las fricciones que estos temas originaron, con implicaciones tan llamativas como la llamada «guerra de los catecismos», marcaron las postrimerías del período. La estrategia socialista, como medio de evitar sectores de crítica y freno a las iniciativas del poder fue la siguiente:

- realizó una desmovilización social,
- desactivó los posibles focos de contestación al sistema,
- y, merced a su mayoría, desvirtuó al Parlamento como órgano de control del poder ejecutivo.

Solamente el recurso al Tribunal Constitucional permitió en algunos casos contener las decisiones, muchas veces discutibles, del gobierno. Las mayores dificultades para la Iglesia provinieron de la actitud que mantuvo el PSOE durante los trece años de su gobierno, pues los socialista fueron:

- más triunfalistas que negociadores,
- más separadores que integradores,
- más inquisidores que generosos,
- más aferrados al poder que dispuestos a perderlo un día, y

— más obligados a reconocer que España es una realidad más extensa y variada que los ocho o diez millones de votos que ese partido había obtenido en estos años.

El PSOE tenía que haber cuidado mucho más las relaciones con la Iglesia porque detrás de ella estaba la inmensa mayoría católica del país y porque la misión del magisterio de la Iglesia siguió siendo la de siempre: orientar e iluminar a los cristianos para que supieran discernir los valores presentes tanto en la cultura marxista como en la capitalista, que son las dos culturas enfrentadas desde hace más de un siglo, las que han dividido los ánimos de la humanidad y han lanzado un desafío a los cristianos; porque ambas sacrifican al hombre al centrar su objetivo en la economía, tienden en diversa medida a hacerlo esclavo bien sea con la manipulación ideológica impuesta por la fuerza política bien mediante las técnicas de la propaganda consumista, que despierta siempre necesidades nuevas. La cultura marxista sacrifica el hombre al sistema, mientras que la capitalista lo subordina a la producción y consumo, si bien es cierto que ambas pretenden mejorar la situación del hombre y aumentar su libertad (neocapitalismo) mediante la justicia social y la igualdad (marxismo).

Ante esta contrapuesta concepción del hombre, de la vida y de la Historia la misión de la Iglesia continuó siendo la de ayudar a discernir dando la alarma, como siempre ha hecho, con respecto al marxismo, y lo mismo con respecto al capitalismo, pues ambos introducen el demonio del materialismo y del indiferentismo religioso.

«El Rey expresa su más respetuosa consideración a la Iglesia»

Tomáis las riendas del Estado en una hora de tránsito, después de muchos años en que una figura excepcional, ya histórica, asumió el poder de forma y en circunstancias extraordinarias... La Iglesia nunca determinará qué autoridades deben gobernarnos, pero sí exigirá a todos que estén al servicio de la comunidad entera.

Cardenal TARANCÓN

El régimen de Franco terminó el 20 de noviembre de 1975 enfrentado con la mayoría de las fuerzas sociales y con la misma Iglesia, aunque había una minoría integrista de eclesiásticos, entre los que se contaba algún obispo, que no representaban la línea

predominante en el Episcopado y en la Santa Sede. Esta «contrarreforma» anticonciliar que acabó por desacreditar al gobierno, convirtió a la Jerarquía eclesiástica en árbitro moderador de la transición política, en un grado tal que ella nunca había pretendido. Se explica así el eco que dentro y fuera de España tuvieron las palabras pronunciadas por el cardenal Tarancón, arzobispo de Madrid y presidente de la Conferencia Episcopal Española, en la Misa del Espíritu Santo, el 27 de noviembre de 1975, tras la proclamación oficial del Rey Juan Carlos I.

En su primera alocución a los españoles —en la mañana del día 22 de noviembre de 1975— el Rey Juan Carlos I, a renglón seguido de la proclamación oficial ante las Cortes, dedicó a la Iglesia un breve y respetuoso párrafo en el que dijo:

El Rey, que es y se siente profundamente católico, expresa su más respetuosa consideración para la Iglesia. La doctrina católica, singularmente enraizada en nuestro pueblo, conforta a los católicos con la luz de su magisterio. El respeto a la dignidad de la persona que supone el principio de libertad religiosa es un elemento esencial para la armoniosa convivencia de nuestra sociedad.

La homilía ante el Rey, en su primer acto como monarca, no era fácil. Al encargarle aquel acto el cardenal Tarancón fue a ver al Rey para preguntarle cómo había de ser aquello, porque se había hablado de un simple tedéum. Y entonces el rey dijo que un tedéum no tenía sentido, que una misa del Espíritu Santo era más propia. Por tanto, la celebración de la misa que inauguraba la monarquía de Don Juan Carlos I fue idea personal suya y al cardenal le pareció muy bien porque era mucho más coherente una misa para rezar por el futuro, que un tedéum de acción gracias por algo que comenzaba.

Pero una misa obligaba a hacer una homilía, que seguramente no se hubiera hecho en un tedéum. Y se preparó con la conciencia de lo importante que era aquel momento, midiendo cada una de sus palabras. Lo que el cardenal quiso realmente decir en aquella homilía no era nada nuevo, sino algo que ya había dicho mil veces. Aunque puede que aquel día, por el marco, la cosa resonase más. Aquél era un momento histórico en el que hacía falta que quedara muy claro el papel de la Iglesia. Por eso el cardenal centró la homilía en el texto bíblico en el que se cuenta la curación del ciego por san Pedro, cuando dice: «No tengo oro ni plata, te doy lo que tengo.» Es decir: a la Iglesia no hay que pedirle apoyos políticos o coberturas morales. Esto la Iglesia ni lo puede

ni lo quiere dar. La Iglesia puede dar y está dispuesta a dar su colaboración cordial en todo lo humano, en todo lo positivo. Pero ella permanecerá siempre en su propio camino. Incluso la Iglesia puede criticar algunas cosas, pero entonces estará también en su camino y nunca criticará por razones políticas. O sea: una postura de independencia, de respeto y de colaboración dentro del campo de su propia competencia.

Todo aquel discurso estuvo literalmente sacado del magisterio de Pablo VI, del Vaticano II y de los documentos colectivos del Episcopado español, pero para la inmensa mayoría de los españoles, católicos y no católicos, aquel gesto del máximo representante del Episcopado significó la apertura de la Iglesia a la reconciliación efectiva de todos los españoles en un régimen democrático y a la renuncia de la Iglesia a intervenir directamente en el poder del Estado legitimando cualquier tipo de régimen político.

La homilía del cardenal Tarancón despertó admiración y numerosas adhesiones. No fue, como alguien dijo, un programa político. El cardenal no quiso sentar cátedra de doctrina política ni convertirse en consejero áulico, calificación ésta que, con enorme desprecio, se permitió airear un diario de la capital de España. La homilía tampoco fue un dictado político, simplemente recordó al nuevo Rey cómo el ejercicio de su autoridad tenía que ajustarse a lo que la civilización moderna reconoce como derechos humanos fundamentales. El cardenal evocó la responsabilidad de quien ejerce una suprema magistratura y subrayó algunos problemas de la nación, tal y como se apreciaban en la calle y en los medios de comunicación social. El cardenal dijo lo que siempre había dicho el magisterio episcopal y no por voluntad de dominar la política, sino de servir a la comunidad nacional. La clase política reaccionó muy bien, el Rey felicitó al cardenal y también las reacciones del país fueron en un primer momento todas de entusiasmo. Nunca la prensa se había mostrado tan entusiasta con la Iglesia.

En noviembre de 1992, con ocasión del Quinto Centenario, los reyes presidieron en la sede de la Conferencia Episcopal la clausura de un simposio sobre la evangelización de América, y en noviembre de 2001, dentro aún del XXV aniversario del reinado de Don Juan Carlos, cumplía idéntico aniversario el acuerdo, firmado el 28 de julio de 1976, que reconoce como «de exclusiva competencia de la Santa Sede» el nombramiento de obispos. Esa instrumentación jurídica había sido precedida pocos días antes por «un gesto de Rey, marcado por la elegancia y la discreción» presentando a Pablo VI su intención de no hacer uso de tal privilegio. El rey aceptaba la solicitud del concilio y la del papa, nunca

atendidas por su antecesor en la jefatura del Estado. Los obispos reconocieron con gratitud al rey el espacio de libertad abierto a la Iglesia con su gesto de renuncia a la presentación de obispos, anticipo de la mutua cooperación que, poco después de ser aprobada la Constitución Española, quedaría articulada en los Acuerdos entre la Santa Sede y el Estado Español, en enero de 1979.

«La Iglesia no desea el poder político»

La Iglesia no desea el poder político ni apoyar en él su acción pastoral. Y por consiguiente, no entra en el juego de los partidos políticos. Más aún, deseamos que la Iglesia, en cuanto tal, en conformidad con la doctrina conciliar y teniendo en cuenta nuestra experiencia histórica, se mantenga en una actitud de independencia respecto a los distintos partidos políticos.

Comisión permanente
de la Conferencia Episcopal, 1977

También para la Iglesia estaba comenzando en España una nueva etapa al filo naturalmente de las aún inestables esperanzas alumbradas por la nueva jefatura del Estado y el nuevo gobierno. En esta nueva etapa la Iglesia tendría menos ocasión de dejar oír su voz sobre situaciones y estructuras sociopolíticas del país. Y éste fue un dato más que positivo de aquel momento histórico, aunque era necesaria una pequeña pero importante aclaración, ya que era injusto el juicio de quienes consideraban que la jerarquía española había estado prioritariamente vertida durante los seis u ocho últimos años sobre la iluminación cristiana de los urgentes problemas económicos, sociales, culturales y políticos de la nación. Un repaso a los documentos emanados de la Conferencia Episcopal en todos sus planos y los numerosos asuntos estudiados en sus asambleas plenarias; a los cursos organizados por las diferentes Comisiones Episcopales; a los congresos, semanas, reuniones, cursillos etc., convocados por el Episcopado o con su respaldo, demostraba a plena satisfacción que la atención prestada a los temas sociopolíticos del país no había marginado ni mucho menos la atención y la solicitud por otros temas de vital importancia religiosa e incluso de condición estrictamente intraeclesial. Si la Iglesia, a su nivel jerárquico y a otros varios niveles, había abordado en numerosas ocasiones los problemas sociopolíticos del pueblo español, con ello no hizo sino cumplir con su deber. Y si algo cabía decir a este respecto era que quizá no siempre los

había abordado con toda la libertad que hubiese sido deseada y precisa, y con el lenguaje y tono que hubiese sido necesario para que su voz llegase a todos los españoles. Lo cual deshacía la pretendida acusación de que el Episcopado había estado obsesionado por estos problemas y se había olvidado de otros argumentos calificados de más estrictamente religiosos.

Pero si la realidad española se desenvolvía, por fin, en un sistema democrático, la voz de la Iglesia seguiría siendo necesaria; si bien sería una voz que para hacerse oír, tendría que abrirse camino entre otras muchas voces. Y había aquí un grueso problema para la Iglesia, pues hasta entonces, la suya había sido la voz que despertaba mayor interés público, porque había sido la más libre y la más exigente, la más profética y la más denunciadora. Había sido, sin duda, la voz que podía hablar con más libertad que las otras voces, y con menores riesgos probablemente. Dentro de la atonía general, la voz de la Iglesia despertaba un cierto interés en la nueva sociedad democrática, menos que el que era de esperar y menos que el que merecía su intervención. A partir de entonces, probablemente, esta voz, confundida con otras voces e incluso con una más que casi segura algarabía, encontraría mayores dificultades aún para alcanzar a las grandes masas. Y surgía el problema: ¿cómo conectaría la Iglesia de España con el gran auditorio de la nación?, ante hechos tan alarmantes como:

— la descristianización de la comunidad española, que avanzaba visiblemente, e iba debilitándose la conexión entre el pueblo y la Iglesia;

— la disminución de la asistencia a la misa dominical, principalmente en las nuevas generaciones;

— la literatura teológica y religiosa, que se las veía y se las deseaba para mantener sus pequeñas tiradas;

— la implantación del matrimonio civil independiente del religioso que llegaría en breve tiempo;

— la libertad de las costumbres y de los espectáculos que seguiría su camino hacia adelante;

— el influjo de las familias sobre los hijos que disminuiría mucho,

— así como que el radio de acción de los colegios confesionales que sólo alcanzaría a una muy reducida porción de la clase estudiantil.

La Iglesia española había mejorado su imagen como defensora de los derechos humanos, dispuesta a reconocer la autonomía de lo temporal e independiente de la lucha política. Prueba de ello es que ni siquiera los marxistas aprovecharon el momento para atacar a la Iglesia, que había estado en un tiempo tan aso-

ciada al régimen autocrático. Hasta los partidos de izquierda reconocieron el prestigio y papel moderador que habían desempeñado los obispos y el clero en general en el difícil proceso de cambio político.

Las líneas de acción del Episcopado desde el comienzo de la democracia pueden sintetizarse en tres:

1) intensificar el proceso posconciliar de identificación religiosa y consolidación interior de la Iglesia alejándola, en lo posible, del debate propiamente político;

2) promover la justicia y la paz, contribuyendo desde el ámbito de su misión religiosa a la reconciliación de los españoles;

3) redescubrir las nuevas formas de presencia de la Iglesia en una sociedad pluralista y democrática, bajo el principio de la libertad religiosa.

Con la «Ley para la Reforma Política» desapareció la presencia de obispos en las Cortes. Pero el Episcopado dio un paso más, desautorizando a los sacerdotes que actuaron como militantes activos en algunos partidos políticos o que se presentaron como candidatos a las cámaras legislativas.

Uno de los primeros problemas que se plantearon los obispos ante la nueva situación fue el de la participación de los católicos en la vida política y el eventual apoyo de la Iglesia a un determinado partido. El problema fue muy complejo porque no había sido posible hasta entonces la fusión de los cuatro o cinco grupos políticos democristianos, ya que el franquismo y el antifranquismo los dividía profundamente. Mucho más difícil hubiera sido intentar la unión de todas las fuerzas políticas católicas, ya que el espectro era tan amplio que abarcaba desde el franquismo más radical, hasta las fronteras mismas del socialismo marxista.

Los obispos prefirieron adoptar una actitud que, aunque muy discutible, consideraron mucho más positiva para la Iglesia, y ésta fue la de legitimar el pluralismo político dentro de la fe tanto por razones teológicas como de simple estrategia. De ahí que los obispos insistieran machaconamente en sus cuatro declaraciones sobre el momento político durante el bienio 1977-1978 en que «nadie debe pretender que su opción sea la única válida según el Evangelio», porque «ningún programa político es capaz de realizar plena y satisfactoriamente los valores esenciales de la concepción cristiana de la vida». La Conferencia Episcopal adoptó en aquellas circunstancias una nítida postura, manteniéndose al margen de cualquier partidismo político, evitando incluso favorecer el resurgimiento de la Democracia Cristiana, si bien no todos los obispos estuvieron de acuerdo con esta línea de conducta.

La Iglesia necesitaba distinguirse del resto de la sociedad española como comunidad religiosa. Para ser misionera en una sociedad desarrollada, democrática y pluralista, tenía que comprometerse más con la sociedad y menos con el Estado o régimen político. Tenía, en fin, que apoyarse en los elementos estrictamente religiosos de su propia identidad. Y para realizar este ambicioso programa intensificó la tarea de reconciliación nacional entre los españoles, hondamente divididos desde la guerra civil de 1936-1939, porque el enfrentamiento ideológico no se mitigó durante el régimen franquista. Los obispos españoles, con ocasión del Año Santo de 1975, insistieron en esa reconciliación que debería lograrse dentro de la Iglesia y dentro de la sociedad civil. Con la instauración de la monarquía, se dio un paso gigante en el reconocimiento de los derechos de todos los españoles.

«El socialismo es laico, pero no es antirreligioso»

El socialismo es laico y no liga su doctrina y su acción a lo trascendente, pero no es antirreligioso... Socialismo y religión no implican contradicción... Socialismo y cristianismo, en tanto que religión de amor al prójimo, son absolutamente conciliables. No puede ni debe haber conflictos entre el socialismo democrático, que aspira a la total dignificación del hombre, y la Iglesia, sobre todo, la Iglesia posconciliar.

Declaración final del Congreso celebrado por el PSOE en agosto de 1967

Hasta 1967 no apareció en el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) una declaración favorable a un encuentro entre socialismo y cristianismo en vistas de una colaboración entre socialistas y católicos. En la declaración final del Congreso celebrado por el PSOE en agosto de aquel año se afirmó que:

- el socialismo es laico y no liga su doctrina y su acción a lo trascendente, pero no es antirreligioso;
- socialismo y religión no implican contradicción;
- socialismo y cristianismo, en tanto que religión de amor al prójimo, son absolutamente conciliables;
- no puede ni debe haber conflictos entre el socialismo democrático, que aspira a la total dignificación del hombre, y la Iglesia, sobre todo, la Iglesia posconciliar.

El PSOE fue históricamente un partido inspirado fundamentalmente en un marxismo crítico e instrumental. En mayo de 1979

(XVIII Congreso) abandonó el marxismo, pero mantuvo un laicismo respetuoso con las convicciones religiosas de sus miembros, por lo menos en línea de principio. La militancia de cristianos en el PSOE es considerable como han demostrado los resultados de las elecciones políticas celebradas durante los últimos veinticinco años. Hace quince, según encuestas internas del partido, se calculaba que un 39 % de los afiliados declaraban tener ideas o creencias religiosas, en su mayoría cristianas.

Los cristianos en el PSOE nunca han formado una tendencia organizada pero han planteado una serie de cuestiones como:

- la revisión de la crítica marxista de la religión,
- el carácter de la fe cristiana con proyección social en todos los ámbitos y no como mero asunto privado de la persona,
- el reconocimiento de un pluralismo cultural y filosófico dentro de las líneas generales de inspiración del PSOE.

Sin embargo, la actitud del partido hacia la Iglesia no siempre respetó los criterios apuntados, ya que en la tradición histórica de los socialistas españoles han prevalecido el anticlericalismo y la consideración de que la religión y la Iglesia son asuntos «privados» y «espirituales», que no deben aparecer de forma alguna al exterior. Los socialistas españoles, cuando estuvieron en el gobierno, parecían estar convencidos de que el control absoluto de los resortes del poder les permitiría, si no conseguir la victoria final, sí, por lo menos, hacer un daño inmenso a la comunidad católica, que es mayoritaria, y a la sociedad en general, atacando la esencia de las tradiciones religiosas y los sentimientos espirituales del pueblo. Entre los dirigentes del partido y entre los militantes de base prevaleció el agnosticismo y el ateísmo práctico y en gran medida subyacía el viejo laicismo y el anticlericalismo. El hecho religioso, aunque no fue combatido directamente, por oportunismo estratégico, estuvo simplemente tolerado como una dimensión de la vida individual y como elemento de apertura del propio espacio político. En la medida de lo posible los creyentes considerados progresistas fueron integrados en el proyecto socialista. La religión se confundió con el mito. La Iglesia, según ellos, pertenecía a la etapa predemocrática.

Aunque todas las generalizaciones son parciales y en parte exageradas, se puede afirmar a grandes rasgos que, según las posturas más extendidas, los socialistas reconocieron que la Iglesia era y es una realidad social bien implantada en el tejido de la nación, aunque tenían y tienen ideas equivocadas sobre sus verdaderos resortes de influencia, ya que desde el agnosticismo o el anticlericalismo no se pueden percatar debidamente de los elementos específicamente espirituales y religiosos.

En sus relaciones oficiales los socialistas no quisieron conflictos con la Iglesia. Más bien intentaron fomentar unas buenas relaciones formales, jurídicas, incluso personales y sociales de cara a la opinión pública. Pero a la hora de la verdad no le dieron ninguna beligerancia a la Iglesia, manteniendo y difundiendo sus criterios y puntos de vista inspirados en el laicismo oficial, agnosticismo cultural y permisividad moral, a la espera de que la Iglesia fuera ella sola secularizándose y diluyéndose absorbida por la «modernidad», es decir por la primacía de lo racional, por la secularización progresiva de las instituciones y de las conciencias, por la exaltación y el disfrute de las realidades terrenas. A la vez favorecieron cuanto contribuía a la desinstitucionalización del catolicismo con el desprestigio social de todo lo institucional, con la exaltación de los disidentes, la alteración de la escala de valores, la ridiculización de los sentimientos religiosos a través de los medios de comunicación del Estado, etc.

Se mostraron también reacios a mencionar oficialmente a la Iglesia, incluso cuando era inevitable, como por ejemplo en la Ley del Patrimonio. No quisieron aparecer cercanos a posturas de reconocimiento positivo de la Iglesia ni de la religión. Interpretaron la no confesionalidad como sinónimo de «laicismo ilustrado y tolerante». No se sintieron ni pretendieron ser perseguidores, pero tuvieron una idea bastante negativa de lo que es y de cómo es la Iglesia; quisieron conducirla a un estatuto social irrelevante y minoritario; la consideraron como un lastre social, sin vida real e intensa, algo que va decreciendo y que se irá poco a poco acomodando a la nueva sociedad hasta llegar a ser una institución inofensiva, puramente cultural y secularizada. Por ello promovieron el «cambio», ante todo cultural, que entrañaba un cambio de valores que la influencia social de la Iglesia dificultaba. Pero les preocupó la fuerza que la Iglesia sigue teniendo en nuestro país, aunque en declaraciones públicas algunos dirigentes socialistas afirmaron lo contrario. Esta preocupación nacía de la actitud que el PSOE tiene en común con toda la cultura laica, que, como es sabido, desde finales del siglo XVIII, mira con recelo al cristianismo y, más en general, a cualquier manifestación de fe.

Conflictos con el gobierno socialista

Hasta ahora, en las programaciones políticas del Partido Socialista, no aparecía ninguna previsión política acerca de la Iglesia. Es un avance el que un partido de orientación laicista como es el PSOE haya superado ese

tabú y hable de la Iglesia con normalidad como una realidad social e histórica importante que una reflexión política sobre la vida española no puede eludir.

Obispos de la provincia eclesiástica de Granada sobre el «Programa 2000» del PSOE

La Iglesia deseaba que sus relaciones con el gobierno socialista se desarrollaran según los principios establecidos en la Constitución y en los Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede. Pero muy pronto comenzaron a percatarse los católicos de que la situación cambiaba sensiblemente hacia una erosión de los valores tradicionales del pueblo español, si bien no podía achacarse única y exclusivamente a la acción del nuevo gobierno, pues era sabido que existían organizaciones y personas que disponían de medios económicos y ejercían influencias sobre los medios de comunicación social que actuaban impunemente en un clima de permisivismo moral, con el fin de distraer la atención del verdadero problema que afectaba a España, que era el problema social. La confianza que muchos ciudadanos habían puesto en el PSOE muy pronto desapareció, sobre todo cuando a principios de 1983 fue propuesta la ley despenalizadora del aborto, junto con algunas perspectivas alarmantes que se presentaron en materia de educación, contrarias a la justicia y a la libertad de enseñanza hechas en favor de un sector social. A ello se unió en seguida el uso tendencioso y servil de la TVE contra valores profundamente enraizados en el alma del pueblo español y, por consiguiente, violando los sentimientos religiosos y morales de la mayoría de los españoles.

Antes de que el PSOE llegara al poder se habían institucionalizado las comisiones mixtas Iglesia-Estado —comunes en otros países— que permiten mantener contactos para negociar acuerdos parciales y garantizar el pleno ejercicio de la libertad religiosa.

El 13 de mayo de 1983 la Comisión Permanente de la CEE publicó una nota informativa sobre los problemas morales de la sociedad española —titulada *Quiebra de valores morales*— en la que expresó profunda preocupación por el problema de la paz y del desarme y lamentó la degradación de valores morales:

- laxitud en las normas contra la droga,
- propaganda de anticonceptivos,
- espectáculos escabrosos,
- agresiones al sentimiento religioso,
- contrastes excesivos entre ricos y pobres.

Las relaciones entre el gobierno y el Episcopado se desarrollaron a través de las citadas comisiones técnicas, encargadas de

definir los temas del patrimonio artístico, la asistencia religiosa en los centros sanitarios, el servicio militar del clero y cuestiones económicas de carácter fiscal. Sin embargo, desde 1982, la Iglesia se preocupó de hacer frente a la avalancha laicista y secularizante promovida desde el gobierno.

A momentos de gran tensión se llegó en diciembre de 1983, provocados en buena medida por las dos corrientes existentes en el seno del gobierno, que representaban la voluntad de entendimiento con la Iglesia y la tradición laicista del partido socialista. El 27 de diciembre de 1983 fue una fecha crucial en esta situación de crisis entre la Iglesia y el gobierno. Fue el día en el que volvieron a reunirse los miembros de la Comisión Mixta para la aplicación de los acuerdos. Las profundas diferencias se manifestaron muy pronto en el terreno cultural e ideológico en dos direcciones:

— el terreno de la enseñanza, o sea la nueva ley sobre la enseñanza (LODE), y

— lo que los obispos consideraron como voluntad de adoctrinamiento socialista por parte del gobierno en materia de moral colectiva y de moral personal y familiar.

Los acuerdos de 1979 nunca fueron objeto de conflicto abierto entre la Iglesia y el Estado, pero no porque las autoridades españolas no dieran motivos. En efecto, desde la llegada al poder del PSOE en 1982 y las sucesivas victorias conseguidas por el mismo partido en 1986 y 1989, se fue delineando de forma cada vez más nítida una actitud que parecía ser la estrategia precisa adoptada por dicho partido: no pudiendo denunciar los acuerdos, hizo cuanto pudo para recibirlos lo menos posible en la legislación que el PSOE, fuerte desde su mayoría absoluta, consiguió hacer aprobar en el Parlamento. De esta forma —aunque no siempre— se salvó la letra de los acuerdos al nivel más bajo, pero se ignoró totalmente su espíritu. La Iglesia —con todo el extraordinario patrimonio de fe, de historia y de cultura cristiana que España posee— corrió el riesgo de verse marginada en el proceso de «construcción de la nueva sociedad» que el PSOE intentó realizar con mucha determinación.

Las relaciones entre la Iglesia y el gobierno fueron calificadas de «correctas», pero ciertamente no fueron ágiles y dieron resultados muy escasos. Las autoridades civiles dijeron siempre que los acuerdos se estaban aplicando de manera satisfactoria, pero la realidad era muy diversa: con alguna excepción, en la elaboración de disposiciones legislativas o de decretos ministeriales en materia regulada por los acuerdos, se prescindió de la previa y necesaria consulta con la Conferencia Episcopal, o bien se le

puso a ésta frente a un texto ya redactado, con la petición de una respuesta en brevísimo tiempo, sin que existiera la posibilidad de examinar o discutir atentamente el proyecto.

Se puede afirmar, en general, que el gobierno socialista, que actuó según criterios liberales en el sector económico, se inspiró en cambio en los principios del laicismo y del agnosticismo en materia de valores morales, culturales y religiosos, todo lo cual se reflejó en la concepción de la persona, de la familia, de la educación, etc. El gobierno, además, valoró cada vez menos la presencia y la misión de la Iglesia en campo social (drástica reducción de ayudas económicas a Cáritas, a las Hermanitas de los Ancianos Desamparados, etc.).

Por otra parte, las autoridades socialistas no aceptaron la beatificación de los mártires de la persecución religiosa de 1934-1936, que el papa comenzó a realizar a partir de 1987, mientras que el gobierno socialista continuó, por su parte, exaltando a las figuras «heroicas» del socialismo, del comunismo del republicanismo y de la izquierda en general, algunas de ellas responsables de aquella tragedia.

El 5 de julio de 1980 fue promulgada en España la Ley Orgánica de Libertad Religiosa, que sustituyó a la precedente ley del 28 de junio de 1967, por la que se regulaba el ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa, ya que no sólo no era posible adaptarla al nuevo ordenamiento jurídico del Estado español, sino que era en cierto modo insuficiente ante la misma concepción del Segundo Concilio Vaticano en que decía inspirarse. La nueva ley suprimió la situación de privilegio, al menos aparente jurídicamente, a favor de la Iglesia católica, y eliminó una cierta restricción de libertad para las demás confesiones religiosas. Al mismo tiempo, supuso el reconocimiento de la religión como elemento fundamental de la sociedad democrática y del Estado aconfesional.

Sin embargo, su aplicación comenzó a ser conflictiva apenas el PSOE llegó al poder porque, mediante ella, este partido intentó limitar la acción de la Iglesia católica comenzando con el igualitarismo, es decir, el principio en virtud del cual se trata o se intenta tratar a la Iglesia católica exactamente igual que a cualquier otra asociación o entidad religiosa. Y esto se pretendió apoyar en el principio de igualdad establecido en el artículo 14 de la Constitución, por el que «todos los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia». Pero la igualdad no es lo mismo que la uniformidad y en España al insistir en que se pretendió igualar para no

discriminar, se estaba incurriendo en discriminación precisamente por primar las minorías; a veces se daba la impresión de que otras minorías eran tratadas mucho mejor por las autoridades del Estado que la misma Iglesia católica.

Además, la aplicación de la ley por parte del PSOE fue reduccionista. Pero lo más alarmante fue que, mientras oficialmente la laicidad del sistema español se encuadraba dentro de la acepción de laicidad respetuosamente neutral o como neutralidad respetuosa del Estado, se intensificaba cada vez más la tendencia laicizante. En lo pactado o concordado se observaba una escrupulosa aplicación e interpretación, no obstante, se daban procedimientos inconstitucionales —como en el caso de la regulación de la legislación matrimonial, respecto al acuerdo sobre Asuntos Jurídicos— e intentos desvirtuadores de lo internacionalmente convenido respecto a la enseñanza de la religión en el acuerdo sobre Enseñanza y Asuntos Culturales —y del sentido de la asignación tributaria, prevista en el acuerdo de Asuntos Jurídicos.

«Una idea equivocada de modernidad»

Una idea equivocada de modernidad lleva con frecuencia a menospreciar la importancia de la religión y de la fe, y a negar la existencia o el valor de las normas morales reveladas por Dios o manifestadas por la misma naturaleza de las cosas.

JUAN PABLO II

El PSOE, que elaboró un ambicioso *Programa 2000* de cara al nuevo siglo —inspirado y redactado en parte por sacerdotes y religiosos secularizados—, dedicó cuatro páginas a la Iglesia, que no hubieran servido ni siquiera para un hipotético programa dirigido a la sociedad decimonónica. Las trabas que impuso a la Iglesia —sobre todo en el campo de la enseñanza y de la acción socio-benéfica— desde la Administración central y desde las autonomías gobernadas por el Partido Socialista no se comprendían en una España que caminaba a pasos agigantados hacia una total integración con la Europa unida, en la que el hecho religioso era aceptado pacíficamente por todas las comunidades políticas y la Iglesia desarrollaba su misión con entera libertad, sin cortapisas ni limitaciones, sin restricciones ni favoritismos, gozando además del respeto, aceptación y admiración incluso de los no católicos y de los no creyentes.

Nadie entendía lo que pasaba en España, pues se vivió durante aquellos años una situación político-religiosa muy semejante a la de los últimos años de Franco, cuando el régimen no toleraba que la Iglesia fuera conciencia crítica de la sociedad. O quizá se entendía lo que pasaba en España si se recordaba que el partido del gobierno era hijo del marxismo, una ideología fracasada en toda Europa y que él mismo había abandonado oficialmente desde hacía más de diez años, pero que había dejado un estilo y unos modos en muchos exponentes de relieve y en simples militantes.

En la España de 1991 se produjeron una serie de enfrentamientos ideológicos entre el Estado y la Iglesia, entre representantes del gobierno y de la jerarquía, que no se dieron en otros países y demostraron cuán lejos estábamos todavía de una verdadera democracia y cuán próximos a los peligros de un Estado totalitario, en el que sólo el partido que ostenta el poder puede hablar. Y todo porque la Iglesia, cumpliendo su misión bimilenaria, desenmascara la cultura secularista que amenazaba seriamente a los principios cristianos y a los valores morales de la sociedad y ofreciera remedios saludables para resolver esta situación.

Siempre es doloroso poner el dedo en la llaga. Cuando la Iglesia constataba el progresivo deterioro moral de nuestra sociedad, fenómeno detectado también por cualquier ciudadano sensato, y denunciaba abusos y errores, corrupciones y violaciones de derechos, molestaba a los responsables de tan execrables hechos, que reaccionaban con el ataque desaforado, con la descalificación, con el insulto y el vituperio, con la violencia del desprecio, de la injuria y de la calumnia. Parecía como si el PSOE fuera el único que pudiera decir lo que estaba bien y lo que estaba mal en la sociedad. Fue el triste resultado de una idea equivocada de modernidad. El Estado, es verdad, ya no buscaba la persecución abierta contra la Iglesia, ni los mártires, ni la destrucción de los templos, como había hecho el Frente Popular durante la Segunda República, pero trataba de usar otros medios más sutiles y peligrosos para acabar a rajatabla con la educación religiosa tradicional del pueblo, tan arraigada en todas sus manifestaciones culturales y tan necesaria para orientar la moral colectiva. Por eso muchas de las decisiones del gobierno del PSOE no encontraron el respaldo de la mayoría del pueblo. Los socialistas:

- impusieron criterios que no estaban enraizados en la tradición española,
- hirieron las conciencias,
- fomentaron la intolerancia, y
- favorecieron extremismos e intransigencias de izquierdas y de derechas.

En realidad intentaron introducir una nueva visión del hombre y de la historia no sólo interpretativa sino transformadora de la sociedad; intentaron crear un modelo nuevo de hombre como ser supremo y absoluto a través de formas secularizadas y radicalmente immanentes.

Neopaganismo

También entre vosotros se está produciendo, por desgracia, un preocupante fenómeno de descristianización. Con frecuencia, la indiferencia religiosa se instala en la conciencia personal y colectiva, y Dios deja de ser para muchos el origen y la meta, el sentido y la explicación última de la vida. Frente a este neopaganismo, la Iglesia en España ha de responder con un testimonio renovado y un decidido esfuerzo evangelizador.

JUAN PABLO II a los obispos españoles, 1991

Estas palabras del pontífice respondían a las preocupaciones sobre la situación de las diócesis, que los obispos le habían expresado durante la visita *ad limina*. Siendo como es un observador excepcional de las corrientes de cada sociedad y poseyendo una documentación exhaustiva y una gran capacidad de síntesis, el papa había dado en el clavo al señalar que el neopaganismo era una realidad no sólo de España sino de gran parte de las sociedades occidentales. Un fenómeno denunciado también por los filósofos de la posmodernidad. Pero no fue un discurso negativo ni pesimista sino un mensaje positivo y esperanzado orientado hacia la cultura de la vida, la familia, la honestidad profesional y la reconstrucción de la civilización sobre los principios del respeto y del amor. Palabras que, por otra parte, no eran nuevas porque Juan Pablo II las había repetido en otros discursos y documentos, provocaron una reacción estruendosa en los ambientes oficiales españoles; algunos ministros hicieron declaraciones en tono destemplado; TVE y algunos periódicos y revistas que sintonizaban con la ideología del PSOE desencadenaron una ofensiva durísima contra el discurso del papa.

En realidad, cuando el papa calificó la situación española de *neopaganismo*, no hizo más que referirse a los peligros —que no podían ser negados— que surgían de manifestaciones de descristianización como la exaltación de la posesión y del consumo de bienes, el individualismo narcisista y hedonista, la permisividad sexual, el aborto, la droga, la violencia, los cuales son precisa-

mente formas de neopaganismo. El papa ofrecía preciosas indicaciones para superar esta situación. En una palabra, era un discurso respetuoso y constructivo, porque el papa no hizo más que ofrecer la respuesta que la Iglesia debía dar a la sociedad tras la crisis de la modernidad en aquella fase de la cultura europea. El ideal moderno había intentado apropiarse de los valores cristianos renunciando a Cristo, pero el intento había fallado. No quedaba pues más remedio que rechazar dichos valores o aceptarlos en sentido religioso y testimonial.

La sociedad española estaba y sigue estando por una parte profundamente marcada por una herencia religiosa muy rica y por valores todavía persistentes, y por otra expuesta a una fuerte secularización debido a las nuevas formas de pensar y de actuar aparentemente separadas de la fe y de su dinamismo, por el abandono en masa de los campos y por las grandes concentraciones humanas en los centros urbanos, por procesos conexos con la evolución industrial y tecnológica, por el pluralismo ideológico, por las condiciones económicas y sociales, por la crisis que afecta a la familia y por una larga serie de problemas.

Se percibía por doquier un rápido proceso de secularización de la sociedad, que tenía sus manifestaciones más evidentes e inmediatas en el indiferentismo práctico en el campo religioso. Entre las causas de esta situación hay que señalar la moda secularista del momento actual, como en otras naciones; la identificación Iglesia-Estado, residuo de tiempos pasados; la escasa credibilidad en la opinión pública y sobre todo en las nuevas generaciones de todo lo que se refería a la Iglesia; el hecho de que el mensaje cristiano era presentado en la sociedad española con anacrónicos esquemas de pensamiento platónico-aristotélico.

La aconfesionalidad del Estado, sancionada en la Constitución de 1978, ha hecho pensar a muchos españoles que España ya no es católica, mientras que para los imbuidos de un anticlericalismo trasnochado, este mismo hecho que se intensifica en la actual situación democrática representa el final no sólo de lo que en un tiempo dio en llamarse «la nación católica por excelencia», sino de la misma fe cristiana. La realidad es bien distinta, y estas dos posturas extremas no son más que la expresión de sentimientos o de estados de ánimo, pues los primeros olvidan en su nostalgia:

— que los templos repletos de los años cuarenta y cincuenta, en los suburbios de las grandes ciudades no representaban una práctica dominical superior al 5 %;

— que aparecer como cristiano era una exigencia social y política, y

— que los no creyentes ocultaban cuidadosamente su condición de tales o se encontraban en el exilio.

Mientras que los segundos, cegados por su anticlericalismo:

— no descubrían todavía la imagen renovada de la Iglesia, que estaba sentando unos cimientos pastorales que a no muy largo plazo habían de producir frutos concretos;

— no percibían la transformación radical que se estaba verificando en las comunidades cristianas;

— ni se percataban de que cada día era mayor el número de creyentes convencidos, que vivían la fe como opción personal y libre;

— que habían superado un dualismo fe-vida que caracterizó una parte del catolicismo español de los años del preconcilio;

— que participaban activamente en las celebraciones litúrgicas;

— que estaban comprometidos pastoral y socialmente, porque habían comprendido la dimensión comunitaria de la fe, y

— que estaban intentando recuperar el sentido más genuino de la religiosidad popular.

Estos datos nos llevan a concluir que se estaba en un momento de transición de un cristianismo sociológico a un cristianismo vivido, en el que la presión sociopolítica no favorecía la militancia católica; por ello la opción personal y libre adquiría mayor importancia y seriedad. Pero no podemos ignorar que, a pesar de estos cambios positivos experimentados en la vida de los católicos y de la misma Iglesia, pervivía en muchos españoles, sobre todo en los no creyentes y hasta en los poco creyentes, la imagen social de una Iglesia poco fiel al Evangelio. Tampoco se podían cerrar los ojos ante una realidad que documentaban las estadísticas y los estudios sociológicos, aunque en España seguimos poseyendo pocas investigaciones positivas sobre el tema, debido quizá a esa vieja tendencia nuestra de no confiar en las encuestas o en los datos sociológicos y preferir sustituirlos con la experiencia personal y el contacto directo con la realidad.

Tensiones con el gobierno del Partido Popular

No existen recelos ni prejuicios entre España y la Santa Sede para trabajar bien con perspectiva de futuro.

JOSÉ MARÍA AZNAR, 1997

A pesar de la aparente afinidad ideológica con el nuevo gobierno, algunos obispos expresaron con toda claridad su crítica a la falta de decisión del Partido Popular para afrontar la solución de aque-

llos temas pendientes en los Acuerdos Iglesia-Estado que los socialistas se resistieron a resolver. Para ellos, el PP adolecía de la misma debilidad que tuvo UCD: complejo de ser vistos como partido confesional, que se dijera que favorecían a la Iglesia más de lo debido, cuando lo que se les pedía era que se cumplieran los pactos. Un obispo llegó a decir: «¡Qué miedo tienen! Si piensan que tomar una opción clara por las demandas de la Iglesia quita votos de determinado sector, también es cierto que los pueden perder por otro.»

Desde 1975 la Iglesia había mantenido la línea consagrada a lo largo del posconcilio y la transición, rechazando así cualquier intento de etiquetar ideológicamente las relaciones de la jerarquía con los titulares del poder político y negando que los obispos estuvieran más callados con el PP que con el PSOE «porque era un gobierno más próximo», como insinuaron algunos comentaristas políticos. Desde luego quienes pensaban así se equivocaban totalmente, porque no era aspiración de la Iglesia que gobernara un partido u otro, sino que gobernara bien quien fuera; que hubiera un proceso democrático limpio y, luego, el gobierno que surgiera de la voluntad del pueblo sería el interlocutor de la jerarquía, que no tenía ni añoranza de tiempos pasados ni deseo de tiempos distintos.

El gran caballo de batalla de la Conferencia Episcopal en las últimas décadas del siglo XX fue el cumplimiento de los Acuerdos de 1979. Los obispos insistieron mucho al gobierno socialista en que él tenía una responsabilidad histórica en la culminación de los Acuerdos con la Santa Sede y en que lo podían haber hecho sin merma de su capital político. Se lo dijeron desde al presidente del gobierno hasta el último director general, repitiéndoles que no dejaran este cabo sin atar al gobierno que viniera, si es que había de venir otro, pues, al tener un origen, una ideología, una valoración de las cosas más aproximada a lo que pensaba la Iglesia, plantearía dificultades. La Conferencia Episcopal no pareció al principio especialmente satisfecha con las excesivas cautelas del nuevo gobierno del PP para solucionar definitivamente este asunto, aunque las relaciones institucionales Iglesia-Estado mejoraron sensiblemente a partir de 1996, como reconoció públicamente el presidente del gobierno del Partido Popular en su visita al papa un año más tarde. Sin embargo no podía decirse que los problemas hubiesen desaparecido por completo, pues algunos temas, como la enseñanza religiosa y la aplicación armónica de los Acuerdos de 1979, seguían todavía pendientes. Tanto la Conferencia Episcopal como la nunciatura de Madrid reconocieron que se había adelantado muy poco en estas materias, que eran

motivo permanente de conflictividad más o menos intensa, pues los gobernantes del PP daban la impresión de tener miedo, vergüenza, reparos y reservas para tratar con normalidad constitucional a la Iglesia, que no pedía privilegios sino sencillamente el cumplimiento de lo pactado.

La tensión creció llegando a una crisis sin precedentes —y hasta cierto punto impensable— en los meses de febrero y marzo del 2001, provocada por incomprensiones y malentendidos entre la Conferencia Episcopal y el gobierno a raíz del «Acuerdo por las libertades y contra el terrorismo», pactado y firmado por el Partido Popular y el Partido Socialista a primeros de diciembre de 2000, y al que algunos grupos sociales mostraron su adhesión. La Iglesia llevaba más de treinta años condenando abiertamente el terrorismo, tanto desde el ámbito de los obispos vascos, como de la Conferencia Episcopal, y, por supuesto, al máximo nivel de la Santa Sede y del mismo papa. Pero no firmó dicho pacto por considerarlo un documento de carácter político que podía ser objeto de críticas, como lo había sido en el pasado. El gobierno reaccionó de forma durísima ante esta actitud, con lenguaje severo acusando a la Iglesia de morosidad, indiferencia, falta de solidaridad en lo que es la preocupación prioritaria de los españoles en las últimas tres décadas; acusaciones injustas, desmesuradas y falsas conociendo la actitud general de la Iglesia ante un tema en el que ella siempre estuvo en primera línea, con nitidez y sin reservas (aunque no pueda decirse lo mismo de algún obispo vasco, conocido por sus ambigüedades en la materia). La guerra de comunicados y declaraciones por una parte y por otra no hicieron más que complicar las cosas y poner de manifiesto una crisis que recordaba tiempos pasados, ciertamente la crisis más grave de los tiempos de la democracia ya consolidada.

La Iglesia fue condenada duramente por no implicarse en una operación política como era el pacto antiterrorista cuando todavía no habían cesado las críticas por sus implicaciones en el régimen anterior. Sobre los obispos se cargó toda la responsabilidad de un tema que afectaba también a los cristianos en general y a sus grupos, asociaciones, publicaciones, etc., que habían condenado siempre abiertamente el terrorismo. Los medios de comunicación del Estado fueron los más severos, descubriendo una acidez y anticlericalismo que creíamos superado. La Conferencia Episcopal opinó que no debía suscribir en modo alguno semejante pacto, aunque muchos de sus apartados eran plausibles, porque había que discernir entre la naturaleza política de los firmantes y la naturaleza de la propia Iglesia, que no era un sumando más, ni podría haber uniformidad entre los su-

mandos, por lo que la Iglesia prefería no ser invitada a sumarse al pacto.

Esta tesis se convirtió en uno de los temas de mayor alcance informativo durante los tres días siguientes porque el gobierno se encargó de mantener encendido el fuego de la noticia, al dar cumplida respuesta a la opinión de la Conferencia por boca del ministro de Justicia, quien dijo refiriéndose al pacto que no se trataba de un acuerdo político, como argumentaban los obispos, sino que era un acuerdo en defensa de los derechos esenciales de los ciudadanos y de la libertad; y el propio vicepresidente primero del gobierno, además de confesarse «dolido», aseguró que «será un asunto político, pero desde luego afecta a la dignidad de las personas, a sus derechos individuales, y aquí no caben ambigüedades ni medias tintas». La presidenta del Congreso de los Diputados señaló por su parte que la Iglesia no podía «titubear en la defensa pública del derecho a la vida», mientras que tanto el ministro portavoz del gobierno como el secretario general del Partido Socialista tuvieron que reconocer, cada uno por su cuenta, que la Conferencia Episcopal no había sido invitada de manera formal a adherirse al Pacto. De la mano de este alud de críticas políticas vinieron después las descalificaciones de no pocos analistas políticos, que no dudaron, unos, en llamar a los ciudadanos a la rebelión fiscal contra la Iglesia católica en la próxima declaración de la renta, y, otros, en acusar de apostasía al episcopado español en su conjunto.

Cuando todos los diarios de ámbito nacional reproducían los duros reproches del vicepresidente, el presidente de la Conferencia Episcopal denunciaba, a través de los micrófonos de la cadena COPE, «que se saquen las consecuencias tan curiosas y dolorosas de que los obispos y la Iglesia católica en España es ambigua con respecto a la condena del terrorismo y a la defensa del quinto mandamiento». Recordó, asimismo, cómo «la rotundidad, la claridad y la firmeza han sido siempre la constante del magisterio de los obispos españoles» a la hora de condenar el terrorismo, para asegurar, refiriéndose al Pacto Antiterrorista, que en temas como «la doctrina moral de la Iglesia sobre el derecho a la vida y el respeto a la vida, y la negación de la legitimidad del uso de la violencia para defender la vida y el bien común, se queda corto al lado de lo que exige el Evangelio».

Fueron muchas y muy seguidas las acusaciones contra los obispos. Una verdadera tromba de declaraciones de miembros del gobierno, de líderes políticos, de editoriales de prensa, de comentaristas radiofónicos, de columnistas de periódicos, en algún caso con recursos tan poco frecuentes y tan escasamente templa-

dos que sólo se explican por inexplicable desmesura. Vino después la correspondiente reacción en cadena a través de cartas al director, llamadas en programas de radio. Antes de que se hiciera pública la nota del Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal, muchos obispos salieron al paso de las acusaciones en emisoras de radio, cartas a la prensa, declaraciones y escritos, no tanto para defenderse, cuanto para dar cuenta de sus razones y desmontar algunas desinformaciones.

La nota del Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal «La Iglesia ante el pacto antiterrorista» respondió a las acusaciones, lamentó la desinformación generalizada y puntualizó convenientemente algunas interpretaciones. Los obispos no acababan de entender que se interpretara su no adhesión formal al Pacto como si no estuvieran en contra del terrorismo o mantuviesen una postura de tibieza ante él. Y el primer punto del texto se refería a que «ninguna persona informada puede argumentar con buena fe» que los obispos no hayan condenado «con todo rigor, claridad y unanimidad» el terrorismo.

La colección de la revista *Ecclesia* es, con toda probabilidad, el mejor argumento probatorio de que la jerarquía de la Iglesia, la Conferencia Episcopal Española, ha condenado el terrorismo de ETA en multitud de ocasiones, desde los primeros atentados hasta los últimos asesinatos, y en ella estaban publicados sus textos. Era una acusación injusta, sólo justificada por ignorancia o por mala fe; por eso fue oportuna y bienvenida para esclarecer la verdad una publicación exhaustiva de los textos de condena del terrorismo.

El conflicto, que tuvo un origen mediático, no fue de guante blanco, sino un serio encontronazo con el gobierno, como pudo colegirse por la avalancha y tono de las reacciones.

Pero, cuando se habían calmado un tanto las aguas, volvieron de nuevo las tensiones, provocadas por el documento titulado «Preparar la paz», que los obispos de las diócesis de San Sebastián, Bilbao y Vitoria publicaron el 30 de mayo de 2002: una carta pastoral conjunta donde se recogieron los rasgos más preocupantes, a su juicio, de la situación en el País Vasco. Este escrito levantó un huracán de críticas en el gobierno, en las altas esferas del Partido Socialista y del Partido Popular y de una manera casi incontinente en columnistas y comentaristas de tertulias radiofónicas. La polémica suscitada por esta carta recordó, en su acidez y crudeza, pero también en su desmesura, a la que se había levantado en febrero del año anterior a propósito de la firma del Pacto Antiterrorista.

La carta pastoral, firmada por los cuatro obispos de las diócesis vascas, no contó esta vez con la firma del arzobispo de Pam-

plona, que en otras ocasiones sí había suscrito documentos conjuntamente con ellos. Era, por tanto, una carta sólo de los obispos de estas tres diócesis, que decían responder «con voluntad conciliadora» a la demanda de numerosos cristianos, una palabra «pública y explícita» esperada también por muchos ciudadanos. Pero el apartado que soliviantó los ánimos entre los políticos fue precisamente la alusión a la reforma de la Ley de Partidos y a la preocupación de los obispos por las «consecuencias sombrías» que prevían como probables y que deberían ser evitadas. En dicha carta pastoral había, además, un torpe inciso, torpe por equívoco en su redacción, ya que polarizó absolutamente todos los comentarios e incluso dio pie a que algunos dijeran que los obispos se ponían de parte de los violentos. Esto no se sostiene haciendo una lectura ya no atenta, sino simplemente íntegra de la carta. En la carta había expresiones poco felices y enfoques discutibles, pero se afirmaba con absoluta rotundidad que ETA debe desaparecer, que la valoración moral del terrorismo de ETA es gravemente negativa y que «afecta en la debida proporción a todas aquellas personas o grupos que colaboran con las acciones terroristas, las encubren o las defienden». Lo lastimoso fue que se callaron estas reflexiones y se distorsionaron otras.

El oleaje en los medios de comunicación y en los micrófonos políticos indicaba que había mar de fondo, y el gobierno dio buenas muestras de su disgusto en una declaración del Consejo de Ministros, ante el nuncio y ante la secretaria de Estado del Vaticano. Apuntando tan alto se mostró que el encontronazo era profundo y no un berrinche pasajero. En estas ocasiones siempre asoma la incomprensión generalizada hacia una estructura eclesial que no coincide en su organización con las estructuras políticas y civiles. Una incomprensión que intentó exigir a la Conferencia Episcopal que desautorizase a los mencionados obispos. Y aunque algunos obispos reaccionaron, a título personal, manifestándose reticentes o críticos con el escrito, la Oficina de Información de la Conferencia Episcopal Española optó por aclarar, respondiendo a numerosas consultas, que la carta había sido publicada bajo la «exclusiva responsabilidad» de los obispos vascos en cuanto pastores de sus Iglesias particulares, que el texto no fue conocido previamente por la Secretaría General de la Conferencia y que ningún órgano de la Conferencia «ha estimado necesario pronunciarse sobre la Ley de Partidos» que se tramita en el Congreso. Por último, la nota puso de relieve que la carta pastoral hacía una firme condena del terrorismo, invitando a no distorsionar las interpretaciones. Los términos que utilizó la nota eran suficientemente expresivos y escuetos como para indicar un deliberado distancia-

miento en este asunto. Desde luego, estas precisiones fueron satisfactoriamente valoradas por el gobierno.

El escándalo financiero del verano de 2001 estuvo protagonizado por Gescartera, una agencia de valores que tenía todas las bendiciones de la Comisión Nacional del Mercado de Valores, y entre cuyos mejores clientes se encontraban diversas instituciones religiosas: diócesis, fundaciones, congregaciones, etcétera. Este escándalo no afectó negativamente a las relaciones de la Iglesia con el gobierno. Fueron algunos políticos de izquierdas y un significado grupo periodístico quienes aprovecharon la ocasión, en su ya tradicional maridaje, para arremeter contra la Iglesia, acusándola de especuladora con el dinero recibido del Estado y pidiendo, de paso, que fuera revisado el modelo de financiación. La Conferencia Episcopal declaró que la ignorancia que muchos periodistas tienen acerca de la Iglesia, tanto de su esencia como de su funcionamiento, provoca errores, cuando no mala fe, en las informaciones y comentarios editoriales:

— primero, porque no es la Iglesia —ni siquiera la Conferencia Episcopal Española— la que había invertido sus dineros, sino unas pocas y muy concretas administraciones, completamente autónomas al respecto, como son las diócesis o las congregaciones religiosas;

— segundo, porque no se habían invertido las cantidades recibidas por el Estado (que, por cierto, llegan a la Conferencia Episcopal e inmediatamente se transfieren a las diócesis para que éstas procedan a su distribución), sino algunos fondos de reserva que llegan por vía de donaciones y que constituyen el capital principal para, por ejemplo, la construcción de templos, colegios, residencias para la tercera edad...;

— tercero, porque no se había especulado, sino que se había buscado la más alta rentabilidad del patrimonio mobiliario dentro de la normal y lícita participación en el mercado de valores.

En ningún caso se puede cuestionar la subvención estatal de la Iglesia, como tampoco la de la cultura o la de los partidos políticos y los sindicatos, por el simple hecho de que se produzcan deficiencias en la gestión de algunas personas. Y es que ni la Iglesia, ni la cultura, ni los partidos políticos y los sindicatos reciben el dinero público gratuitamente, sino que se les concede precisamente por el servicio que prestan a la sociedad.*

A nadie se le oculta que, a propósito del escándalo de Gescartera, que ocupó las primeras páginas durante los meses de julio y agosto de 2001, se infligió un gran daño moral a la Iglesia con algunas de las informaciones y comentarios, como ocurrió en otros casos no muy lejanos. Y una vez más, se comprobó la urgencia y

la necesidad de que los responsables de la comunicación en la Iglesia acudieran allí donde eran imprescindibles para desactivar, tantas veces cuantas fuese preciso, la desinformación y la mala fe de políticos y de periodistas y creadores de opinión.

La Iglesia siempre condenó el terrorismo de ETA

Desde hace varias décadas estáis siendo probados por una serie horrenda de violencias y asesinatos que han causado numerosas víctimas y grandes sufrimientos. Ningún motivo, ninguna causa o ideología pueden justificarlo. Sólo la paz construye los pueblos. El terror es enemigo de la humanidad.

JUAN PABLO II, 2001

La tormenta informativa desatada sobre la Iglesia española en febrero de 2001, al no vincularse la Conferencia Episcopal como firmante del Pacto Antiterrorista propiciado por el PP y el PSOE en la primera quincena del mes de diciembre del año anterior, provocó uno de los mayores desencuentros entre el Estado y la Iglesia en un cuarto de siglo de democracia, con declaraciones de altos representantes de ambas instancias. La Iglesia tuvo que afrontar en aquellos días reacciones de impopularidad y hasta de animadversión. Se repitieron tópicos y desinformaciones en los distintos medios de comunicación y se acusó a la Iglesia de insolidaria hacia la sociedad y hacia las personas que sufren el terrorismo y sus dramáticas consecuencias. La BAC quiso terciar en la polémica presentando en un volumen datos, con nombres y fechas, textos de condena de los atentados de ETA, etc. Para ello, su director encargó al periodista José Francisco Serrano Oceja la selección de los materiales, publicados bajo el título *La Iglesia frente al terrorismo de ETA*. Algo más de ochocientas páginas, que recogen, en especial, la reiterada y continuada condena de la violencia terrorista por parte de los obispos en el País Vasco, sin excepciones, porque está claro que la Iglesia siempre ha condenado el terrorismo, pero no han sido todas las condenas igualmente claras o, al menos, muchos no las han visto así, por lo que algunas de ellas han sido calificadas de «ambiguas». Justamente por eso (para probar que la Iglesia ha estado y está frente al terrorismo de ETA) fue necesaria la edición de este voluminoso libro. Desde 1968 hasta hoy han condenado los atentados de ETA no sólo los papas Pablo VI y Juan Pablo II, sino también diversas instancias de la Conferencia Episcopal y de los obispos en sus diócesis, tanto en

documentos como en actos litúrgicos. ¡Memorable la homilía de monseñor Argaya, obispo de San Sebastián, en el funeral de Araluce el 5 de octubre de 1976, cuando él mismo se ofreció como víctima propiciatoria por el fin del terrorismo! Un año antes, Pablo VI había dicho públicamente refiriéndose a España: «Renovamos la firme deploración por la serie de atentados terroristas que han enlutado aquella nobilísima y para nosotros tan querida nación, y por la osadía de cuantos, directa o indirectamente se hacen responsables de semejante actividad, considerada equivocadamente, se hacen responsables de semejante actividad.»

La Conferencia Episcopal Española aprobó, en su LXXIX Asamblea Plenaria, celebrada del 18 al 22 de noviembre de 2002, una instrucción pastoral sobre «Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias». Una instrucción deseada por muchos y temida por otros. Seguramente algunos documentos anteriores de la Conferencia habían sido aprobados por amplia mayoría, y no por unanimidad, pero no solíamos enterarnos de ese detalle. En este caso, con la misma noticia del documento nos llegó la filtración de que había sido aprobado con el voto en contra de algunos obispos y con algunas abstenciones. Y se señalaban las áreas geográficas a las que dichos obispos pertenecen, incluso los nombres de los obispos «disidentes». Las declaraciones posteriores de algunos de éstos mostraron que aquellas filtraciones respondían a la verdad, al menos por lo que a ellos se refería. El resultado fue un gran desconcierto entre quienes esperábamos del episcopado una orientación serena y clarificadora. Dio la impresión de que, con la autoridad del documento, se había quedado tambaleando también la de la Conferencia Episcopal.

Juan Pablo II en España

Desde los primeros meses de mi elección a la Cátedra de San Pedro pensé con ilusión en un viaje a España. Hoy me trae a vosotros la clausura, en vez de la apertura, del cuarto centenario de la muerte de santa Teresa de Jesús, esa gran santa española y universal, cuyo mayor timbre de gloria fue ser siempre hija de la Iglesia y que tanto ha contribuido al bien de la misma Iglesia en estos cuatrocientos años.

JUAN PABLO II, 1982

Juan Pablo II es el primer papa que ha visitado oficialmente España. Algunos de sus antecesores, bien por su origen hispano, como san Dámaso, Calixto III, Alejandro VI o el papa de Aviñón,

Benedicto XIII, bien por haber realizado la peregrinación a Santiago antes de acceder al pontificado (Pascual II, Celestino III, Juan XXIII) o en el desempeño de misiones eclesiales, como Inocencio X, Benedicto XV, incluso un inquisidor y regente en España (Adriano VI), estuvieron en nuestras tierras, pero nunca como sucesores de Pedro. Su primer viaje apostólico comenzó el 31 de octubre de 1982 y terminó el 9 de noviembre. El segundo fue dos años más tarde en camino hacia la República Dominicana para iniciar los preparativos del Quinto Centenario de la Evangelización de América. El papa estuvo en Zaragoza debido a la vinculación de la Virgen del Pilar con Hispanoamérica y su evangelización. Durante el tercer viaje (1989) medio millón de jóvenes se reunieron con el papa en el Monte del Gozo de Santiago de Compostela para celebrar la IV Jornada Mundial de la Juventud. Muchos de ellos llegaron de todos los rincones del planeta y empezaron su peregrinación caminando por la histórica ruta de Santiago, convertida ese año en un hervidero de juventud. En 1993 tuvo lugar el cuarto viaje papal de Juan Pablo II a España; se inscribía dentro de las celebraciones conmemorativas del Quinto Centenario de la evangelización de América. Llegó el sábado 12 de junio a Sevilla, donde iba a clausurar el XLV Congreso Eucarístico Internacional.

El 3-4 de mayo de 2003 tuvo lugar la quinta visita del papa a España. La asistencia masiva a los actos programados y la espera en las calles para recibirle o verle pasar durante unos segundos, desbordó todas las previsiones. Unos setecientos mil jóvenes se concentraron en la base aérea de Cuatro Vientos para participar, primero en el festival de música, oración y testimonios que se desarrolló bajo un sol esplendoroso desde las doce de la mañana, y después en la vigilia junto a Juan Pablo II durante la tarde-noche de ese mismo sábado. Más de un millón de personas se concentraron en la plaza de Colón y en las calles adyacentes durante la misa de canonización de los cinco nuevos santos españoles el domingo por la mañana. Breve tiempo de estancia en España —poco más de 30 horas— y abultadísimas cifras de asistencia y participación a las que hay que añadir el seguimiento exhaustivo de cadenas públicas y privadas de radio y televisión con altos índices de audiencia. El papa, por su parte, se mostró contento, emocionado y agradecido por la acogida. En esta ocasión no había novedad en su visita por la llegada de un nuevo pontífice, como en el año 82, cuando vino por primera vez a España. Esta vez, después de casi 25 años de pontificado, la afluencia masiva en el recibimiento muestra la adhesión a la persona de Juan Pablo II y a su mensaje, o el reconocimiento hacia quien ha sabido convertirse en refe-

rente moral por sus actitudes y actuaciones en el panorama mundial, por encima de diferencias políticas, religiosas o culturales.

Opus Dei y Camino Neocatecumenal: inspiraciones eclesiales españolas del siglo xx

El Opus Dei ha surgido en este tiempo nuestro como viva expresión de la perenne juventud de la Iglesia.

PABLO VI

En los últimos decenios ha crecido en la Iglesia la importancia del papel del apostolado de los seglares, si bien en la historia del cristianismo éste no es un fenómeno nuevo, porque es suficiente leer los Hechos de los Apóstoles para darse cuenta de que los cristianos laicos, a pesar de las persecuciones, ya en aquellos tiempos proclamaban a Cristo por doquier, contribuyendo a la difusión de la fe en las ciudades y en los lugares que visitaban. San Pablo nos habla en sus *Cartas* de hombres y mujeres que trabajaron con él por el Evangelio y, aunque no sabemos en qué cosa consistía este trabajo, debió tener mucha importancia para la evangelización del mundo de entonces, visto que el mismo Apóstol de las Gentes subraya con mucha gratitud la ayuda que recibió de parte de los laicos.

Entre los Movimientos eclesiales y las Nuevas Comunidades, que son un fenómeno típico del posconcilio, destacan el Camino Neocatecumenal, que no es propiamente un movimiento o una asociación, sino un instrumento en las parroquias al servicio de los obispos para llevar la fe a tanta gente que la ha abandonado; iniciado en los años sesenta en los suburbios de Madrid por Kiko Argüello, está difundido en 850 diócesis de 105 naciones y trabaja en 4 500 parroquias; en 1987 abrió en Roma el Seminario misionero internacional «Redemptoris Mater».

Más de treinta años antes había comenzado el largo camino del Opus Dei (1928) y siguió con las sucesivas aprobaciones como Pía Unión (1941), Sociedad de vida en común sin votos (1943) y primer Instituto Secular (1947 y 1950), hasta concluir con su erección en prelatura personal. Fundado por el sacerdote aragonés Josemaría Escrivá de Balaguer (1902-1975), canonizado en 2002, el Opus Dei intentó responder a la llamada universal a la santidad. Con la actual solución jurídica del Opus Dei queda claro:

— que sus miembros no son religiosos sino sacerdotes seculares o —en su inmensa mayoría— seglares: varones y mujeres,

solteros y casados, de todas las profesiones y países del mundo donde trabajan, en los cinco continentes;

— que la vinculación al Opus Dei tiene como fin sólo asumir unos compromisos para realizar la tarea propia de la obra: difundir en la sociedad la conciencia de la llamada universal a la santidad y al apostolado, en el ejercicio del trabajo ordinario;

— que sus miembros siguen siendo fieles de aquellas diócesis en las que tienen su domicilio y quedan, por tanto, bajo la jurisdicción del obispo diocesano en aquello que el Derecho Canónico determina respecto a los fieles en general, y

— que las opciones de sus miembros en materia profesional, social, económica, cultural, política, etc., son propias y personales y que la prelatura no hace suyas las actividades, en esos ámbitos, de ninguno de sus miembros.

¿Sigue siendo católica España?

El Centro de Investigaciones Sociológicas publicó a principios de este año una encuesta que daba estos resultados: el 82,1 % de los votantes del PSOE se declaraba católico; mientras que los del PP llegaban al 93,9 %. De todos ellos, se consideraban más o menos practicantes el 49,9 % de los socialistas y el 65,2 % de los populares. Pero según un estudio sobre los «valores en Europa», elaborado por la Universidad de Tilburg (Holanda), y publicados a mediados de abril de este año, el 80 % de los españoles nos seguíamos considerando «católicos». Es verdad, que este catolicismo no responde en general a una forma de vida, pero es un dato que debería movernos a la reflexión, porque resulta muy significativo. Demuestra que, a pesar del secularismo que lo invade todo, la religión católica y, como consecuencia de este fenómeno, la educación religiosa es algo que preocupa a los españoles mucho más de lo que puede parecer. Es otra de las paradojas de España, si tenemos en cuenta ese laicismo beligerante —que a menudo degenera en anticlericalismo agresivo e intolerante— que «ha sido una constante en determinado sector de nuestro país tópicamente situado en la izquierda», como ha señalado el profesor Andrés Ollero y comentado Jorge Trias Sagnier en *ABC* (4 agosto 2003, p. 8).

PARA SABER MÁS

¿Quién podrá dar en pocas páginas una bibliografía completa sobre la historia de la Iglesia en España? Yo, ciertamente, no. Por eso mi pretensión es muy modesta. Cito lo que considero más actual e importante y las obras que indican pistas, abren caminos y aportan bibliografía reciente, porque la historia de la Iglesia siempre estuvo conectada con las corrientes historiográficas del momento en el que se hacía y también en la actualidad están dándose avances importantes para la confección de una historia de la religión o del cristianismo, más en consonancia con las renovaciones experimentadas en la ciencia histórica. A partir del segundo tercio del siglo XX asistimos a la polémica mantenida por Américo Castro y Claudio Sánchez-Albornoz sobre el ser histórico de España, del que forma parte esencial la religión y la Iglesia, partiendo de visiones opuestas de filosofía de la historia. En este marco se añadieron a los temas doctrinales y de personalidades eclesiásticas el estudio de las instituciones y de la aportación cultural de la Iglesia, además de profundizarse en la dialéctica de cooperación entre los poderes políticos (la monarquía) y los religiosos (obispos). Esta orientación aún anima el trabajo de R. García-Villoslada, como recuerda en su introducción a la *Historia de la Iglesia en España* (Madrid, BAC 1979-1982), que él mismo dirigió. En esta obra monumental, así como en el *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, dirigido por Q. Aldea, T. Marín y J. Vives (Madrid, CSIC, 1973-1987) encontrará el lector bibliografía selecta y abundante sobre cada tema, lo mismo que en la versión española de la *Historia de la Iglesia*, de Fliche-Martin, editada en Valencia (ed. Edicep), en 37 volúmenes. Existen otras dos historias generales de la Iglesia, más breves, escritas por autores españoles y publicadas por la BAC (Llorca, Villoslada, Laboa) y por Editorial Palabra (Orlandis, Martín Hernández, Cárcel), donde son frecuentes las referencias a España.

Además de las historias generales de España antiguas y recientes, recomiendo tres sintéticas y muy actuales que afrontan los temas religiosos, aunque con orientaciones diversas. Me refiero a la *Breve historia de España*, de F. García de Cortázar y J. M. González Vesga (Madrid, Alianza, 1994), así como a la *Historia de España. De Atapuerca al euro* (Barcelona, Planeta, 2002), del mismo García de Cortázar; *España. Tres milenios de Historia*, de A. Domínguez Ortiz (Madrid, Marcial Pons, 2000) y la *Historia de los españoles*, de J. L. Comellas y L. Suárez (Barcelona, Ariel, 2003).

Sobre la España romanovisigoda son básicos los numerosos estudios de J. Orlandis y, en particular, el publicado en colaboración con D. Ramos-Lissón, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda* (Pamplona, Eunsa, 1986).

En lo que se refiere a la Iglesia y la Reconquista, recomiendo la obra fundamental de J. Goñi Gaztambide, tan rica de documentación nueva como sugeridora de problemas históricos, *Historia de la bula de Cruzada en España* (Vitoria, ESET 1958).

Los sínodos medievales están siendo publicados en el *Sinodicon Hispanum* (Madrid, BAC), que dirige A. García y García, y la historia de las diócesis en el ambicioso proyecto de la misma editorial, *Flórez 2000*, que contará con 24 volúmenes dirigido por J. García Oro.

Los mejores estudios sobre los Reyes Católicos son de L. Suárez Fernández, autor de una monumental pentalogía dedicada a ellos con un total de 1 564 apretadas páginas, entre las que destaca *La expansión de la fe* (Madrid, Rialp, 1990), que presta atención a las relaciones diplomáticas de los Reyes Católicos con los distintos papas en el contexto de su política internacional. J. García Oro, *La reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos* (Valladolid, 1969), también dedica atención a este tema.

Sobre la historia de los judíos en España existen importantes monografías, aunque falta una obra científicamente válida y redactada con suficiente equilibrio, porque pocas veces se ha intentado una reflexión acerca de la actitud observada por la Iglesia, quizá porque ni a cristianos ni a judíos tiente demasiado penetrar en una cuestión delicada que afecta a sus sentimientos. Pero no podemos olvidar las obras fundamentales de Luis Suárez y de J. Monsalvo, así como la valiosa síntesis de E. Mitre Fernández. A. Alcalá (ed.), *Judíos. Sefarditas. Conversos* (Valladolid, Ámbito, 1995), que recoge las actas del congreso celebrado en Nueva York en 1992.

También la bibliografía sobre la cuestión morisca es inmensa. M. de Epalza, M. J. Paternina y A. Couto, *Moros y moriscos en el Levante peninsular (Sharq Al-Andalus)*. *Introducción bibliográfi-*

ca (Alicante, 1983), recogen 2 119 títulos, entre los que destacan L. Cardillac, *Morisques et chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)* (París, 1977), que estudia la polémica religiosa, y H. Lapeyre, *Geografía de la España morisca* (Valencia, 1986).

Sobre temas teológicos del XVI hay que tener en cuenta las investigaciones de M. Andrés Martín, en particular, *La fuerza decisiva. Reforma, pensamiento y vivencia en la época de los descubrimientos (1400-1600)* (Cáceres, 1993) y de J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI* (Madrid, BAC, 2000).

La *Historia de la Inquisición en España y América*, dirigida por J. Pérez Villanueva y B. Escandell Benet. I. *El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478-1834)* (Madrid 1984); II. *Estructuras del Santo Oficio* (Madrid, BAC, 1993), es la mejor obra de conjunto.

Para la situación religiosa durante la Ilustración, véanse los trabajos de A. Mestre, *Ilustración y reforma de la Iglesia* (Valencia, 1967); M. Bustos Rodríguez, *El pensamiento socio-económico de Campomanes* (Oviedo, 1982); A. Domínguez Ortiz, *La sociedad española en el siglo XVIII* (Madrid, 1970).

Sobre los grandes temas político-religiosos del XIX cf. F. Suárez Verdaguer y P. A. Perlado, *Documentos del reinado de Fernando VII. Los informes sobre el estado de España (1825)* (Pamplona, 1966) y *Los obispos españoles ante la amnistía de 1817* (Pamplona, 1971). Muy ponderados son los estudios de M. Revuelta, partiendo de su *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX. Trienio constitucional* (Madrid, CSIC, 1973), hasta su monumental *Historia de la Compañía de Jesús*, en la España de la Restauración. Buenas síntesis son las obras de F. Tomás y Valiente, *El marco político de la desamortización en España* (Barcelona, 1977) y J. M. Castells, *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea. Un estudio jurídico-administrativo (1767-1965)* (Madrid, Taurus, 1973). Sobre las relaciones Iglesia-Estado en general y otros temas de esta época han escrito mucho J. Andrés-Gallego, autor de *La política religiosa en España, 1889-1913* (Madrid, Nacional, 1975), y R. M.^a Sanz de Diego, *Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado en España. El Cardenal Antolín Monescillo y Viso (1811-1892)* (Madrid, Univ. Pont. Comillas, 1979).

Sobre el anticlericalismo: J. M.^a Díaz Mozaz, *Apuntes para una sociología del anticlericalismo* (Madrid, Ariel, 1976); J. Caro Baroja, *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español* (Madrid, Istmo, 1980); VV. AA., *El anticlericalismo español contemporáneo* (Madrid, Biblioteca Nueva, 1998). Sobre los católicos y la Restauración ha investigado a fondo en los Archi-

vos Vaticanos C. Robles Muñoz, autor, entre otras muchas obras, de *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración* (Madrid, CSIC, 1988). Sobre los religiosos y la enseñanza T. García Regidor, *La polémica sobre la secularización de la enseñanza en España (1902-1914)* (Madrid, Univ. Pont. Comillas, 1985); A. Yetano, *La enseñanza religiosa en la España de la Restauración (1900-1920)* (Barcelona, Anthropos, 1988).

Sobre la masonería, que tanto preocupó a la Iglesia, cf. P. F. Álvarez Lazo, *Masonería y librepensamiento en la España de la restauración (Aproximación histórica)* (Madrid, 1975); *Masonería, política y sociedad. III Symposium de Metodología aplicada a la Historia de la Masonería Española*, Córdoba, 15-20 de junio de 1987, coordinado por J. A. Ferrer Benimeli (Madrid, 1987); así como los numerosos escritos de este autor.

Los nueve tomos del Arxiu Vidal i Barraquer, *Església i Estat durant la Segona República Espanyola 1931-1936*. Textos en la lengua original. Edición a cargo de M. Batllori y V. M. Arbeloa (Monasterio de Montserrat, 1971-1992), son básicos para el período republicano. Sobre la persecución religiosa y los mártires cf. A. Montero Moreno, *Historia de la persecución religiosa en España. 1936-1939* (Madrid, BAC, 1960); A. D. Martín Rubio, *Paz, piedad, perdón... y verdad* (Madrirdejos, Fénix, 1997) y mis libros *La persecución religiosa en España durante la Segunda República (1931-1939)* (Madrid, Rialp, 1990), *Mártires españoles del siglo XX* (Madrid, BAC, 1995) y *La gran persecución* (Barcelona, Planeta, 2000).

Sobre el concordato de 1953 cf. E. F. Regatillo, *El concordato español de 1953* (Santander, Sal Terrae, 1961); A. Bernárdez, *Legislación eclesiástica del Estado (1938-1964)* (Madrid, Tecnos, 1965). Y sobre la época de Franco remito a mi *Pablo VI y España (1963-1978)* (Madrid, BAC, 1997).

Sobre los protestantes cf. J. B. Vilar, *Intolerancia y libertad en la España contemporánea. Los orígenes del Protestantismo español actual* (Madrid, Istmo, 1994).

Un apretado resumen de las investigaciones más recientes ha sido hecho por J. M. Cuenca Toribio, *La Historiografía eclesiástica española contemporánea. Balance provisional a finales de siglo (1976-2000)*, en «Estudios sobre el catolicismo español contemporáneo» III (Universidad de Córdoba, 2002), pp. 13-58.

En mi libro *La Iglesia y la Transición española* (Valencia, Edicep, 2003), analizo y documento este tema.

La Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid) ha publicado en las últimas décadas monografías voluminosas y bien documentadas sobre la catequesis, la acción educadora de la Iglesia y otros

temas relacionados con la vida religiosa de España y sus principales protagonistas de todos los tiempos, así como biografías de carácter popular.

Cuatro revistas científicas —*Hispania Sacra* (CSIC), *Analecta Sacra Tarraconensia* (Balmesiana de Barcelona), *Anthologica Annuaria* (Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, de Roma) y *Anuario de Historia de la Iglesia* (Universidad de Navarra)— se dedican exclusivamente a la historia eclesiástica española, mientras que *XX Siglos* (Madrid) es divulgativa. También *Índice Histórico Español* (Universidad de Barcelona), presta atención a los temas religiosos nacionales y locales con breves comentarios.

Quien desee conocer lo mejor que se publica sobre la historia de nuestra Iglesia debe recurrir a las tres prestigiosas revistas internacionales que recogen prácticamente la bibliografía más selecta —libros y artículos— aparecida tanto en España como en el extranjero: *Revue d'Histoire Eclésiastique* (Universidad de Lovaina), *Archivum Historiae Pontificiae* (Universidad Gregoriana de Roma) y *Bibliographia Internationalis Spiritualitatis* (Instituto Pontificio «Teresianum» de Roma).

CRONOLOGÍA ESENCIAL

- 250-305 Era de los mártires.
- 304 Martirio en Valencia de Vicente, diácono de Zaragoza.
- 306 Concilio de Elvira, primer sínodo de la Iglesia hispana.
- 313 Edicto de Milán. Constantino concede la libertad a la Iglesia.
- 320 Aparece el arrianismo.
- 325 Concilio de Nicea, que preside Osio como legado imperial.
- 343 Osio sufre persecución por parte de los arrianos.
- 380 El Concilio de Caesaraugusta se pronuncia contra el priscilianismo, aunque no es hasta el de Burdeos (384) cuando se le condena como herejía.
- 380 Teodosio, de Coca, declara que la religión católica sea la oficial del Estado.
- 385 Prisciliano es condenado como hereje por un tribunal del emperador Máximo y decapitado en Tréveris.
- 405 Últimos años del poeta Prudencio.
- 409 Primeras invasiones bárbaras.
- 414 Llega Ataúlfo a Barcelona.
- 466 Reinado de Eurico. Se extiende el reino visigodo.
- 560 Toledo, capital de la España visigoda.
- 585 Martirio de san Hermenegildo en Tarragona.
- 587 Recaredo sucede a su padre Leovigildo y se convierte al catolicismo.
- 589 Tercer Concilio de Toledo. La religión católica, por deseo de Recaredo, es declarada oficial del Estado.
- 616 El rey Sisebuta decreta la expulsión de los judíos.
- 633 Cuarto Concilio de Toledo, que preside san Isidoro de Sevilla.
- 636 Muere san Isidoro, máximo representante de la época visigoda.
- 711 Invasión de los árabes. Batalla de Guadalete y fin de la monarquía visigoda. En poder de los cristianos sólo quedan algunos reductos en las montañas de Asturias y del Pirineo.

718 El visigodo Pelayo organiza la resistencia cristiana en Asturias.

722 Comienza la Reconquista en Covadonga.

739-757 Alfonso I y la primera repoblación de Galicia, Asturias y Santander.

776 Beato de Liébana canta a Santiago, «cabeza refulgente y dorada de España».

780 Elipando de Toledo y el adopcionismo.

785 Ocupación de Gerona por francos e hispano-visigodos.

800 Por estos años aparecen los condados de Cardona, Urgel, Pallars y Ribagorza.

801 Ludovico Pfo conquista Barcelona (Marca Hispánica).

816 Íñigo Arista de Pamplona se independiza de los francos.

856 Ordoño I de Asturias repuebla León.

850 Comienza la persecución religiosa contro los mozárabes cordobeses con el martirio de Perfecto, presbítero de San Acisclo.

859 Martirio de san Eulogio y de la virgen Leocricia, últimos mártires cordobeses de un grupo de veintisiete, repartidos entre varios años.

878 Wifredo I el Velloso, conde de Barcelona.

914 Ordoño II traslada la capital del reino de Asturias a León.

961 Independencia del conde de Castilla, Fernán González.

1002 Almanzor es derrotado y muere en Calatañazor.

1018 El abad Oliva, obispo de Vic. Apogeo cultural del monasterio de Ripoll.

1025 Los cluniacenses se instalan en el monasterio de San Juan de la Peña.

1050 Concilio de Coyanza, en el que se restaura la disciplina eclesiástica.

1064 Conquista de Barbastro, principia la reconquista aragonesa.

1070 Se da comienzo a la catedral románica de Santiago.

1078 Alfonso VI de Castilla y León impone la liturgia romana.

1085 Conquista de Toledo.

1094 El Cid Campeador conquista Valencia.

1096 Pedro I de Aragón se apodera de Huesca.

1118 Zaragoza cae en manos de Alfonso I el Batallador.

1137 Unión de Cataluña y Aragón.

1156 Fundación de las grandes órdenes militares Alcántara, Calatrava y Santiago.

1207 *Cantar del Mto Cid*.

1212 Batalla de las Navas de Tolosa.
Alfonso VIII y el obispo Tello Téllez de Meneses establecen el Estudio General de Palencia.

1218-1219 Alfonso IX de León funda la Universidad de Salamanca.

1221 Muere Santo Domingo de Guzmán.

1221-1229 Se erigen las catedrales de Burgos y de Toledo, símbolos de la fe cristiana en España.

1217-1252 Unión definitiva de Castilla y de León en la persona de Fernando III el Santo.

1231 Gregorio IX funda la Inquisición española dependiente de los monarcas.

1236 y 1248 San Fernando conquista Córdoba y Sevilla.

1238 Jaime I conquista Valencia.

1252-1284 Alfonso X el Sabio conquista el reino de Murcia, Niebla y Cádiz. El Rey Sabio favorece a la universidad.

1272 *Ars Magna* de Ramon Llull.

1282 Pedro III de Aragón conquista Sicilia.

1300 Jaime II de Aragón funda la Universidad de Lérida y años más tarde, Pedro IV las de Huesca y Perpiñán.

1343 Pedro IV el Ceremonioso se anexiona las Baleares.

1349 El mismo rey vence a la Unión aragonesa en Epila.

1367 Muere en Viterbo el cardenal Gil de Albornoz, fundador del Colegio de San Clemente de los Españoles de Bolonia.

1369 Enrique II de Trastámara da muerte a su hermano Pedro el Cruel, en Montiel.

1371 Se establece en Lérida el primer Colegio Universitario.

1385 Batalla de Aljubarrota.

1397 Anexión de Sicilia por Martín I.

1405-1417 Fundación del Colegio Mayor Universitario de San Bartolomé en Salamanca.

1412 Compromiso de Caspe.

1414 En el Concilio de Constanza es depuesto Benedicto XIII, el español papa Luna.

1419 Muere san Vicente Ferrer en Vannes (Francia).

1422 El papa Luna muere en Peñíscola.

1443 Alfonso V el Magnánimo conquista Nápoles.

1455 El cardenal valenciano Alfonso de Borgia es elegido papa (Calixto III).

1473 Concilio de Aranda sobre la reforma de la Iglesia.

1473 y 1478 Concilios de Aranda y de Sevilla, en los que se trata de la reforma española.

1474 Matrimonio de Isabel y Fernando.

1478 Concilio de Sevilla sobre el mismo tema.
Sixto IV aprueba la Inquisición española establecida por los Reyes Católicos.

1479 Fernando sucede a su padre Juan II de Aragón. Se lleva a cabo la unidad nacional.

1483 Creación del Consejo de la Inquisición.
 1492 Rendición de Granada y final de la Reconquista. Expulsión de los judíos. Descubrimiento de América. El cardenal valenciano Rodrigo de Borgia es elegido papa (Alejandro VI). Descubrimiento de América y comienzo de la evangelización del continente.
 1493 Bula de Alejandro VI sobre división entre España y Portugal de las tierras descubiertas.
 1494 Tratado de Tordesillas con Portugal.
 1504 Muere Isabel la Católica.
 1506-1517 Cisneros, regente de Castilla.
 1508 Fundación de la Universidad de Alcalá de Henares.
 1515 Nace en Ávila santa Teresa de Jesús.
 1516 Carlos I, rey de España y V de Alemania.
 1517 *Biblia Políglota* de Alcalá.
 1545-1563 Concilio de Trento.
 1565 Se funda el primer seminario tridentino en España.
 1571 Batalla de Lepanto.
 1582 Muere en Alba de Tormes santa Teresa de Jesús.
 1598 Muere Felipe II en el monasterio que había hecho construir en El Escorial.
 1609 Felipe III decreta la expulsión de España de los moriscos.
 1640 Sublevación de Cataluña y Portugal.
 1648-1659 Paz de Westfalia y de los Pirineos, se acentúa la decadencia española.
 1675 Miguel Molinos publica la *Guía Espiritual*.
 1687 El Santo Oficio condena el *quietismo* de Molinos.
 1700 Muere Carlos II. Con Felipe V, los Borbones en España.
 1701 Guerra de Sucesión.
 1726 La masonería entra en España con los ingleses.
 1753 Concordato entre España y la Santa Sede.
 1766 Motín de Esquilache.
 1767 Expulsión de los jesuitas.
 1793 Guerra del Rosellón.
 1808 Levantamiento popular contra la invasión francesa el 2 de mayo.
 1812 Constitución de Cádiz: nace la idea de España como nación.
 1814-1820 Restauración realista de Fernando VII.
 1814 Restablecimiento de la Compañía de Jesús.
 1820-1823 Trienio Liberal.
 1824 Batalla de Ayacucho, que señala el fin del dominio español en América. De lo que fue un inmenso imperio, sólo quedarán hasta final del siglo XIX Cuba, Puerto Rico y Filipinas.

1823-1833 Segunda restauración fernandina, llamada Década Ominosa.
 1830 Pragmática Sanción.
 1833-1840 Regencia de María Cristina, de tendencia moderada.
 1834 Estatuto Real.
 1834-1836 Matanzas de frailes y desamortización.
 1836 Gregorio XVI condena la política anticlerical del gobierno español. Interrupción de relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y España.
 1837 Constitución progresista.
 1839 Convenio de Vergara. Fin de la primera guerra carlista.
 1840-1843 Regencia del general Espartero, progresista, derrotado por generales de tendencia moderada.
 1843-1854 Mayoría de edad de Isabel II. Gobiernos moderados.
 1845 Constitución moderada. Convenio entre la Santa Sede y España, no ratificado por las Cortes.
 1846 1 de junio: Muerte de Gregorio XVI. 20 de junio: Elección del beato Pío IX y reconocimiento de Isabel II como reina.
 1848 Revoluciones europeas. Muerte de Jaime Balmes, cumbre del pensamiento español del siglo XIX.
 1851 16 de marzo: Concordato con la Santa Sede.
 1854-1856 Bienio progresista.
 1855 Abril: Leyes de desamortización eclesiástica y civil.
 1856-1868 Gobiernos moderados y unionistas. Conspiraciones progresistas y derrocamiento de la monarquía isabelina.
 1864 8 de diciembre: Publicación del *Syllabus*.
 1868 30 de septiembre: Triunfo de la Revolución, comienza el «sexenio revolucionario», con el gobierno provisional encabezado por el general Serrano. Comienza a formarse la Asociación de Católicos.
 1869 Cortes Constituyentes. 8 de diciembre: Apertura del primer Concilio Vaticano.
 1870 Interrupción del primer Concilio Vaticano. 20 de septiembre: Ocupación de los Estados Pontificios por el reino de Italia y final del poder temporal de los papas. Proclamación de Amadeo I de Saboya como rey.
 1873 11 de febrero: Abdicación de dicho rey. Primera República y Constitución republicana.
 1874 2 de enero: Golpe de Estado del general Pavía.

- 1874 29 de diciembre: Golpe militar en Sagunto, del general Martínez Campos, que proclama rey a Alfonso XII.
- 1875 14 de enero: Entrada del rey en Madrid. Gobierno-regencia de Cánovas del Castillo.
- 1876 Constitución.
- 1878 7 de febrero: Muerte del beato Pío IX.
20 de febrero: Elección de León XIII.
- 1879 Fundación del Partido Socialista Obrero Español.
- 1881 Se promulgan las bases de la Unión Católica.
- 1882 8 de diciembre: Encíclica *Cum multa* de León XIII sobre la división de los católicos españoles.
- 1884 El sacerdote integrista catalán Félix Sardá Salvany publica *El liberalismo es pecado*.
- 1885 Muerte de Alfonso XII.
Comienza la acción social de los católicos.
- 1889 Primer Congreso Católico en Madrid.
- 1891 Encíclica *Rerum novarum* de León XIII.
- 1892 Primer Congreso Eucarístico Nacional en Valencia.
- 1896 1 de abril: Fundación del Pontificio Colegio Español de San José de Roma.
Los Seminarios Metropolitanos son erigidos en Universidades Pontificias.
- 1897 Asesinato de Cánovas.
- 1898 España pierde los últimos restos de su imperio colonial.
- 1891 Fundación de la revista *Razón y Fe*, redactada por los jesuitas.
- 1902 17 de mayo: Comienza el reinado de Alfonso XIII.
Sexto y último Congreso Católico Nacional en Santiago de Compostela.
- 1903 León XIII pide al cardenal Sancha que fomente la acción de los católicos.
20 de julio: Muere León XIII.
4 de agosto: Elección de san Pío X.
- 1904 29 de marzo: Erección canónica de la Universidad Pontificia de Comillas.
- 1905 Polémicas entre *Razón y Fe* y *El Siglo Futuro*.
- 1906 Carta *Inter catholicos Hispaniae*, de san Pío X, sobre las tensiones entre católicos.
20 de diciembre: Protesta del cardenal Sancha al rey contra la aprobación del proyecto de ley de asociaciones.
- 1907 Primera asamblea plenaria del Episcopado español.
- 1909 Julio: Semana Trágica de Barcelona.
26 de noviembre: Protesta de los obispos al jefe del gobierno contra la existencia de las escuelas laicas.

- 1910 1 de enero: *Normas de Acción Católica y Social de España*, dadas por el cardenal Aguirre.
- 1911 Congreso Eucarístico Internacional de Madrid.
- 1919 30 de abril: Aprobación pontificia del Instituto Español de San Francisco Javier para Misiones Extranjeras.
- 1923 Octubre: Visita oficial de Alfonso XIII a Pío XI. La primera de un rey de España al papa.
- 1924 Creación de la Junta Delegada del Real Patronato.
- 1931 14 de abril: Proclamación de la Segunda República.
Mayo: Incendios de iglesias y conventos en varias ciudades.
9 de diciembre: Constitución, que separa la Iglesia del Estado.
- 1933 17 de mayo: Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas.
25 de mayo: Protesta de los obispos contra dicha ley.
Encíclica *Dilectissima nobis* de Pío XI condenando los atentados de la República contra la Iglesia.
- 1934 Enero y febrero: Nuevos incendios de iglesias y conventos.
Octubre: Revolución comunista de Asturias, que provoca numerosos asesinatos de sacerdotes y seglares. Entre ellos, los Mártires de Turón, canonizados en 1999.
- 1936 18 de julio: Levantamiento cívico-militar contra el Gobierno de la República.
- 1937 19 de marzo: Encíclica *Divini Redemptoris* en la que Pío XI denuncia las atrocidades cometidas por el comunismo en España.
1 de julio: Carta colectiva del Episcopado sobre la guerra civil y la persecución religiosa.
- 1939 1 de abril: Fin de la guerra civil y de la persecución religiosa.
- 1941 7 de junio: Convenio sobre el nombramiento de obispos.
- 1952 Mayo: Celebración en Barcelona del XXXV Congreso Eucarístico Internacional.
- 1953 27 de agosto: Concordato entre la Santa Sede y el Estado español.
- 1959 25 de enero: Anuncio de la convocación del segundo Concilio Vaticano.
- 1961 Se crea la Cadena de Emisoras de la Iglesia (COPE).
- 1962 11 de octubre: Inauguración del Segundo Concilio Vaticano.
- 1966 Se constituye la Conferencia Episcopal Española.
- 1967 28 de junio: Ley orgánica de Libertad Religiosa.
- 1971 13-18 de septiembre: Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes.
- 1975 22 de noviembre: Comienza el reinado de Juan Carlos I.
- 1976 27 de julio: Acuerdo sobre nombramientos de obispos.
- 1978 16 de octubre: Elección de Juan Pablo II.

- 1978 6 de diciembre: Referéndum para la aprobación de la Constitución.
- 1979 3 de enero: Firma de los Acuerdos entre la Santa Sede y el Estado Español.
- 1980 5 de julio: Nueva Ley de Libertad Religiosa.
- 1982 Primer viaje apostólico de Juan Pablo II a España.
- 1987 Primera beatificación de mártires de la persecución religiosa de 1936, tres carmelitas de Guadalajara.
- 1989 Segundo viaje apostólico de Juan Pablo II a España, Jornada Mundial de la Juventud en Santiago de Compostela.
- 1993 Tercer viaje apostólico de Juan Pablo II a España.
- 1995 Cuarto viaje apostólico de Juan Pablo II a España.
- 2001 11 de marzo: Beatificación de 233 mártires de la persecución religiosa de 1936.
- 2003 3-4 de mayo: Quinto viaje apostólico de Juan Pablo II a España.