



TESIS DOCTORAL

La Iglesia católica en (la) transición (1966-1986):
del repliegue a la revancha.

Autor: Vicente Jesús Díaz Burillo

Director: Juan Pro Ruiz

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Historia Contemporánea

Madrid, 2018.

Resumen tesis doctoral

La Iglesia católica en (la) transición (1966-1986): del repliegue a la revancha.

(Vicente Jesús Díaz Burillo)

La celebración del Concilio Vaticano II, desde el anuncio de su convocatoria hasta su clausura y recepción en los diferentes ámbitos de la catolicidad, motivó la renovación de las estructuras, los discursos y las aspiraciones de muchos católicos. Un aspecto en el que esta transformación se deja notar con fuerza es en la relación de la Iglesia católica con el poder político, sobre todo en el ámbito iberoamericano

En esta investigación se analiza esta última relación. Religión, política y sociedad, por tanto, como ejes temáticos de los que partir para ensayar lo que pretendo una nueva forma de entender aquel Concilio y lo que supuso su recepción en lo referido a la Iglesia católica y su acción política. En este sentido, el estudio de esta acción en el ámbito español, inscrita esta última en el proceso conocido como Transición política, en un contexto de recepción conciliar, nos proporciona los datos necesarios para poder establecer cuál ha sido el papel de la Iglesia católica en ese proceso de transición a la democracia.

La tesis se estructura en tres bloques. En el primero de ellos se ofrece una categorización de los diferentes grupos eclesiales que conviven en el seno de la Iglesia católica y de sus imaginarios políticos que, con pretendida forma religiosa, han marcado la acción política y cultural de la institución eclesial en los asuntos públicos y su relación con el resto de instituciones sociales y políticas en los años que abarca esta investigación.

En el segundo bloque, que abarca desde 1966 a 1978, y teniendo en cuenta los referentes culturales categorizados en el primer bloque, se analiza el recorrido de la Iglesia católica en España desde 1966 a 1978. En este periodo se produce el “despegue” de la Iglesia de las estructuras del Estado franquista, lo que determinó su reconfiguración institucional y cultural facilitando así su intervención en las negociaciones que definieron las características del régimen que inaugura la Constitución de 1978. La Iglesia analizada en este periodo en una Iglesia en crisis y en reconfiguración: porque a la crisis

posconciliar, (crisis de vocaciones, crisis estructural, crisis dogmática...) le seguirá un periodo de reconfiguración doctrinal e institucional que situará a la Iglesia en disposición de constituirse, de nuevo, en un agente político de primer orden.

De los imaginarios políticos analizados en ese primer bloque, el que he llamado integralista católico posconciliar es el que con mayor incidencia determina toda la acción política de la Iglesia católica a partir, sobre todo, de 1978. El tercer bloque de la tesis se analiza cómo, en los años posteriores a la Transición, la Iglesia rearmó un discurso que la situó en el centro de la vida política del país. Esto se hizo gracias a la hegemonización de los aparatos institucionales católicos del grupo intraeclesial citado anteriormente. Porque, como en cualquier institución política, y la Iglesia católica, con sus especificidades, funciona como tal, distintos grupos luchan por hegemonizarla. Con la llegada al papado de Juan Pablo II el grupo que he llamado integralista conservador posconciliar logró ese objetivo. A partir de ese momento, y coincidiendo en España con el final de la Transición política y la llegada al gobierno del PSOE, la institución eclesial se lanzó a la “reconquista” de un espacio que en cierto momento parecía perdido. Y lo hizo reconfigurando su discurso, su imagen y las estrategias para llevarlo a cabo. Cambiaron las formas, podríamos decir, pero no los objetivos, que no eran otros que ordenar la ciudad de los hombres de acuerdo a la imagen de la ciudad de Dios.

El espacio público, en este sentido, quedó sacralizado, pasó a ser entendido como un “espacio de misión”: marchas reivindicativas, misas públicas, beatificaciones de supuestos mártires, jornadas por la familia, por la juventud... Y el laico, aquel “pueblo de Dios” al que tan oportunamente se supo apelar tras el Concilio Vaticano II (la disminución del número de ordenados hecha virtud), como agente fundamental encargado de llevar aquella misión a cabo. La tesis, por tanto, está compuesta de tres partes en las que, partiendo de una categorización fundamental que da cuenta de los distintos imaginarios políticos que han guiado su actuar en la esfera pública, explica el proceso por el que la institución se repliega en relación a su tradicional enfrentamiento con la modernidad, sobre todo en el periodo del primer posconcilio, para retornar, como por revancha, ya en los años ochenta, como un agente institucional “self-interest” capaz de ofrecer un proyecto político y social integral con el que disputar al resto de las instituciones públicas el espacio público.

La investigación que se presenta es, en definitiva, una investigación sobre la historia de la Iglesia católica más que sobre la Transición política española; o, más

concretamente, se presenta una investigación sobre las transiciones de la Iglesia. Por eso la estructura de la tesis se ordena a partir de lo que he considerado los acontecimientos más importantes en la historia de la institución eclesiástica en la última mitad del siglo XX; unos acontecimientos que, en muchos casos, coinciden en el tiempo con los acontecimientos políticos más importantes de la historia española de esos años. Es, por otra parte, una tesis de historia política. Y lo es, entre otras cosas, porque su objeto de estudio lo compone una institución política. No entiendo esta investigación, por tanto, dentro de los márgenes de una supuesta historia religiosa o de una historia de la religión; en todo caso, trataría sobre cómo una institución se apropia y normativiza lo religioso convirtiéndolo en uno más de los imaginarios políticos que se enfrentan en el espacio público. La tesis, en definitiva, pretende dar cuenta del devenir de la Iglesia católica en un periodo de transiciones que la situó, de nuevo, como uno de los agentes con mayor capacidad de influencia política en España.

Agradecimientos.

Esta investigación se ha realizado gracias al apoyo financiero obtenido de diversas instituciones. En primer lugar, debo agradecer la ayuda obtenida del programa de Formación del Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Educación Cultura y Deporte, que me ha permitido dedicar cuatro años a las tareas investigadoras y docentes que concluyen con esta investigación. De la misma forma, debo agradecer al Ministerio de Educación y Ciencia, a la Universidad Autónoma de Madrid y al programa de becas del Banco Santander el haber financiado mis estancias de investigación en la Universidad de Roma, la Universidad de Leeds y la Universidad de Buenos Aires, respectivamente.

El proceso de investigación que culmina en esta tesis doctoral no podría haberse desarrollado sin el apoyo institucional de la Universidad Autónoma de Madrid, en cuyo Departamento de Historia Contemporánea me acogieron desde el primer momento como a uno más de la casa. Desde el día en que decidí matricularme en el Máster de Historia Contemporánea hasta el día de hoy, lo único que he recibido ha sido apoyo y ayuda de todos y cada uno de sus miembros. Sería imposible citarlos sin olvidarme de nadie, así que sirvan estas líneas para agradecerles a todos ellos el haber hecho tan agradable mi paso por este departamento.

A los compañeros y amigos. En realidad, ya saben ellos que lo mejor de esta investigación ha sido pasar juntos estos años. Han sido muchos (los años y los amigos), pero no puedo dejar de citar a Marco, que, aunque nos hayamos desviado en el camino, siempre hemos sabido estar cerca; a Octavio, de quien aprendo tanto cada vez que nos vemos; a Imanol y a Pilar, a María Miguelañez, a Miguel, a Melody y a Cristina. A los que vinieron después: Mariana, Andrés, Aída, Marianne, Jaime. A Eduardo Zazo. A Javier López, cuyo recuerdo siempre me saca una sonrisa. A Juan Luis Delgado, a quien espero volver a ver pronto. A Alex, quien de una forma tan especial forma parte de esta historia. A los amigos de toda la vida, a Isaac, a José, a José Luis, a Damián, a Benito, a Jesús, a Ramón y a Luis Miguel, a quienes en demasiadas ocasiones he debido cansar con estas cosas de curas y obispos... A Luis y a Alma, y a Ana María, que en los últimos meses ha aguantado estoicamente este estado insoportable en el que caemos los doctorandos a última hora. A quienes me recibieron en Roma, Leeds, y Buenos Aires. A Goyo, que me acogió como en su propia casa. Y, sobre todo, a Ainhoa y a Óscar, con quienes se formó un trío que espero dure muchos años. Son muchos los que faltan. A todos ellos, gracias.

Finalmente, no puedo dejar de agradecer a Juan Pro que aceptara dirigir esta investigación y que me haya ayudado durante todos estos años. Su capacidad de trabajo y su honestidad intelectual serán siempre un modelo a seguir. Sólo espero no haberle defraudado.

Queda por agradecer el apoyo de la familia: a mis padres y mis hermanos. Escueto pero profundo, porque en casa gustan así las cosas.

Y, especialmente, a Alicia, con quien he compartido ya casi media vida y no deja de hacerme mejor cada día. Con suerte, en lo que queda, conseguiré ser como ella. Si esta tesis ha salido adelante ha sido gracias a ella.

Índice

Introducción. Las transiciones de la Iglesia	1
Estado de la cuestión	7
<i>La historia de la Iglesia en España</i>	7
<i>Historia de la Transición española</i>	13
<i>Sociología de la religión: el proceso secularizador en España</i>	20
Metodología y marco teórico	25
<i>Historia de las culturas políticas</i>	27
<i>Análisis del discurso y movilización social</i>	30
<i>Sociología de la religión: de Weber a Bourdieu</i>	33
<i>Religión y modernidad</i>	35
Bloque I. Del Concilio Vaticano II y su disputa. Tipología de los grupos	
Eclesiales	41
Capítulo I. El Concilio como símbolo	45
1.1. Algunas notas sobre el Concilio Vaticano II	51
1.2. Continuidades y rupturas: libertad religiosa y <i>libertas ecclesiae</i>	59
1.3. Continuidades y rupturas: la lógica centro-periferia	64
Capítulo II. Diferentes grupos eclesiales	69
2.1. Esbozo de clasificación.....	71
2.1.1. Diversidad de imaginarios político-religiosos.....	71
2.1.2. Distintos grupos eclesiales, mismos objetivos	74
2.1.3. Propuesta de clasificación	77
2.2. Imaginario moderno posconciliar: modernidad limitada.....	79
2.3. Integralismo popular posconciliar	86
Capítulo III. Integralismo conservador posconciliar	95
3.1. Un imaginario político integral. Teología de la cultura y Nueva Evangelización.....	97

3.1.1. Frente a la teología de la liberación: la teología de la cultura.....	97
3.1.2. La Iglesia en estado de misión: la Nueva Evangelización	101
3.2. Los laicos como agente político: la caridad política.....	105
3.3. Apropiación del símbolo Concilio y “cristianización de la modernidad”	112

Bloque II. La Iglesia en la Transición (1965-1978): repliegue y reconfiguración

eclesiástica	121
---------------------------	------------

Capítulo IV. Reconfiguración institucional: la Conferencia Episcopal

Española	125
4.1. Los primeros pasos de la actuación conjunta del episcopado	
Español	128
4.2. Hacia la Conferencia Episcopal Española	132
4.2.1. Algunos antecedentes.....	132
4.2.2. La Junta de Reverendísimos Metropolitanos	136
4.3. La Conferencia Episcopal Española	140
4.3.1. Estructura organizativa de la Conferencia Episcopal Española...	146
4.4. Una nueva geografía episcopal.....	149
4.5. Consejos electorales.....	152

Capítulo V: La lucha por la hegemonización de la Iglesia en España:

del “despegue” al desencanto.....	161
5.1. Reorganización episcopal: la estabilización desde arriba.....	163
5.1.1. Los hombres de Pablo VI en España: Dadaglio y Tarancón.....	164
5.1.2. El control de la Conferencia Episcopal Española	170
5.2. Reorganización de las bases: la estabilización desde abajo.....	175
5.2.1. Las bases se “despegan” de la jerarquía.....	176
5.2.2. Hacia la Asamblea Conjunta	178
5.3. La Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes.....	182
5.3.1. El debate en la Asamblea: “evitar sorpresas”.....	183
5.3.2. La oposición intraeclesial a la Asamblea	188
5.4. Del “despegue” al desencanto	189
5.4.1. El documento de la Sagrada Congregación del Clero.....	190

5.4.2. Iglesia y comunidad política	194
5.4.3. El desencanto.....	199
Capítulo VI. La lucha por la apropiación de un espacio público-político: la constitucionalización de la libertad religiosa	203
6.1. Redacción y aprobación de la Constitución de 1978.....	210
6.1.1. Periodo de redacción	210
6.1.2. Periodo de enmiendas al Anteproyecto.....	217
6.1.3. El debate en la Comisión de Asuntos Constitucionales y Libertades Públicas	220
6.1.4. El Pleno del Congreso.....	228
6.2. De la <i>Dignitatis Humanae</i> a la laicidad positiva: la constitucionalización de la libertad religiosa vaticana.....	231
6.2.1. Libertad religiosa y <i>libertas ecclesiae</i>	231
6.2.2. La constitucionalización de la libertad religiosa vaticana.....	234
6.2.3. Los límites del “consenso”.....	239
Bloque III. La Iglesia en transición (1978-1987): la revancha eclesiástica.....	243
Capítulo VII. La Iglesia de Karol Wojtyla.....	247
7.1. Juan Pablo II: entre modernidad y tradición.....	248
7.2. Ratzinger: el piloto de la restauración	254
7.3. La disidencia interna.....	261
7.3.1. Frente a los jesuitas	263
7.3.2. Frente a la teología de la liberación	266
7.4. Los nuevos ejércitos de la Iglesia	272
Capítulo VIII. La transición de la Iglesia católica en España.....	279
8.1. Wojtyla en España	281
8.1.1. Un viaje con carga política.....	282
8.1.2. España, tierra de misión	291
8.2. Bases frente a jerarquía... otra vez.....	296
8.2.1. La marginación de la disidencia.....	297

8.2.2. Un episcopado al gusto de Wojtyla.....	301
8.3. Vaciar los templos, llenar las calles.....	306
8.3.1. Vaciar los templos... ..	306
8.3.2. ...llenar las calles	309
8.4. El Pueblo de Dios	315
Capítulo IX. Evangelizar la historia	321
9.1. Memoria y olvido en la Transición política española.....	323
9.2. El siglo de los mártires	328
9.3. La Iglesia católica contra el olvido: de mártires de la Cruzada a mártires por la fe	331
9.4. Un “problema de Estado”	338
9.4.1. Los mártires de la Cruzada como ejemplo de reconciliación.....	338
9.4.2. Tensiones diplomáticas	341
9.5. La pastoral de la memoria.....	345
9.6. Y en cada pueblo un mártir.....	349
9.6.1. Un caso local: Ismael “de Tomelloso”	350
9.6.1.1. Cien años de Ismael Molinero Novillo	352
9.6.1.2. Ochenta años de Ismael “de Tomelloso”	355
9.6.2. Fe e historia	359
Conclusiones.....	361
Fuentes y Bibliografía	369
Anexos.....	399

Introducción. Las transiciones de la Iglesia.

Domingo, 22 de mayo de 2005. A Zaragoza, según las crónicas de la prensa local, han llegado cerca de 50.000 fieles procedentes de toda España. En la capital aragonesa se conmemora el primer centenario de la coronación de la Virgen del Pilar y el 150 aniversario de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción. A la celebración asiste prácticamente la totalidad del episcopado español. El propio papa, desde Roma, envía un mensaje que es leído por el nuncio apostólico, Manuel Monteiro de Castro. Benedicto XVI espera que “la Iglesia, en España, sea comprendida y aceptada en su verdadera naturaleza y misión”, añadiendo que está dispuesta a dar “pasos firmes en sus proyectos evangelizadores”. Para poder llevar estos proyectos a cabo, el papa exige al Estado el respeto “a la libertad religiosa y de conciencia de cada persona”, apuntando que “la transmisión de la fe y la práctica religiosa de los creyentes no puede quedar confinada en el ámbito puramente privado”¹.

En realidad, aquella conmemoración era ya un ejemplo de que la fe y la práctica religiosa no habían quedado recluidas en el “ámbito puramente privado”. En aquel mes de mayo de 2005, el espacio público se convirtió en el escenario en el que gran cantidad de fieles católicos pudieron expresar y celebrar sus creencias. La movilización de los creyentes, la celebración de catequesis multitudinarias en las calles, la reivindicación de los símbolos católicos más allá de los muros que encerraban las iglesias, se había convertido a principios del siglo XXI en algo casi cotidiano en España. El modelo de celebración religiosa multitudinaria y la escenificación de esas ceremonias al modo de grandes espectáculos públicos era una de las notas que, desde que Juan Pablo II accedió al papado en 1978, habían definido la actuación de la Iglesia católica. Frente al empeño específicamente moderno de reducir lo religioso a una serie de creencias subjetivas y privadas, la Iglesia lanzaba a sus fieles a las calles poniendo así en evidencia que los antiguos paradigmas de la secularización habían fallado en sus predicciones.

Aquella ceremonia de mayo de 2005 no se redujo a una mera escenificación del potencial movilizador de la Iglesia católica. La simbología del acto, el lugar de celebración, facilitaba una lectura política del mismo. No sólo en tanto se cumplía la tarea declarada de “evangelizar” la sociedad, como el papa había indicado; el motivo de la celebración, el centenario de la coronación de la Virgen del Pilar, se prestaba a la

¹ Aragón Digital.es, 22 de mayo de 2005.

reivindicación de una simbología que tradicionalmente había vinculado el catolicismo con determinada idea de la nación española. En torno al Pilar, desde finales del siglo XIX, se había propuesto una lectura del pasado español que fue parte fundamental de una cultura política nacionalcatólica que tomó su forma definitiva en el primer tercio del siglo XX². Pero desde entonces habían pasado ya muchos años. La consustancialidad entre el catolicismo y lo español que representaba el nacionalcatolicismo, aquella visión de la nación española definida esencialmente en referencia a lo religioso, podríamos pensar, no tenía ya cabida en la Iglesia del siglo XXI. El Concilio Vaticano II había oficializado el diálogo del catolicismo con la modernidad; en España, había quedado atrás la Iglesia de la “Cruzada” y, tras su “desenganche” del régimen franquista, era impensable que la jerarquía eclesiástica pretendiera volver a reproducir los viejos tópicos integristas del nacionalcatolicismo. Sin embargo, en aquel mes de mayo de 2005...

“España será cristiana y católica o dejará de existir como tal”. Estas palabras, que podrían haber sido pronunciadas por el más entusiasmado de los representantes del nacionalcatolicismo, pudieron ser escuchadas aquella mañana en Zaragoza. Las había pronunciado, ni más ni menos, que el cardenal Rouco Varela, quien, desde 1999 y hasta aquel 2005, había sido presidente de la Conferencia Episcopal Española. El cardenal, aprovechando una catequesis impartida en la iglesia de Santiago el Mayor, apostaba la continuidad de la nación al mantenimiento de lo que entendía eran sus raíces religiosas, aquellas sin las cuales España “no sólo dejará de ser católica, sino que dejará de ser España”. En aquel escenario las palabras del cardenal gallego no podían dejar de recordar a aquellas que habían nutrido los antiguos proyectos integristas del catolicismo español. “Muchos apuestan por una España no católica” añadió Rouco Varela, “pero en el fondo el alma vibra a través de la historia de su conciencia, de su cultura, de todas las épocas gloriosas de su Historia”, épocas en las que “ha habido fidelidad de fondo a Cristo, a la búsqueda del Señor”³.

¿Significaba lo anterior que la Iglesia en España volvía a apostar, en pleno siglo XXI, por una vuelta a las antiguas concepciones del nacionalcatolicismo? El cardenal Rouco Varela era en aquellos años uno de los prelados con más poder en el episcopado español. Había presidido la Conferencia Episcopal durante los últimos seis años y lo

² Francisco Javier RAMÓN SOLANS: *Usos públicos de la Virgen del Pilar: de la Guerra de la Independencia al primer franquismo*, Tesis doctoral, Universidad de Zaragoza, 2012, p. 34.

³ *Periodista Digital*, 23 de mayo de 2005. Disponible en internet: <http://www.periodistadigital.com/old/75975.shtml>

volvería a hacer más adelante, entre 2008 y 2014. No se trataba, por tanto, de las salidas de tono de un obispo menor que se hubiera dejado llevar por la añoranza de antiguos tiempos. El arzobispo de Madrid pertenecía al núcleo del episcopado que había hegemonizado la institución eclesial en España desde mediados de los años ochenta; concretamente, desde el momento en que Ángel Suquía había accedido a la presidencia de la Conferencia Episcopal, en 1987.

La escena no deja de ser contradictoria: en pleno siglo XXI la jerarquía eclesiástica española reproduciendo un discurso tan cercano al del nacionalcatolicismo... Y es contradictoria porque durante el siglo XX la Iglesia católica se había adecuando a los tiempos que había impuesto la modernidad. La celebración del Concilio Vaticano II simboliza aquella transición entre una Iglesia que se definía precisamente como la antítesis de la modernidad, a una que aceptaba dialogar e incluso aprender de lo mejor que esta hubiera podido traer consigo. El catolicismo, ahora, aceptaba y convivía con los regímenes liberales europeos.

Esa transición específicamente eclesial coincidió en buena medida con el tiempo de la Transición política española. Llegaba a su fin el régimen que, desde el final la Guerra Civil, había ordenado la vida política en toda España. Un régimen en cuya consolidación y legitimación la Iglesia española había tenido un papel fundamental. La celebración del Concilio Vaticano II, la recepción en España de las novedades conciliares, habían hecho que, poco a poco, la Iglesia española se fuera “desenganchando” del régimen de Franco. Así, a la altura de 1975, la imagen de la Iglesia en España no era ya la de aquella que había prestado sus servicios al bando franquista. El cardenal Tarancón presidía la Conferencia Episcopal Española desde 1972 y, según sus propias palabras, la consigna de que “España no podía dejar de ser católica sin dejar de ser España [...] no sirve para expresar hoy las nuevas relaciones entre la Iglesia y el mundo, entre la religión y la patria, ni entre la fe y la política”⁴.

¿Qué ha cambiado en el seno de una institución como la Iglesia católica para que en el plazo de esos 30 años que separan el discurso de Tarancón del de Rouco Varela su posición haya virado de tal forma? La Iglesia en España, se ha escrito, había realizado la transición a la democracia incluso antes que la sociedad española⁵. El Concilio Vaticano

⁴ *Informaciones*, 15 de diciembre de 1975, p. 1.

⁵ “La Iglesia había hecho su transición democrática y se disponía a preparar los caminos de la reconciliación social, su principal aportación al proceso de preparación de la Transición política”, en Feliciano

II, por otra parte, impedía una vuelta a planteamientos integristas que aspiraran al modelo nacionalcatólico⁶. Y, sin embargo, en 2005, en plena conmemoración de la coronación de la Virgen del Pilar, vemos a uno de los principales obispos españoles reproduciendo aquella “consigna” que ordenaba el núcleo del discurso nacionalcatólico. En ese mismo contexto, un papa apelaba a los creyentes a hacer oír su voz en el espacio público, a no renunciar a ordenar lo social de acuerdo a la fe, a evangelizar la sociedad. Pareciera que aquellas transiciones, hacia la modernidad de la Iglesia universal y la democrática de la Iglesia española, se habían torcido en algún momento convirtiendo los enunciados que asumían su cumplimiento en expresiones de una esperanza y no en constataciones de hecho.

Con esta investigación pretendo deshacer aquella aparente contradicción. Los años que abarca son, por tanto, años de transiciones. La primera, la de la Iglesia católica hacia la modernidad. La investigación comienza, así, con la convocatoria del Concilio Vaticano II. Este acontecimiento se ha constituido, prácticamente, en un nuevo comienzo de la historia del catolicismo. En cualquier relato histórico que se precie, el Concilio divide en dos el devenir eclesial en el siglo XX. Hay una Iglesia preconiliar y otra posconiliar. Las posturas ideológicas de los representantes eclesiásticos se caracterizan normalmente asumiendo aquella divisoria: por un lado, los conciliares, los que asumen posturas aperturistas; por otro, los preconiliares, defensores de los antiguos modelos de cristiandad... ¿Hasta qué punto supone el Concilio realmente un corte tajante en la historia de la Iglesia católica? ¿Es imposible, tras su clausura, que las autoridades eclesiásticas aspiren y propongan nuevos modelos de cristiandad? Más allá de la respuesta a estas preguntas, de lo que no cabe duda es de que el Concilio Vaticano II se ha convertido en un símbolo cuya interpretación aún no está cerrada. De hecho, la disputa por esa interpretación es una de las notas que evidencia la existencia de diferentes grupos eclesiales en el seno de la Iglesia católica. Porque está claro que la Iglesia no es un cuerpo homogéneo en el que todos sus miembros reproducen al unísono y sin disputas la doctrina

MONTERO: *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, Madrid, Encuentro, 2009, p. 265; “El progresivo «despegue» de la Iglesia respecto del régimen franquista, que se inicia en las «bases» desde el inicio de los años sesenta, y culmina en la Asamblea conjunta de obispos y sacerdotes en 1971, había preparado el camino de la transición política”, en Feliciano MONTERO: “Iglesia y política en la transición: los católicos ante la Transición política”, *Espacio, tiempo y forma*, 12 (1999), p. 340.

⁶ “Dentro del catolicismo español se sigue debatiendo, en algunos casos con extrema virulencia, en torno a dos interpretaciones contradictorias sobre el alcance y el desarrollo del Concilio Vaticano II. Pero los cambios conciliares siguen estando vigentes e impiden una vuelta a planteamientos integristas que aspiren al modelo nacionalcatólico”, en Joseba LOUZAO: “Nación y catolicismo en la España contemporánea”, *Ayer*, 90 (2013), p. 89.

eclesial. El primer bloque de esta investigación es un intento de dar respuesta a aquellas preguntas formuladas en relación al Concilio Vaticano II; trata, a su vez, de la caracterización de aquellos grupos eclesiales que disputan por la hegemonización de los aparatos institucionales eclesiásticos. Una disputa en la que la lectura del acontecimiento conciliar, su interpretación y apropiación, ha tenido una importancia fundamental.

El segundo bloque de la investigación se ocupa de la transición de la Iglesia en el contexto de una España que estaba experimentando su propia transición política. Durante aquellos años (1966-1978) se cruzaron los dos procesos transicionales; dos procesos que obedecían a lógicas distintas y que, por tanto, es necesario diferenciar. Una de las principales consecuencias que tuvo el Concilio Vaticano II en España fue la creación de la Conferencia Episcopal Española. Por primera vez en su historia, el episcopado español contaba con un órgano representativo oficialmente reconocido como tal. En torno a este nuevo órgano se visibilizaron las disputas eclesiales que enfrentaban a los distintos grupos que pretendían hegemonizar los aparatos institucionales de la Iglesia en España. Tales disputas encontraron en el contexto político nacional una variable que necesariamente influía en las mismas. En este sentido, cabe preguntarnos hasta qué punto la institución eclesial había realizado una transición democrática en su seno y, si esto fue así, de qué manera influyó esta transición eclesial en la Transición política española.

En 1978, con la aprobación de la Constitución, quedó definido el marco legal que ordenaría el nuevo régimen democrático. Concluía así la Transición política española y daba comienzo el proceso de consolidación democrática. Por su parte, la Iglesia española había realizado su transición interna: había consolidado sus nuevos órganos institucionales; el obispado se había renovado y habían conseguido construir una imagen alejada de la que les situaba como colaboradores del franquismo. Pero la transición eclesial no había concluido. De hecho, con el ascenso de Karol Wojtyła al papado en aquel mismo año, se abrió para la Iglesia católica un nuevo tiempo de transición. Con el polaco ocupando el obispado de Roma, un nuevo grupo eclesial hegemonizó los aparatos institucionales de la Iglesia católica, dotándola de un impulso que la alejó del repliegue teológico e ideológico que en relación a su enfrentamiento con la modernidad había caracterizado el primer posconcilio. A partir de aquel momento la Iglesia católica se lanzó a conquistar, como por revancha, un espacio público que consideraban como propio. ¿Tuvo lugar esta revancha eclesial también en España? ¿De qué manera afectó este nuevo proceso a la Iglesia española y qué consecuencias tuvo para su adecuación al nuevo

régimen democrático? De estas cuestiones, entre otras, se ocupa el tercer bloque de esta investigación.

La investigación que se presenta es, en este sentido, una investigación sobre la historia de la Iglesia católica más que sobre la Transición política española; o, más concretamente, se presenta una investigación sobre las transiciones de la Iglesia. Por eso la estructura de la tesis se ordena a partir de lo que he considerado los acontecimientos más importantes en la historia de la institución eclesiástica en la última mitad del siglo XX; unos acontecimientos que, en muchos casos, coinciden en el tiempo con los acontecimientos políticos más importantes de la historia española de esos años. Es, por otra parte, una tesis de historia política. Y lo es, entre otras cosas, porque su objeto de estudio lo compone una institución política. No entiendo esta investigación, por tanto, dentro de los márgenes de una supuesta historia religiosa o de una historia de la religión; en todo caso, trataría sobre cómo una institución se apropia y normativiza lo religioso convirtiéndolo en uno más de los imaginarios políticos que se enfrentan en el espacio público. La tesis, en definitiva, pretende dar cuenta del devenir de la Iglesia católica en un periodo de transiciones que la situó, de nuevo, como uno de los agentes con mayor capacidad de influencia política en España.

Estado de la cuestión⁷.

La historia de la Iglesia en España.

A finales de la década de los ochenta, Javier Tusell, al analizar los cambios del siglo XX en España, destacaba el escaso peso relativo que la dimensión religiosa había tenido en ese análisis. El elemento religioso se habría relegado a un mero epifenómeno de otras razones, como las económicas o políticas⁸. En la misma línea se expresaban Feliciano Montero y Julio de la Cueva veinte años después, al señalar el escaso tratamiento historiográfico que a un elemento como el religioso se le había dado en España. Llegan a hablar de “desierto historiográfico”, un escaso tratamiento que llama más la atención si tenemos en cuenta el papel que a lo largo de la reciente historia española había desempeñado la religión y, concretamente, la Iglesia católica. La historiografía religiosa en España estaba retrasada tanto en relación a otros ámbitos historiográficos españoles como en relación al desarrollo que lo religioso había alcanzado en la historiografía de los países de nuestro entorno⁹. El juicio sobre la historia de la religión en España era duro. Pero incluso hoy, y a pesar de que los estudios que tienen por objeto lo relacionado con lo religioso son abundantes, puede que el desarrollo de la historiografía sobre la religión sea menor que el que se ha dado en otros países¹⁰.

A pesar de lo anterior, en el campo de la historia son varios los trabajos que han tenido como objeto de estudio el hecho religioso en España. En primer lugar, y de manera

⁷ Tanto en lo referido al estado de la cuestión como a la metodología, me remito al trabajo fin de máster presentado en esta universidad, Vicente Jesús DÍAZ BURILLO: “Relaciones Iglesia-Estado en España (1966-1986): cultura, política y religión, en *Másteres de la UAM (2010-2011)*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2013. En las páginas que siguen me limito a presentar una actualización y algunas notas metodológicas aclaratorias.

⁸ Javier TUSSELL: “El impacto del Concilio Vaticano II en la política y en la sociedad española”, en José María LABOA, (ed.): *El Postconcilio en España*. Madrid, Encuentro, 1988, p. 379.

⁹ Feliciano MONTERO y Julio DE LA CUEVA: “Catolicismo y laicismo en la España del S. XX”, en NICOLAS MARÍN y GONZÁLEZ MARTÍNEZ (eds.): *Mundos de ayer; Investigaciones Históricas Contemporáneas del IX Congreso de AHC*. Murcia, Universidad de Murcia, 2009, p. 191.

¹⁰ En abril de 2015, y con el objeto de poner en diálogo a las distintas historiografías religiosas, se celebró en la Universidad de Alcalá de Henares el encuentro *La Historia Religiosa de la España contemporánea: balance y perspectivas (2000-2015)*. Entre los intervinientes estaban representantes de varios países: Alfonso Botti por Italia, Antonio Matos Ferreira por Portugal, Roberto di Stéfano por Argentina... Este último apuntó algo que considero importante y que intento poner en práctica en esta investigación. En relación a la historiografía latinoamericana, señaló que: “sería muy interesante estimular el diálogo entre todos nosotros, porque me parece que nosotros leemos mucho más a los europeos de lo que los europeos nos leen a nosotros, y creo que, si los europeos nos leyeran más a nosotros, por los casos que tenemos para mostrar, entenderían bastante más de su propia historia religiosa”. Existe recurso audiovisual con su intervención: <https://www.youtube.com/watch?v=uCnhmS6hWMg> Recientemente se han publicado las actas de aquel encuentro, Feliciano MONTERO, Julio DE LA CUEVA y Joseba LOUZAO VILLAR (eds.): *La historia religiosa de la España Contemporánea. Balance y perspectivas*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2018.

general, se pueden citar algunas obras que intentan ofrecer un cuadro conjunto de la historia de la Iglesia en nuestro país. Es el caso de José Manuel Cuenca Toribio, sobre todo para el siglo XIX¹¹; también José Andrés Gallego y Antón Martín Pazos, con una síntesis en dos tomos de la historia de la Iglesia en España¹². El primero de ellos dedicado a la Iglesia en el s. XIX, y el segundo, al estudio de la misma en el s. XX; dos tomos en los que plasman una historia de la Iglesia en la cual se intenta ir más allá de lo institucional, aspecto que también tienen en cuenta. De los trabajos que tratan de manera global el tema de las relaciones Iglesia-Estado en España, el del canadiense William J. Callahan es uno de los más interesantes¹³. El trabajo sigue el formato de una obra de síntesis, presentando un estado de la cuestión sobre la evolución de la Iglesia española. Continuando su anterior estudio sobre el siglo XIX, presenta una historia de la Iglesia que llega hasta el siglo XXI. Si algo hay que remarcar de esta obra es la fuerte imbricación que hace de la Iglesia con la política española en cada momento histórico. Esto le lleva a tratar a la Iglesia en muchos casos como un actor político más o como un grupo de presión, sin descuidar los aspectos ideológicos y sociológicos. Tampoco se puede dejar de citar la obra de Frances Lannon, que, aunque sin las pretensiones de convertirse en una obra de síntesis o de manual, sí que hace las veces de una aproximación de conjunto, especialmente para los temas relacionados con la historia política e ideológica¹⁴.

Más allá de las voluminosas obras de síntesis, y acercándonos al momento histórico que tiene por objeto este trabajo, se constata cómo el peso de la historia política se deja sentir con fuerza en el tratamiento del hecho religioso. Ejemplo de esto último es la abundante bibliografía dedicada a aspectos relacionados con la Guerra Civil y el franquismo. La mayor parte de la bibliografía histórica de la Iglesia en España contemporánea se centra en estos periodos. Autores como Hilari Ragner y Álvarez Bolado por un lado, y Vicente Cárcel Ortí y Gonzalo Redondo, por otro, ejemplifican algunas de esas características¹⁵. Los primeros desde unas posiciones críticas con la institución

¹¹ José Manuel CUENCA TORIBIO: *Aproximación a la historia de la Iglesia contemporánea en España*. Madrid, Rialp, 1978; ÍD.: *Catolicismo contemporáneo de España y Europa. Encuentros y divergencias*. Madrid, Encuentro, 1999.

¹² José ANDRÉS GALLEGO, Antón MARTÍN PAZOS: *La Iglesia en la España Contemporánea*. Madrid, Encuentro, 1999.

¹³ William. J. CALLAHAN: *La Iglesia católica en España*, Barcelona, Crítica, 2007.

¹⁴ Frances LANNON: *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia católica en España, 1875-1975*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

¹⁵ Hilari RAGUER: *La espada y la cruz (la Iglesia, 1936-1939)*, Barcelona, Bruguera, 1997; ÍD: *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la guerra civil española, 1936-1939*, Barcelona, Península, 2001; Alfonso ÁLVAREZ BOLADO: *Para ganar la guerra, para ganar la paz. Iglesia y guerra civil, 1936-1939*, Madrid, UPCO, 1995; ÍD: *Teología política desde España. Del nacional-catolicismo y otros ensayos*, Bilbao

eclesial, y los segundos cercanos a las mismas, de sus posiciones se pueden extraer algunas conclusiones: por ejemplo, se aprecia cómo se ha desarrollado el debate en torno al papel que la Iglesia ha tenido en la política española, dentro del marco intraeclesial e intracatólico; por otro lado, en el tratamiento político e ideológico que suscitan, se aprecian las dos posiciones que dirigirán la acción de la jerarquía eclesiástica en el último cuarto del siglo XX: una actitud reconciliadora, primero, como de repliegue, para pasar, sobre todo tras la llegada al papado de Juan Pablo II, a una actitud más reivindicativa. Se hacen aquí patentes aquellos aspectos que, como se ha señalado, suelen caracterizar estos trabajos. El primero de ellos es la polarización en cuanto a los posicionamientos ideológicos o eclesiológicos a los que normalmente se deslizan los autores que tratan el tema. El hecho religioso, la religiosidad del investigador, suele ser asumida de una manera inconsciente, podríamos decir, de tal manera que se corre el peligro de que las conclusiones de los trabajos puedan estar mediadas por aquel aquellas “cuestiones de fe”. El debate, como en cualquier disciplina, puede y debe ser fructífero, y en nuestro caso, posiblemente sea uno de los elementos que hace avanzar la historiografía. Sin embargo, cuando de cuestión religiosa se trata, las posiciones se suelen acercar más a la apología, de uno u otro lado, lo cual, por otra parte, no deja de ser un indicador más de lo importante del tema, en tanto muestra cómo el hecho religioso determina de una manera profunda, dura, las posiciones políticas de los sujetos actuantes en un determinado momento.

Sobre la cuestión religiosa en el siglo XIX es importante la obra de Gregorio Alonso, *La nación en capilla*¹⁶. El desarrollo del liberalismo y los intentos de hacerlo compatible con la una noción de ciudadanía católica vertebrada por el compromiso confesional, más allá del éxito, escaso, que obtuvieran, señala una tendencia que, de una u otra forma ha atravesado la historia contemporánea de España. También contextualizada en el siglo XIX, la obra de Javier Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, señala una línea de investigación que, desde una perspectiva y conclusiones diferentes, siguió Javier López Alós¹⁷. Por su parte, Francisco J. Ramón Solans, centrándose en el culto a la Virgen del Pilar, es capaz de señalar cómo, tras un

Desclée de Brouwer, 1999; Vicente CARCEL ORTÍ: *La persecución religiosa en España durante la II República, 1931-1939*, Madrid, Rialp, 1990; Gonzalo REDONDO: *Historia de la Iglesia en España, 1931-1939*, Madrid, Rialp, 1993.

¹⁶ Gregorio ALONSO: *La nación en Capilla*, Granada, Comares, 2014.

¹⁷ Javier HERRERO: *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Alianza Editorial, 1988; Javier LÓPEZ ALÓS: *Entre el trono y el escaño: el pensamiento reaccionario español frente a la revolución liberal (1808-1823)*, Madrid, Congreso de los Diputados, 2011.

proceso de anclaje social de esa devoción mariana y tras su tradicionalización, el culto se convirtió en un símbolo capaz de movilizar políticamente, al punto de convertirse en un vector de difusión de algunas cosmovisiones políticas que derivarían, ya en el siglo XX, en el nacionalcatolicismo¹⁸. Desde una perspectiva de género, Raúl Mínguez argumenta que el catolicismo español construyó un modelo de feminidad propio, en oposición al modelo propuesto desde el liberalismo¹⁹.

Centrándose ya en el siglo XX, en los últimos años autores como Julián Casanova o Julio de la Cueva se han acercado al tema²⁰. El primero, directa y polémicamente, mostrando a una Iglesia satisfecha de que fueran las armas, en la Guerra Civil, las que aseguraran su orden material, para acompañar tras la guerra, durante cuarenta años, al régimen, siendo su legitimador moral, constituyéndose de esta manera en refugio de la tiranía. Por su parte, Julio de la Cueva se ha acercado al estudio del anticlericalismo interpretándolo como uno de los elementos indispensables de una determinada cultura política republicana. Sin abandonar necesariamente la identificación religiosa en sus posicionamientos, la obra *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la guerra civil*, intenta, por medio de la recuperación de diferentes perfiles biográficos, recomponer la imagen de una Iglesia alejada del monolitismo al que supuestamente le condena determinada perspectiva. Había un clero republicano, reivindicativo, que no asumió la doctrina mayoritaria de la jerarquía de aquel momento²¹.

En algunos de los anteriores estudios sobre el anticlericalismo se aprecian en buena medida algunas de las discrepancias que tocan de lleno a un tema como el que nos ocupa. El tratamiento que se hace, no solo en términos cuantitativos, sobre los que existen discrepancias, sino también conceptuales, sobre los que paradójicamente existen menos discrepancias, es un buen ejemplo de las implicaciones ideológicas que suscita nuestro

¹⁸ Francisco J. RAMÓN SOLANS: *La Virgen del Pilar dice... Usos políticos y nacionales del culto mariano en la España Contemporánea*. Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014; ÍD: “El catolicismo tiene masas. Nación, política y movilización en España”, en *Historia Contemporánea*, 51 (2015), pp. 427-454.

¹⁹ Raúl MÍNGUEZ BLASCO: *Evas, Marías y Magdalenas. Género y modernidad católica en la España liberal (1833-1874)*, Madrid, CEPC- Asociación de Historia Contemporánea, 2016.

²⁰ Julián CASANOVA: *La Iglesia de Franco*, Madrid, Temas de Hoy, 2001; Julio DE LA CUEVA: “El anticlericalismo en la Segunda República y la guerra civil”, en Emilio LA PARRA y Manuel SUAREZ CORTINA (eds.): *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.

²¹ Feliciano MONTERO, Antonio C. MORENO CANTANO y María TEZANOS GANDARILLAS (coords.): *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda república y la guerra civil*. Gijón, Trea, 2013. Sobre el periodo republicano y anterior al mismo, no pueden dejar de citarse algunos trabajos de José Ramón RODRÍGUEZ LAGO: “Centro, periferias y redes eclesíásticas en la España del siglo XX”, *Historia Actual Online*, 35 (2014), pp. 77-91; ÍD: “La Iglesia católica y la II República española. Resistencias, progresos y retos pendientes”, *Hispania Nova: Revista de historia contemporánea*, 11 (2013), 33 pp.

tema. En términos cuantitativos, la abundante bibliografía sobre las víctimas y la violencia en la guerra, los estudios regionales y locales, reconocen la dimensión de las víctimas eclesíásticas y católicas, aunque difieran en la naturaleza y las razones de esa persecución. Otra cuestión, y aquí hay más discrepancias, es la implicación de los clérigos en los procesos de represión y depuración del primer franquismo²². De cualquier forma, como se verá en el último capítulo de esta investigación, la violencia clerical y anticlerical se ha convertido en un elemento de disputa historiográfica; una disputa en la que se imbrica determinada concepción religiosa y los debates en torno a la memoria histórica.

Un apartado importante en la bibliografía dedicada al hecho religioso en España la compone la referida al periodo franquista y al estudio del nacionalcatolicismo. Posiblemente sea aquí, en este periodo, donde más se pone en evidencia la peculiaridad del modelo español de relaciones Iglesia-Estado. La fuerte vinculación de la jerarquía eclesíástica con el Estado surgido de la Guerra Civil, la legitimación que el apoyo eclesíástico suministró al régimen de Franco, han sido ampliamente estudiados por autores como Alfonso Botti, quien, entre otras cosas, contribuyó a replantear el análisis con un marco cronológico más amplio de la derecha católica española, buscando sus bases intelectuales en autores como Menéndez Pelayo o Fernández de la Mora²³. Guy Hermet, por su parte, realiza un profundo análisis de las sucesivas fases del juego político del catolicismo español en el curso de los cuatro decenios transcurridos entre el comienzo de la Guerra Civil y la muerte de Franco. De esta manera ofrece un cuadro metodológico que puede servir de guía cronológica para tratar el problema²⁴.

Mención aparte merecen los estudios que se han ocupado de la segmentación de los grupos católicos en este periodo. El catolicismo español estaba lejos de configurarse como un estamento uniforme y cerrado. El acercamiento a los diferentes grupos eclesiales, teniendo en cuenta el estatus social, la formación intelectual, o las aspiraciones políticas de sus miembros, da pie a un acercamiento y comprensión de lo que podrían ser los primeros pasos de lo que más tarde se conocería como el “despegue” de la Iglesia

²² Hilari RAGUER: *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la guerra civil española, 1936-1939*, Barcelona, Península, 2001; Conxita MIR, Francisco ESPINOSA, Julián CASANOVA y Francisco MORENO: *Morir, matar, sobrevivir: la violencia en la dictadura de franco*, Barcelona, Crítica, 2002. Conxita MIR: *Vivir es sobrevivir. Justicia, orden y marginación en la Cataluña rural de postguerra*, Lérida, Milenio, 2000.

²³ Alfonso BOTTI: *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España, 1881-1975*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

²⁴ Guy HERMET: *Los católicos en la España franquista*, Madrid, CIS, 1985.

católica española²⁵. En este sentido, la obra de Pedro González Cuevas sobre Acción Española, desde un plano preferentemente ideológico, ha contribuido a clarificar los perfiles de las distintas familias de las derechas españolas que confluyeron en el primer franquismo y su evolución hasta el final del régimen²⁶. Organizaciones como la Asociación Católica Nacional de Propagandistas o el Opus Dei, y su influencia en la formación de las élites políticas del franquismo; la relevancia que las distintas organizaciones tuvieron en la configuración de unas bases que serían las que romperían con una determinada tradición de la Iglesia española en su relación con la política; el papel que esas organizaciones tuvieron, por tanto, con la apertura del régimen, o su posible contribución al proceso de la transición; la configuración de un modelo femenino de creyente católica y su politización, son aspectos están adquiriendo un gran protagonismo en la producción historiográfica española²⁷.

Como señalé, en el desarrollo de esta investigación ha sido fundamental el diálogo con la historiografía religiosa de otros países; concretamente, con los estudios sobre la historia de la Iglesia en Argentina, como los realizados por Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, desde una perspectiva más general, o Mariano Fabris y Claudia Touris, entre otros, para el periodo posterior al Concilio Vaticano II²⁸. La recepción del mismo o la

²⁵ Feliciano MONTERO: “El “despegue” de la Iglesia en el segundo franquismo”, *Historia del Presente*, 16 (2010), pp. 153-163.

²⁶ Pedro GONZÁLEZ CUEVAS: *Acción española. Teología política y nacionalismo autoritario en España, 1913-1936*, Madrid, Tecnos. 1998.

²⁷ Algunos autores que se han ocupado del tema, aparte del ya mencionado Feliciano Montero, Manuel ORTIZ HERAS: “La Iglesia ¿rompió con el franquismo?”, *Historia del Presente*, 16 (2011), pp. 143-152; desde otra perspectiva, Pere YSÀS: *Disidencia y subversión: la lucha del régimen franquista por su supervivencia, 1960-1975*, Barcelona, Crítica, 2004 (especialmente el capítulo dedicado a la “Disidencia Eclesiástica”). Enrique BERZAL DE LA ROSA: *Del nacionalcatolicismo a la lucha antifranquista. La HOAC de Castilla y León entre 1946 y 1975*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000. Antonio MURCIA SANTOS: *Obreros y obispos en el franquismo: estudio sobre el significado de la crisis de la Acción Católica Española*, Madrid, HOAC, 1995. Desde una perspectiva de género, Pilar SALOMÓN CHELIZ: “Las mujeres en la cultura política republicana: religión y anticlericalismo”, *Historia Social*, 53 (2005), pp. 103-118; ÍD: “Laicismo, género y religión: perspectivas historiográficas”, *Ayer*, 61 (2006), pp. 291-308; Inmaculada BLASCO HERRANZ: “Ciudadanía y militancia católica en la España de los años veinte”, *Ayer*, 57 (2005), pp. 223-246; Sara MARTÍN GUTIÉRREZ: “Militantes mudas: Usos de las fuentes orales en la construcción de la historia de las mujeres de la HOACF”, *Historia Autónoma*, 8 (2016), pp. 101-114; Mónica MORENO SECO: “Mujeres, trabajadoras y católicas: la HOACF en el franquismo”, en Manuel ORTIZ HERAS y Damián GONZÁLEZ (coords): *De la cruzada al desenganche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*. Madrid, Silex, 2011, pp. 133-159; ÍD: “Mujeres en la Acción Católica y el Opus Dei. Identidades de género y culturas políticas en el catolicismo de los años sesenta”, *Historia y política: ideas, procesos y movimientos sociales*, 28 (2012), pp. 167-194.

²⁸ Roberto DI ESTEFANO y Loris ZANATTA: *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Sudamericana, 2009; Mariano FABRIS: *Iglesia y democracia: avatares de la jerarquía católica en la Argentina post autoritaria: 1983-1989*, Rosario, Prohistoria, 2011; Claudia TOURIS: “Profetismo, política y neo-clericalismo en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) en Argentina”, *Anuario IEHS: Instituto de Estudios histórico sociales*, 24 (2009), pp. 477-500. Desde una perspectiva transnacional, es interesante la obra de Olivier COMPAGNON: “¿Una circulación

importancia que para lo anterior tuvo la configuración de grupos católicos de base o la reconfiguración de esos grupos en la etapa democrática en Argentina es fundamental. Por otra parte, los trabajos de Diego Mauro y José Zanca, desde una perspectiva regional y comparada, ayudan a comprender la historia del catolicismo durante todo el siglo XX en Argentina²⁹. A su vez, y desde una perspectiva sociológica, los trabajos de Fortunato Mallimaci o Juan Cruz Esquivel, son fundamentales para completar una categorización cultural de los procesos que el catolicismo político ha seguido en Argentina ya en democracia³⁰.

Historia de la Transición española.

Con el final del franquismo y el comienzo de la Transición se abrió un nuevo periodo en la historia de España que, evidentemente, tuvo una gran repercusión en lo referido al ámbito religioso. La bibliografía sobre la Transición es hoy en día abundante; lo es menos, sin embargo, la que se centra en los aspectos que involucran a la Iglesia católica en aquel proceso.

Las transiciones a la democracia se han convertido en un tema de estudio que goza de gran profusión entre los investigadores de distintas ramas académicas. Desde la ciencia política, posiblemente sea Samuel P. Huntington quien más ha contribuido a popularizar las reflexiones sobre estos procesos³¹. Autores como Robert A. Dahl o Giovanni Sartori han propuesto modelos generales con los que intentan definir qué es específicamente una transición política, cómo explicarlas, o qué condiciones debe cumplir un sistema político para considerarse democrático³². En este sentido, Juan J. Linz y Alfred Stepan señalan

transatlántica? Las relaciones entre católicos europeos y latinoamericanos en los años del Concilio”, en Claudia TOURIS (ed.): *Dilemas del catolicismo contemporáneo en Europa y América Latina*, Rosario, Prohistoria. 2013.

²⁹ Diego A. MAURO: “Multitudes católicas, sociedad de masas y política en la Argentina. Reflexiones a partir del Congreso Eucarístico Nacional de 1940” *Secuencia*, 97 (2017), pp. 200-231. José A. ZANCA: *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

³⁰ Fortunato MALLIMACI: *El mito de la Argentina Laica. Catolicismo, política y estado*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2015. Juan CRUZ ESQUIVEL: *Detrás de los muros. La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2004.

³¹ Samuel HUNTINGTON: *La tercera ola*, Paidós, Barcelona, 1994.

³² Robert A. DAHL: *Politics, Economics and Welfare*. Nueva York, Harper and Row, 1976; ÍD: *La poliarquía*, Buenos Aires, REI, 1989; ÍD: *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 1992; Giovanni SARTORI: *Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza Editorial, 2010. Es importante en este sentido la obra de Guillermo O'DONNELL, Philippe C. SCHMITTER y Lawrence WHITHEAD (comp.):

una serie de requisitos necesarios para poder hablar de un sistema democrático consolidado: primero, cuando se puede constatar la existencia una sociedad libre y activa, con un grado de autonomía suficientemente garantizado por ley; segundo, cuando existe una sociedad política verdaderamente activa; tercera, la existencia de un Estado de derecho, garantizado constitucionalmente; cuarto, cuando existe una burocracia estatal profesionalizada, cuyo comportamiento se ajuste a las normas democráticamente adoptadas por una sociedad política; y quinto, si hay una sociedad económica plenamente autónoma e institucionalizada³³.

Acercándonos al caso español, ya desde el final de la década de los setenta se fueron haciendo algunas aportaciones sobre el tema. Es el caso de la obra de Juan Pablo Fusi y Raymond Carr, de 1979³⁴. Similar, por su cercanía en el tiempo al proceso que se analizaba, es la obra de Paul Preston, quien en 1986 proponía un análisis en el que conjugaba el papel que desempeñaron los movimientos sociales y determinado sector de las élites nacionales³⁵. También Javier Tusell ha publicado diversas obras de síntesis, amén de la coordinación de numerosos foros en los que el tema de la Transición ha sido el protagonista³⁶. Otros autores que han contribuido a la construcción de un discurso historiográfico en torno a la Transición han sido Manuel Redero, Charles Powell y Álvaro Soto, dando este último a la sociedad civil un papel protagonista en el proceso, sin olvidar sus interrelaciones con lo político y lo económico³⁷.

Pero más allá de autores concretos, sobre lo que se puede llamar la atención es sobre los distintos modelos propuestos para comprender aquel proceso democratizador. Entre estos están los que ponen mayor énfasis en el aspecto económico, cayendo en algunos casos en una especie de determinismo según el cual, fue el mismo movimiento propiciado por la bonanza económica que se alcanza en determinadas etapas del régimen el que produjo de una manera necesaria el cambio político. Es el caso, por ejemplo de

Transiciones desde un gobierno autoritario. Vol. 4. Conclusiones tentativas sobre democracias inciertas, Barcelona, Paidós, 1994.

³³ Juan José LINZ, Alfred STEPAN: *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America and post-Communist Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University press, 1996.

³⁴ Juan Pablo FUSI y Raymond CARR: *España, de la dictadura a la democracia*, Barcelona, Planeta, 1979.

³⁵ Paul PRESTON: *El triunfo de la democracia en España, 1969-1982*, Barcelona, Plaza & Janés, 1986.

³⁶ Javier TUSELL: *La transición española a la democracia*, Madrid, Historia 16 1991; en colaboración con SOTO CARMONA, A. (eds.): *Historia de la Transición, 1975-1986*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

³⁷ Manuel REDERO SAN ROMÁN: *Transición a la democracia y poder político en la España Postfranquista, 1975-1978*, Salamanca, Cervantes, 1993. Charles POWELL: *España en democracia, 1975-2000*, Barcelona, Plaza & Janés, 2001. Álvaro SOTO CARMONA: *Transición y cambio en España, 1975-1996*, Barcelona, Alianza Editorial, 2005.

Santos Juliá, para quien la Transición política se sigue necesariamente de los cambios económicos y sociales de los años sesenta³⁸. La democratización no sería más que un resultado natural de aquel proceso. Por otro lado, los estudios que se centran en determinadas personalidades políticas, haciendo recaer sobre esta élite la responsabilidad del cambio, como pudiera ser el caso de José Casanova, para quien el proceso de la Transición fue una decisión consciente de una serie de actores políticos para deshacerse del régimen franquista y adoptar un régimen democrático, a fin de garantizar la supervivencia de ciertos elementos del anterior régimen político³⁹. Personajes como Adolfo Suárez o el mismo rey, serían los protagonistas del proceso según esta corriente historiográfica, personalidades sin las cuales la democratización en España no habría sido posible⁴⁰.

Frente a los anteriores, que podrían ser considerados, siguiendo a Manuel Artime, representantes de lo que él llama la “historiografía liberal”⁴¹, algunos autores se han acercado en los últimos años al estudio de la Transición desde una perspectiva crítica no sólo con el proceso en sí, sino con los estudios realizados sobre el mismo. Para estos, el proceso de Transición estaría incompleto o adolecería de importantes deficiencias, unos límites que vendrían legitimados gracias a la consolidación de toda una serie de “mitos” que impedirían un acercamiento crítico al proceso transicional español. Uno de estos autores es Ferrán Gallego, para quien el “mito de la transición” responde a los intereses de aquellos que tratan de legitimar un proceso que esconde grandes deficiencias⁴². Deficiencias tales como las renuncias a las que tuvo que someterse la izquierda; unas renuncias que beneficiaron sobre todo a aquellos que componían el bloque social del franquismo, quienes habrían conseguido salvaguardar así sus privilegios. Mitos, por tanto, como el del “consenso”, que se acabaría convirtiendo en un recurso, un mero lugar común, destinado a impedir que se consolidara una corriente crítica en torno al proceso democratizador en España. Autores como José Vidal-Beneyto, Jordi Mir, Gregorio

³⁸ Santos JULIA: “Transiciones a la democracia en la España del siglo XX”, *Sistema*, 84 (1988), pp. 25-42.

³⁹ José CASANOVA: “Las enseñanzas de la transición democrática en España”, *Ayer*, 15 (1994), pp. 15-54.

⁴⁰ Charles POWELL: *El piloto del cambio. El Rey, la Monarquía y la transición a la democracia*, Planeta, Barcelona, 1991.

⁴¹ “La Historiografía Liberal sería aquella, que, en el ámbito académico de la Historia, defiende la que ha sido la tesis popular de la ‘tercera España’; esto es, el emplazamiento a dejar atrás toda clase de querellas nacionales y polémicas histórico-políticas, lo que va a significar no sólo alejar la política de la mirada histórica, sino también la historia de la mirada política”, Manuel ARTIME: *España, en busca de un relato*, Madrid, Dykinson, 2016. p. 26.

⁴² Ferrán GALLEGO: *El mito de la transición*. Crítica, Barcelona, 2008.

Morán, o Alfredo Grimaldos, entre otros, han construido, desde una perspectiva crítica con la historiografía hegemónica, un relato muy diferente de aquella Transición⁴³. Desde esta perspectiva cobran importancia las renuncias de una izquierda que no pudo o no quiso ir más allá en sus reivindicaciones, o la violencia, que la hubo, por parte también del Estado, frente a los movimientos reivindicativos⁴⁴. Frente a la optimista perspectiva que dibuja una Transición modélica, estos autores nos recuerdan que ya en los primeros ochenta muchas de las esperanzas que habían motivado las luchas antifranquistas, habían derivado en lo que dio llamarse el “desencanto”⁴⁵.

Un aspecto desde el que se ha ahondado en el análisis crítico de la Transición en España es el relativo a los estudios sobre la memoria histórica. Al ya citado de Manuel Artime, podemos sumar el David Becerra, realizado en este caso desde el ámbito de los estudios literarios⁴⁶. En relación a este tema son ya clásicas las obras de Paloma Aguilar sobre la influencia del recuerdo de la Guerra Civil en el proceso transicional español y sobre las políticas de la memoria que se han llevado a cabo desde el Estado⁴⁷. De la misma forma son ya clásicos los trabajos de Jesús Izquierdo y Pablo Sánchez León sobre la influencia de los estudios sobre la memoria en la historiografía actual y sobre la construcción de un relato sobre la Transición que, durante los años ochenta, se convirtió en hegemónico⁴⁸. En cualquier caso, y más allá de posiciones en exceso apologéticas o, por el contrario, excesivamente “destructivas” de aquel proceso, y como señala Gonzalo Pasamar, lo que sí podríamos decir es que se han agotado las grandes narrativas sobre la Transición, las cuales han perdido rotundidad en favor de las pequeñas historias y los movimientos sociales⁴⁹. A su vez, podríamos añadir, las circunstancias políticas actuales

⁴³ José VIDAL-BENEYTO: *Memoria democrática*, Madrid, Foca, 2007; Jordi MIR: “Salir de los márgenes sin cambiar de ideas. Pensamiento radical, contracultural y libertario en la Transición española”, *Ayer*, 81 (2011), pp. 83-108; Gregorio MORÁN: *El precio de la transición*, Madrid, Akal, 2015; Alfredo GRIMALDOS: *Claves de la Transición 1983-1986 (para adultos)*, Madrid, Península, 2013; Juan Carlos MONEDERO: *La Transición contada a nuestros padres*, Madrid, La Catarata, 2011.

⁴⁴ Juan ANDRADE BLANCO: *EL PCE y el PSOE en (la) Transición*, Madrid, Siglo XXI, 2015.

⁴⁵ Bonifacio DE LA CUADRA y Soledad GALLEGO DÍAZ (eds.): *Del consenso al desencanto*, Madrid, Saltés, 1981.

⁴⁶ David BECERRA MAYOR: *La Guerra Civil como moda literaria*, Madrid, Clave Intelectual, 2015.

⁴⁷ Paloma AGUILAR FERNÁNDEZ: *Memoria y olvido de la guerra civil española*, Madrid, Alianza Editorial, 1996; ÍD: *Políticas de la memoria y memorias de la política*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

⁴⁸ Pablo SÁNCHEZ LEÓN y Jesús IZQUIERDO MARTÍN: *La guerra que nos han contado: 1936 y nosotros*, Madrid, Alianza Editorial, 2006; Pablo SÁNCHEZ LEÓN: “Rememorar, “revisonar”, redefinir: la guerra española de 1936 en el siglo XXI”, *Rey desnudo. Revista de libros*, 6 (2017), pp. 135-156; Jesús IZQUIERDO MARTÍN: “«Que los muertos entierren a sus muertos»: Narrativa redentora y subjetividad en la España postfranquista”, *Pandora: revue d'etudes hispaniques*, 12 (2014), pp. 43-63; ÍD: “Memoria normalizada: 1936 en la España de la impunidad”, *Rey desnudo. Revista de libros*, 6 (2017), pp. 118-134.

⁴⁹ Gonzalo PASAMAR: “¿Cómo nos han contado la Transición? Política, memoria e historiografía (1978-1996)”, *Ayer*, 99 (2015), pp.225-249.

han ayudado a poner el foco de atención sobre aquel proceso, lo que ha ayudado a profundizar en un mejor conocimiento de aquel periodo histórico.

La Transición, por tanto, constituye un tema de estudio que goza de gran actualidad en el ámbito de la historiografía española. No lo es tanto, sin embargo, el estudio sobre la influencia de la religión o, más concretamente, de la Iglesia católica, en aquel proceso. Es sintomático, por ejemplo, cómo en dos grandes obras que tratan el tema de la Transición y la consolidación democrática en España, como son las ya citadas de Charles Powell y la obra dirigida por Álvaro Soto y Javier Tusell, el tema religioso aparezca tratado muy brevemente. En la primera, Powell le dedica un subapartado en el que reproduce el relato sobre la oposición de la Iglesia católica al régimen franquista, siendo escasas sus referencias a la participación política de la Iglesia ya en la consolidación democrática; en la segunda obra, Nuria Alicia Moreno dedica un artículo a la posición de la Iglesia en la Transición, quedando también en esta obra lo referido a la consolidación democrática y el papel de la Iglesia en la misma sin ninguna referencia⁵⁰.

Sin embargo, y esto es evidentemente, que la posición de la Iglesia en España fue relevante va de suyo. Y que el papel que desempeñó en el proceso a estudiar fue importante e influyente, también. El Concilio Vaticano II, como señalé unas páginas atrás, supuso un cambio fundamental en la Iglesia católica. De manera general, el Concilio pretendió poner al día a una Iglesia que tradicionalmente se había opuesto a los avances que la modernidad había traído consigo, imponiéndose desde aquel momento la imagen de una Iglesia dialogante y abierta a los problemas que la sociedad contemporánea presentaba. En definitiva, se pretendió una actualización de la Iglesia en sus aspectos más relevantes.

La influencia que este Concilio tuvo en los diferentes países católicos fue muy diferente. Como señala Javier Tusell, “parece, en todo caso, obvio que, así como en la mayor parte de los países el Concilio Vaticano II fue un punto de llegada, en el caso español fue un punto de partida”⁵¹. Las estructuras sociales, el desarrollo político, social y cultural de una gran parte de los países católicos, y la posición ante estos de sus respectivos grupos religiosos, distaba mucho de la situación española. El episcopado

⁵⁰ Nuria Alicia MORENO GARCÍA: “La Iglesia ante el cambio político: bases para la transición”, en Álvaro SOTO y Javier TUSELL (eds.): *Historia de la Transición y consolidación democrática en España...* pp. 141-149.

⁵¹ Javier TUSELL: “El impacto del Concilio Vaticano II en la política y en la sociedad española”, en Juan María LABOA (ed.): *El Postconcilio en España*. Madrid, Encuentro, 1988, pp. 377-390, esp. p. 379.

español quedó primero sorprendido por la convocatoria del Concilio, en 1959, y perplejo después durante el desarrollo de las sesiones conciliares⁵². Las estructuras sociales en España empezaban a cambiar, y posiblemente el talante del catolicismo español también. Sin embargo, el episcopado español, que en su mayoría había accedido al sacerdocio antes de la Guerra Civil, estaba marcado por la experiencia de aquella guerra y por las circunstancias eclesiásticas de los años cuarenta. Las cartas pastorales publicadas en España entre 1959 y 1962 se alejaban considerablemente de la temática y de la orientación que tomaron los documentos conciliares, defendiendo algunos planteamientos marginados o hasta repudiados por la mayoría conciliar. Se podría decir que el episcopado español no estaba muy informado sobre las corrientes teológicas vigentes en otros países, las cuales habían sabido apropiarse determinados elementos de la cultura moderna, aquella que el Concilio Vaticano I había condenado⁵³.

Ahora bien, si el Concilio Vaticano II supuso un cambio del catolicismo a escala internacional, en el ámbito nacional un hecho también muy relevante fue la creación, en 1966, de la Conferencia Episcopal Española. Por primera vez en España, los obispos contaban con una institución que los representaba, con una sola voz que pretendía alzarse en autoridad ante el resto de las instituciones públicas. En este sentido, los trabajos sobre la Conferencia Episcopal Española, más allá de los realizados desde la misma institución, como son los realizados por el que fuera secretario de la Conferencia Episcopal entre 1977 y 1982, Jesús Iribarren, son más bien escasos⁵⁴. Este autor se ha encargado de recopilar los documentos emanados del episcopado español desde prácticamente 1870. Y acompaña su publicación con estudios introductorios en los que ofrece una visión de conjunto de la labor del episcopado español, de la Conferencia Episcopal Española, concretamente, centrándose en los aspectos que considera más relevantes de su historia. Su perspectiva, que evidentemente es justificativa en relación a la posición que la Conferencia Episcopal ha ido tomando en sucesivos momentos, resulta interesante en tanto que nos muestra una visión interior del proceso que ha seguido esta institución.

⁵² Juan María LABOA.: “Marco histórico y recepción del Concilio”, en Juan María LABOA (ed.): *El Postconcilio en España...* pp. 11-60, esp. p. 9.

⁵³ Jesús M. ZARATIEGUI: “La recepción en España de la declaración *Dignitatis Humanae* (del Concilio Vaticano II)”, *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea*, 26 (2016).
http://www.studistorici.com/2016/06/29/zaratiegui_numero_26/

⁵⁴ Jesús IRIBARREN: “Episcopado y Conferencia Episcopal”, en Juan María LABOA: *El postconcilio en España...* p. 219-248; ÍD.: *Documentos colectivos del Episcopado Español, 1870-1974*, Madrid, BAC, 1974; ÍD.: *Documentos de la Conferencia Episcopal Española, 1965-1983*, Madrid, BAC, Madrid, 1984.

Autores como Feliciano Montero, Antón M. Pazos, José Andrés Gallego, Joseba Louzao, Romina de Carli, o Pablo Martín de Santa Olalla han contribuido en los últimos años a incorporar el estudio sobre el catolicismo y su imbricación en la Transición española⁵⁵. En este sentido, son fundamentales los trabajos de Romina de Carli sobre las negociaciones para la renovación del Concordato de 1953 y el desarrollo de la legislación sobre la libertad religiosa⁵⁶. En una línea diferente, quizás más complaciente con la labor eclesial durante aquellos años, son interesantes los trabajos de Pablo Martín de Santa Olalla sobre los procesos de negociación que derivaron en los Acuerdos del Estado Español con la Santa Sede de 1979⁵⁷. Más allá del ámbito historiográfico, desde la filosofía del derecho los estudios sobre el carácter laico o no de la Constitución de 1978 y sobre el peso que en el ordenamiento legal tiene el hecho religioso en España han sido importantes. Los debates sobre la laicidad en la Constitución entre Alfonso Ruiz Miguel y Rafael Navarro Valls, o los estudios de Dionisio Llamazares y, desde una perspectiva cercana a los planteamientos eclesiales, de Andrés Ollero, constituyen un conjunto de trabajos fundamentales para comprender el proceso a estudiar⁵⁸.

Pero si las publicaciones sobre la Iglesia católica en la Transición política española son cada vez más numerosas, no pasa lo mismo con el periodo que inaugura la Constitución de 1978. Los trabajos dedicados al estudio de la Iglesia católica en España

⁵⁵ Una muestra del desarrollo de la “historia religiosa” en nuestro país ha sido la reciente creación, en enero de 2017, de la Asociación Española de Historia Religiosa Contemporánea (AEHRC). Entre los objetivos que se marca esta nueva asociación se encontraba el de dar “el paso de una historia eclesiástica a una historia religiosa”. En internet: <http://www.aehrc.es/>

⁵⁶ Romina DE CARLI: *El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática en España*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009; ÍD: “La negociación concordataria y el proceso constituyente durante la Transición”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 30 (2008), pp. 333-364; ÍD: “La revisión concordataria y el proceso constituyente”, en Carlos NAVAJAS y Diego ITURRIAGA (coords.): *Novísima: II Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo*, Logroño, Universidad de la Rioja, 2010, pp. 421-432; ÍD: “La Iglesia ante la Transición democrática: ¿confesionalidad tolerante o aconfesionalidad privilegiada?”, en Manuel ORTIZ HERAS y Damián A. GONZÁLEZ (coords.): *De la cruzada al desenganche...* pp. 77-102.

⁵⁷ Pablo MARTÍN DE SANTA OLALLA: *La Iglesia que se enfrentó a Franco*. Madrid, Silex, 2005; ÍD: *El rey, la Iglesia y la Transición*. Madrid, Silex, 2012.

⁵⁸ Alfonso RUIZ MIGUEL: *Onces tesis sobre la laicidad de la Constitución*, en Xavier ARBÓS I MARÍN, Jordi FERRER BELTRÁN y José María PERÉZ COLLADOS (eds.): *La Laicidad desde el derecho*, Madrid, Marcial Pons, 2010, pp. 119-140; ÍD: “Para una interpretación laica de la Constitución”, en *Estado y religión en la Europa del siglo XXI*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2008, pp. 147-178; Dionisio LLAMAZARES FERNÁNDEZ: “Laicidad, libertad de conciencia y acuerdos del Estado con las Confesiones Religiosas”, Dionisio LLAMAZARES FERNÁNDEZ (ed.): *Libertad de Conciencia y Laicidad en las Instituciones y Servicios Públicos*, Madrid, Dykinson, 2005, pp. 7-32; Rafael NAVARRO-VALLS: “El principio de constitucional de cooperación Estado-Iglesias”, *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, 118 (2008), pp. 67-77; junto a Alfonso RUIZ MIGUEL: *Laicismo y Constitución*, Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2008, ; Andrés OLLERO, A: *España: ¿un Estado laico?* Thomson, Cizur Menor, 2005.

en la democracia posterior a 1978 desde un punto de vista histórico son prácticamente inexistentes. No ocurre así, sin embargo, desde otros ámbitos de investigación, como veremos en las páginas que siguen. Sin embargo, sí que existen estudios sobre el papel de la institución eclesial en un periodo más avanzado de esta democracia, como fue el segundo gobierno del PSOE, ya en el siglo XXI⁵⁹. Con el bloque tercero de esta investigación pretendo poner las bases para que esta falta sea corregida.

Sociología de la religión: el proceso secularizador en España.

Autores como Durkheim, Weber o Gramsci, muestran ya, desde los primeros momentos de la conformación de la sociología como disciplina, que la religión constituye uno de los factores más importantes de la vida social. También desde la sociología actual se intenta comprender procesos que para nuestra investigación son importantes. Forma parte ya de cualquier trabajo académico que se preste, y siempre que el objeto de estudio esté referido a lo religioso, una necesaria reflexión sobre la secularización, un proceso al que, desde la modernidad, las sociedades occidentales se han visto sometidas.

El paradigma de la secularización, paradigma que asumía el binomio que une la modernidad con la secularización y que en forma de predicción auguraba la desaparición de lo religioso de la esfera pública, se ha visto defraudado⁶⁰. Ya a mediados del siglo XX, autores como David Martin, apuntaron la necesidad de repensar ese paradigma⁶¹. Era evidente que las promesas que la modernidad traía aparejadas en cuanto al hecho religioso

⁵⁹ Alicia MUÑOZ RAMÍREZ: *Movilización contra Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos. Castilla –La Mancha, Castilla y León y Madrid*. Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, 2016; ÍD: “Movilización contra Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos en España: una educación obstaculizada”, en M^a Paz PANDO BALLESTEROS, Alicia MUÑOZ RAMÍREZ y Pedro GARRIDO RODRÍGUEZ (eds.): *Pasado y presente de los derechos humanos. Mirando al futuro*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2016, pp. 82-95; Susana AGUILAR FERNÁNDEZ: “El movimiento antiabortista en la España del siglo XXI: el protagonismo de los grupos laicos cristianos y su alianza de facto con la Iglesia católica”, *Revista de estudios políticos*, 154 (2011), pp. 11-39; ÍD: “El activismo político de la Iglesia católica durante el gobierno de Zapatero”, *Papers. Revista de Sociología*, 4 (2010), pp. 1129-1155.

⁶⁰ José CASANOVA: *Genealogías de la secularización*, Barcelona, Anthropos, 2012; Giacomo MARRAMAIO: *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998; Karel DOBBELAERE: *Secularization: an analysis at three levels*, Bruselas P. I. E., 2002.

⁶¹ David MARTIN: “Towards eliminating the concept of secularization”, en Julius GOULD (ed.): *Penguin Journal of the Social Sciences*, Baltimore, Penguin, 1965, pp. 169-182; ÍD.: *A General Theory of Secularization*, Nueva York, Harper & Row, 1978; ÍD.: *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Farnham, Ashgate, 2005.

habían fracasado: la religión no se había visto confinada al ámbito de lo privado y, ni mucho menos, había dejado de ser uno de los elementos identitarios más potentes. Otros autores, y desde distintas perspectivas, han ido por el mismo camino⁶².

La religión, por tanto, no se ha visto recluida al ámbito estricto de lo privado. Hoy las religiones vuelven a formar parte del día a día en las sociedades occidentales⁶³. Es más, no es que la religión no se haya visto recluida a lo privado, es que en ese ocupar lo público, en esa “revancha de Dios”, como la llamara Kepel, la religión se ha convertido en un elemento imprescindible para comprender el mundo actual⁶⁴. Y es que, quizás, como señala Talal Asad, aquella occidental manera de separar las esferas de lo político y lo religioso nunca dejó de ser algo artificial, una entelequia que sólo tenía lugar en las teorías de aquellos autores más entusiasmados con las luces de la Ilustración⁶⁵. La religión excede necesariamente lo privado, ocupa lo público de una forma casi natural para ordenarlo, abarcando todos los aspectos de la vida social. Y es que, como señala Olivier Roy, la religión, y, en este caso, la Iglesia católica, más que retornar, porque nunca se fue, habría mutado⁶⁶. Las tradicionales formas religiosas, señala este autor, siguen en decadencia. Lo que vemos es una reconfiguración de lo religioso que viene favorecida, aunque parezca contradictorio, por un proceso de secularización que ha permitido que la religión se nos presente sin las “excrecencias” del Estado. Lo religioso aparece ahora como lo “religioso puro”. Mutación y reformulación de lo religioso que, aprovechando precisamente esa separación institucional entre la Iglesia y el Estado, ha encontrado vía libre para exhibirse con libertad. Teniendo en cuenta la transgresión de aquel paradigma de la secularización, los trabajos de Gregorio Alonso, Joseba Louzao, Julio de la Cueva y Francisco Javier Ramón Solans, tratan de aplicar estas nuevas coordenadas teóricas a sus estudios históricos⁶⁷.

⁶² Larry SHINER: “The Concept of Secularization in Empirical Research”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6 (1967), pp. 207-220; Andrew GREELEY: *El hombre no secular. Persistencia de la religión*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1974.

⁶³ José CASANOVA: *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000; Grace DAVIE: *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford, Oxford University Press, 2000; ÍD.: “The persistence of institutional religion in modern Europe”, en Linda WOODHEAD, Paul HELLAS y David Martin: (eds.): *Peter Berger and the Study of Religion*, Londres, Routledge 2001, pp. 101-111; Danièle HERVIEU-LÉGER: *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder, 2005.

⁶⁴ Gilles KEPEL: *La revancha de Dios. Cristianos judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

⁶⁵ Talal ASAD: *Formations of the secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003, esp. pp. 184-185

⁶⁶ Olivier ROY: *La Santa Ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*, Península, Barcelona, 2010.

⁶⁷ Gregorio ALONSO: “La secularización de las sociedades europeas”, *Historia Social*, 46 (2003), pp. 137-157; Joseba LOUZAO VILLAR: “La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para

Suelen aparecer acompañando al estudio de la secularización conceptos como laicismo, laicidad, aconfesionalismo... Es, quizás, el ámbito francés el que tradicionalmente más ha contribuido a construir y conformar estos conceptos que, al igual que ocurre con el de secularización, generalmente se entienden parejos a la modernidad. Jean Bauberot es un buen ejemplo⁶⁸. Este autor analiza la noción de laicidad en sus diversas significaciones, así como su relación con el concepto de secularización en el contexto europeo, para plantear desde ahí algunas reflexiones sobre la función de la religión en el espacio público y su relación con los poderes del Estado. En el caso español, Antonio García Santemas, ha aportado interesantes reflexiones sobre esta problemática contextualizadas en los problemas políticos actuales⁶⁹.

En el caso español, Pérez Agote, Salvador Giner, o Rafael Díaz Salazar, son algunos de los autores que más han contribuido desde la sociología a comprender el hecho religioso en España⁷⁰. Posiblemente sea Rafael Díaz Salazar el que más se ha centrado en los problemas a los que se refiere esta investigación. En obras como *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, ha analizado el desarrollo del catolicismo español y su imbricación con la política a lo largo prácticamente de todo el siglo XX.

Un tema como el de la secularización nos pone ante un problema complejo que ni muchos menos está cerrado. Por secularización se entiende normalmente el proceso por el cual las sociedades, si hablamos en términos de relación de las religiones con el poder secular, o los individuos, si lo hacemos en términos psicológicos, se desprenden del tutelaje que las cosmovisiones religiosas suponían. Ni que decir tiene que las guerras de religión que asolaron Europa están en la base del desarrollo de estos modernos regímenes

comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea”, *Hispania Sacra*, 121 (2008), pp. 331-354. ÍD: “Conflictiva secularización: sobre sociología, secularización e historia”, *Historia Contemporánea*, 51 (2015), pp. 365-395; Francisco Javier RAMÓN SOLANS: “El catolicismo tiene masas. Nación, política y movilización en España, 1868-1931”, *Historia contemporánea*, 51 (2015), pp. 427-454.

⁶⁸ Jean BAUBEROT: *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, París, Seuil, 2004; ÍD.: “Los umbrales de la laicización en la Europa latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía”, en Jean-Pierre BASTIAN: *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, pp. 94-110.

⁶⁹ Antonio GARCÍA SANTEMASES: *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

⁷⁰ Alfonso PEREZ-AGOTE POVEDA y José Antonio SANTIAGO GARCÍA (eds.): *Religión y política en la España actual*. Madrid, Editorial Complutense, 2008; Salvador GINER SAN JULIÁN: “Religión civil”. *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 61 (1993), pp. 23-56; Rafael DIAZ SALAZAR: *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*. Madrid, PPC, 2006; ÍD: *Democracia laica y religión pública*, Madrid, Taurus, 2007.

seculares. Pero podemos especificar algo más, y, siguiendo a Charles Taylor, señalar que el secularismo implica una exigencia compleja, por la que se buscan tres bienes

que se corresponden con las tres categorías de la Revolución francesa: libertad, igualdad, y fraternidad. 1) Nadie debe ser coaccionado en materia de religión o de creencias básicas. Esto es lo que normalmente se entiende por libertad religiosa – incluida, por supuesto, la libertad de no creer-, [...] 2) Debe existir igualdad entre personas con diferentes credos o creencias básicas: ninguna perspectiva religiosa puede tener un estatus privilegiado, y aún menos ser doctrina oficial del Estado. Por último, 3) se debe escuchar a todas las corrientes espirituales y todas deben poder participar en el proceso siempre en marcha por el que la sociedad determina qué metas se propone...⁷¹

Vemos que las exigencias que una sociedad secularizada impone están bastante relacionadas con una serie de principios básicos que se vienen desarrollando desde la modernidad. Se podría decir, siguiendo a Taylor, que estos principios básicos se desarrollan teniendo en cuenta la *libertad*, esto es, que nadie debe ser coaccionado en materia de religión o de creencias básicas; la *igualdad* entre personas con diferentes creencias; y la *fraternidad*, en el debate público deben tener cabida todas las opciones religiosas, y las deben tener en igualdad de condiciones.

En relación al tercer punto, que Taylor relaciona con la revolucionaria fraternidad, creo que se puede hacer alguna puntualización. Porque si bien es cierto que el discurso religioso debe tomar parte del debate público, como también han venido proponiendo en los últimos un autor como Habermas, también es cierto que habría que tener en cuenta las características del espacio al que nos estamos refiriendo⁷². Estos autores, me refiero a Taylor y Habermas, partiendo de situaciones muy diferentes a la española: el primero, desde el ámbito norteamericano, donde desde la promulgación de la su Constitución se separó la esfera religiosa de la política, y el segundo, desde una Europa en donde impregnó con más fuerza el mensaje ilustrado. Son contextos los anteriores en los que no

⁷¹ Charles TAYLOR: “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”, en Eduardo MENDIETA y Jonathan VANANTWERPEN (eds.): *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011, pp. 39-40.

⁷² Jürgen HABERMAS: *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, Barcelona, 2006.

ha existido una religión oficial que haya acompañado al Estado básicamente hasta nuestro presente, como sí ocurre en el caso español. Esta es una de las razones por las que el tercer punto enumerado por Taylor hay que tomarlo con cautela, en tanto que la Iglesia católica, en nuestro contexto, ha tenido la función de sustentadora moral del Estado y ha acaparado el monopolio del mercado religioso hasta hace poco más de treinta años. De la caracterización de las diferentes vías a la secularización que han tenido lugar en Europa, relacionando esa diferencia con la variedad de formas en las que se ha institucionalizado lo religioso, se ha ocupado el trabajo de Eduardo Zazo⁷³.

En torno a este proceso secularizador, por tanto, y su desarrollo en España, cabe plantear toda una serie de cuestiones, como hasta qué punto la sociedad, en sus diferentes niveles, tanto institucional como individual, es una sociedad secularizada; o, ya en un terreno más normativo, hasta qué punto la democracia que se construye en España en aquellos primeros años ochenta, corresponde a un modelo verdaderamente laico y secularizado de democracia.

⁷³ Eduardo ZAZO: “De cómo hemos llegado a la situación de parcialidad religiosa en (casi) todos los países europeos: Europa ante las instituciones religiosas”, en Enrique ROMERALES y Eduardo ZAZO (eds.): *Religiones en el espacio público*, Barcelona, Gedisa, 2017, pp. 105-133.

Metodología y marco teórico.

Escribía Gonzalo Puente Ojea, a modo de aclaración metodológica previa a uno de sus estudios, que:

La Iglesia es en primer término y, sobre todo, la *estructura jerárquica y de orden* de la fe católica, que detenta la *summa potestas* invocando un poder de las llaves que habría sido supuestamente delegado en Pedro y los Apóstoles por el propio Jesús, en una perícopa apócrifa de toda evidencia e inserta en el Evangelio de Mateo. Es la potestad suprema de definir, dogmatizar, decretar y gobernar, al margen de ilusorios modelos eclesiológicos que la inagotable *especulación teológica* produce en sus intentos de tender un puente entre la *realidad* de la Iglesia y el *pensamiento desiderativo* (*whisful thinking*) de aquellos adeptos que rechazan en su fuero interno esa realidad [...] Es un monopolio estricto de poder: definición de dogmas [...]; formulación de normas magisteriales de todo género; ejercicio ilimitado de jurisdicción; imposición de sanciones y condenas [...]; soberanía financiera y fiscal para gestionar su inmenso patrimonio; conformación por todos los medios –legítimos e ilegítimos– de las conciencias, tanto de los gobernantes políticos como de los gobernados; prácticas de coacción o de intimidación de las personas por el miedo o la amenaza...⁷⁴

En definitiva, Gonzalo Puente Ojea planteaba el estudio de la Iglesia católica comprendiéndola como una institución política más y relacionaba una serie de características que la definen como tal. En este sentido, la Iglesia no sería una “comunidad de fieles”, ni la concreción del “pueblo de Dios”; pretender que la Iglesia católica se ordena de acuerdo a estos conceptos entraría dentro de lo que Puente Ojea consideraría una ilusión⁷⁵.

En esta misma línea se expresaba Romina de Carli al considerar que:

⁷⁴ Gonzalo PUENTE OJEA: *La cruz y la corona. Las dos hipotecas de la historia de España*, Tafalla, Txalaparta, 2011, pp. 89-90.

⁷⁵ “Por consiguiente, concebir la Iglesia como un cuerpo que todos los fieles coparticipan por igual, como una verdadera sociedad en comandita, es una ilusión”, *ibid.* p. 90.

En síntesis, se puede sostener que la Iglesia católica es una comunidad religiosa integrada por todos los bautizados en la homónima religión; jerárquicamente organizada, puesto que la transmisión de la verdad revelada es competencia propia y exclusiva del clero; y universal, dada su presencia territorial en casi todo el mundo. Sin embargo, de cara al Estado, la comunidad católica se diferencia de las otras comunidades religiosas (por ejemplo, de una comunidad protestante), porque su presencia y acción en la sociedad civil se ve considerablemente reforzada por el hecho de que la Iglesia católica es, al mismo tiempo, un Estado independiente y soberano, internacionalmente reconocido como tal, y dotado no sólo de un territorio propio (la Ciudad del Vaticano), sino también de un complejo órgano de gobierno (la Santa Sede) y de un sistema jurídico y judicial propios (el Código de Derecho Canónico y el Tribunal de la Sacra Rota)⁷⁶.

La Iglesia cabe estudiarla, por tanto, como un Estado dentro de otro Estado, cuando se trate de la Iglesia en España, o de un Estado soberano, cuando se haga del Estado vaticano.

En esta investigación se parte de la consideración de la Iglesia católica como una institución política. No se hace, por tanto, historia de la religión o historia religiosa; este trabajo se ubica mucho mejor dentro de las coordenadas de la historia política. Estudiándola así, la Iglesia católica se nos presenta como un organismo político mucho mejor preparado no sólo que otras religiones, sino también que otras instituciones públicas: la Iglesia dispone de una experiencia milenaria, de un profundo arraigo local y de una organización administrativa que va de lo local a lo internacional de forma tal que posiblemente ningún otro organismo público pueda igualar⁷⁷. En un segundo sentido, relacionado, a su vez, con el anterior, la Iglesia católica construye discursos que la legitiman e imaginarios políticos que fundamentan su posterior acción social y política.

En este sentido habría que diferenciar entre “religión” (las referencias al hecho religioso como fenómeno cultural) y lo que sería cierta forma de clericalismo (la pretensión de apropiarse aquel fenómeno cultural y utilizarlo como argumento político y

⁷⁶ Romina DE CARLI: “El derecho a la libertad religiosa en la democratización en España”, *Historia Actual Online*, 19 (2009), p. 41.

⁷⁷ Manlio GRAZIANO: *El siglo católico: la estrategia geopolítica de la Iglesia*, Barcelona, RBA, 2012, pp. 53-55.

normativo)⁷⁸. Porque es cuestión diferente, y se tiende a confundir, de qué manera una organización determinada, en este caso la Iglesia católica, se atribuye la capacidad de trasladar al ámbito normativo aquel hecho religioso, asunto que seguramente exceda las coordenadas limitadas de una institución, más allá de ciertas pretensiones que pueda atribuirse.

Sea como fuere, el hecho de considerar a la Iglesia católica como una institución política más no se traduce en el desprecio a los elementos culturales que, en su seno, se construyen con el fin de legitimar el control de esa institución. En este sentido, las reflexiones teológicas no son meras “ilusiones”; más bien cabe entenderlas como partes integrantes de un imaginario cultural capaz de conformar la cultura política un grupo eclesial determinado. En esta investigación, por tanto, no se tratará de dilucidar hasta qué punto determinada postura doctrinal es más o menos correcta; ni qué grupo eclesial lee más adecuadamente los textos aprobados en el Concilio Vaticano II. No se trata de posicionarnos en la disputa eclesial entre los “conciliares” y los “preconciliares”. Es más, el Concilio Vaticano II es entendido en esta investigación como un símbolo en disputa por los diferentes grupos eclesiales en su lucha por hegemonizar la institución. De lo que se trata, por tanto (algo que se hace, sobre todo, en el bloque primero de esta investigación), es de analizar los discursos que, con pretendida forma teológica, pretenden fundamentar o legitimar la apropiación para un grupo eclesial determinado de los aparatos institucionales católicos; y, por otro lado, se trata de analizar cómo esos discursos, esos imaginarios políticos, ordenan también la actuación política de la institución católica en su relación con el resto de las instituciones públicas.

Historia de las culturas políticas.

Es imprescindible, por tanto, acercarnos a nuestro objeto de estudio desde las coordenadas que nos ofrece la reflexión sobre las *culturas políticas*⁷⁹. En este sentido,

⁷⁸ Para un acercamiento al proceso por el cual una creencia o un testimonio espiritual se impone y se desarrolla, Regis DEBRAY: *Cours de Médiologie général*, París, Gallimard, 1991.

⁷⁹ Sobre la cultura política específica del catolicismo, Emilio LA PARRA LÓPEZ: “Cultura católica: confesionalidad y secularización”, en Miguel Ángel CABRERA ACOSTA y Juan PRO RUIZ: *La creación de las culturas políticas modernas (1808-1833)*, Zaragoza, Marcial Pons y Universidad de Zaragoza, 2014, pp. 127-154. Sobre el concepto de cultura política y su aplicación a los estudios de historia, Javier DE DIEGO ROMERO: “El concepto de ‘cultura política’ en ciencia política y sus implicaciones para la

podemos entender por cultura un contexto de significado, un horizonte de sentido en el que el sujeto actuante se sitúa, y en torno al cual define su actuación. Dentro de este contexto podemos encontrar elementos culturales tales como prácticas rituales, configuraciones discursivas, creencias, valores, etc. Así, grosso modo, podemos señalar que una cultura política sería aquel entramado de significados compartidos de la vida política, que determinan las posturas relativas al sistema político y sus diferentes elementos, así como actitudes en relación al rol de uno mismo dentro de ese sistema.

Visto lo anterior, se pueden señalar tres elementos culturales a tener en cuenta en el análisis tanto de los sujetos como de las manifestaciones que se irán proponiendo conforme avanza la investigación. En primer lugar, los *símbolos*, que podemos entender como los hilos con los que se teje la red de la cultura, y su funcionalidad, en tanto que vehículo para ordenar ideas y sentimientos complejos de manera que resulten comprensibles, comunicables y traducibles en una acción política coordinada. Otro elemento, *los mitos*, entendido como aquellos elementos que dotan de legitimidad a la acción política. Y los *rituales políticos*, prácticas sociales que movilizan y reordenan los elementos identitarios, contribuyendo a engrandecer el sentimiento de colectividad.

Con lo anterior tenemos un primer acercamiento a la noción de culturas políticas. Pero se puede profundizar algo más. Miguel Ángel Cabrera ha abordado este problema siguiendo la trayectoria de este concepto en su aplicación a la historia política⁸⁰. Entre los distintos usos que señala del mismo, hace referencia a la influencia que entraña la apertura hacia lo cultural para el desarrollo de una nueva perspectiva de análisis y de un nuevo campo de estudio, constituyéndose así nuevos enfoques de la historia política. Porque el concepto de cultura política implica una teoría de la acción humana que difiere de la historia política tradicional⁸¹. El postulado básico de esta nueva perspectiva es que las motivaciones de los actores políticos no son meras ideas subjetivas, ajenas al contexto en el que el sujeto se desenvuelve, sino que se conforman a partir de las ideas culturalmente establecidas que los individuos han interiorizado al socializarse. Teniendo esto en cuenta, se hace evidente la necesidad de abordar problemas que pueden esclarecer la relación que se establece entre, por ejemplo, el vínculo de lo público con lo privado, las formas de

historia”, *Ayer*, 61 (2006), pp. 233-266; Manuel PÉREZ LEDESMA y María SIERRA (eds.): *Culturas políticas: teoría e historia*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010.

⁸⁰ Miguel Ángel CABRERA: “La investigación histórica y el concepto de cultura política”, en Manuel PÉREZ LEDESMA y María SIERRA (eds.): *Culturas políticas: teoría e historia...* pp. 19-85.

⁸¹ *Ibíd.*, p.45.

sociabilidad, las prácticas políticas y las formas de institucionalidad, la renovación del lenguaje o la resignificación de palabras y la importancia que esto tiene para la configuración de imaginarios y representaciones políticas. Enfoques que necesariamente tendrán que abrir el ámbito de la historia política a otras disciplinas como la filosofía, la ciencia política o la sociología.

Desde la ciencia política un buen modelo desde el que acercarnos al estudio de la Iglesia católica es el que nos ofrecen Eric Voegelin y Joaquín Ibarburu con su teoría de la representación política⁸². Su planteamiento se refiere en mayor medida al Estado, pero creo que es interesante aplicarla en este caso a un conglomerado institucional como al que nos referimos cuando hablamos de la Iglesia católica. Proponen dos maneras de acercarnos al tema de la representación política: por un lado, la que llaman *elemental*, que no sería más que la descripción aséptica de una institución concreta; por otro lado, en un sentido más profundo, la que llaman representación *existencial*, que equivaldría a la específica articulación de la institución a estudiar en cuanto a su capacidad y posibilidad para actuar en la sociedad. De esta manera podríamos hablar de una articulación para la acción política por medio de la institucionalización de la representación de un grupo determinado. Con esto se podría estudiar la Conferencia Episcopal Española, por ejemplo, y comprenderla desde el mismo momento de su constitución como una institución que se alzó como representante del catolicismo español con miras a convertirse en un actor político.

Para que el estudio de esta institución resulte fructífero habrá que analizar de qué manera este conglomerado de instituciones que es la Iglesia católica influye en la configuración de aquel entramado cultural que asumen sus miembros, los “creyentes”. En este sentido, resultan interesantes las aportaciones que desde la sociología ha realizado Mary Douglas⁸³. Retomando algunas propuestas de la sociología de Durkheim, muestra hasta qué punto las instituciones influyen en el pensamiento individual y en las respuestas a distintas emociones. El pensamiento, en este sentido, puede ser entendido en términos de representación colectiva, y las instituciones vendrían a ser el eje a partir del cual

⁸² Eric VOEGELIN y Joaquín IBARBURU: *La nueva ciencia de la política: una introducción*, Buenos Aires, Katz, 2006.

⁸³ Mary DOUGLAS: *Cómo piensan las instituciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

aquellas representaciones se catalizan: “el proceso cognitivo más elemental del individuo depende de las instituciones sociales”⁸⁴.

Pero qué es una institución. Para Mary Douglas, en su mínima expresión, una institución es tan solo una convención que surge cuando todas las partes involucradas tienen un interés común en que exista una regla a fin de asegurar un tipo de coordinación deseada. Ahora bien, esta institución necesitará de algún tipo de legitimación, y esta puede “ser personal, tal como un padre, un médico, un juez, un árbitro, un *maître*, pero también puede ser difusa, como sería el caso de basarse en el común acuerdo sobre algún tipo de principio fundamental”⁸⁵. Es en el marco de esta institución legitimada donde los individuos que desean, calculan y deciden, encuentran los límites de lo pensable: sus recuerdos y olvidos, sus identidades y diferencias, sus clasificaciones. Este planteamiento se enfrenta, como no podía ser de otra manera, a las objeciones de un individualismo utilitarista desde el que podría alegarse que la idea del pensamiento institucional reduce el pensamiento individual a pura mimesis colectiva, convirtiéndolo en una apariencia insustancial. Sin embargo, más que rechazar o negar la existencia de procedimientos racionales individuales, lo que Mary Douglas hace es abogar por una situación intermedia, en la que un realismo apegado a los hechos permita reconocer las bases histórico-institucionales del pensar.

Análisis del discurso y movilización social.

Tanto como para acercarnos al estudio de las culturas políticas del catolicismo como para hacerlo al estudio institucional, será necesario aplicar una metodología de análisis del discurso. El trabajo con documentos e informes, con artículos periodísticos, ya sean estos meramente informativos o de opinión, se debe hacer desde esta perspectiva metodológica⁸⁶. El discurso, en este sentido, es una secuencia coherente de ideas con una intención comunicativa y otra persuasiva. Puede ser oral, como anteriormente vimos, en

⁸⁴ *Ibíd*, p. 74.

⁸⁵ *Ibíd*, p. 75.

⁸⁶ Para el análisis del discurso algunas de las obras más representativas son: Jorge LOZANO, Cristina PEÑA y Gonzalo ABRIL: *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*, Madrid, Cátedra, 1986; Luis María CORTÉS y María Matilde CAMACHO: *¿Qué es el análisis del discurso?* Barcelona, Octaedro, 2003; Ruth WODAK y Michael MEYER: *Métodos de análisis crítico del discurso*, Barcelona, Gedisa, 2003.

el caso de las entrevistas, o escrito. En ambas dimensiones se trata de un uso del lenguaje en el que resulta fundamental establecer *quién* utiliza el lenguaje, *cómo* lo utiliza, *por qué* lo hace, *cuándo* lo hace y a *quién* se dirige⁸⁷. Por otra parte, el discurso permite la comunicación de creencias e ideas y la interacción social, pues se compone de un proceso de codificación, en el que se estructura lo que se quiere transmitir, y de un proceso de descodificación, en el que se interpreta, contribuyendo a mantener, promover o alejar ciertos tipos de relaciones sociales⁸⁸.

Por otra parte, el discurso es una práctica social que se desarrolla en un determinado contexto sociocultural; por ello en su análisis es fundamental estudiar ese contexto, es decir, las características de la situación social y los condicionantes de la comunicación que pueden influir en aquel discurso. En el caso concreto de los artículos de opinión, el discurso utilizado puede llegar a ejercer una gran influencia en el proceso de comunicación, tanto por los mensajes claramente manifiestos, como por los latentes o los semiexplícitos. El discurso que estos textos emplean muestra cuáles son los modelos socio-culturales, las normas y los valores que se pretenden inculcar a los posibles lectores. Su análisis es un medio muy efectivo para conocer cuál es la representación simbólica sobre la configuración que se ofrece al público.

Por tanto, y siguiendo a Austin, se debe prestar atención el sujeto emisor o difusor del discurso y sus circunstancias; al tipo de receptor al que se dirige; a los contenidos, las intenciones y la incidencia social de los mensajes. Se debe prestar especial atención al significado, fuerza y efecto del discurso, lo que Austin denomina respectivamente *acto locucionario* (qué se dice), *ilocucionario* (con qué intención) y *perlocucionario* (qué efectos produce)⁸⁹.

En relación a lo anterior, se irá viendo en el transcurso de la investigación que muchas de los discursos políticos se vieron secundados por movilizaciones políticas. Sobre todo a partir de 1978, la Iglesia en España encontró en la movilización de sus bases una forma de ejercer presión política que se repite hasta el día de hoy. Para el análisis de esas movilizaciones es necesario acudir al enfoque metodológico propuesto por

⁸⁷ Teun A. VAN DIJK: *El discurso como estructura y proceso*, Barcelona, Gedisa, 2003; Gillian BROWN y George YULE: *Análisis del discurso*, Madrid, Visor Libros, 1993

⁸⁸ Lupicinio IÑIGUEZ: *Análisis del discurso. Manual para las Ciencias Sociales*, Barcelona, UOC, 2003.

⁸⁹ John L. AUSTIN: *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1982. John R. SEARLE: *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1994.

sociólogos e historiadores expertos en movimientos sociales⁹⁰. En este sentido, para que se dé una movilización es necesario, primero, que se desarrollen las oportunidades políticas que permitan a los agentes sociales extender aquella acción colectiva, y que la creación, coordinación, y mantenimiento de dicha acción se realice a través de redes sociales, repertorios de acción y marcos culturales comunes.

Para el caso que aquí nos ocupa, por tanto, será interesante analizar la presencia y combinación de las siguientes variables: coyunturas de oportunidad política, repertorios de acción, redes sociales y marcos culturales compartidos. El estudio de la coyuntura de oportunidad política permite explicar el porqué del movimiento social y cuándo se pone en marcha. Al hablar de oportunidad política se hace referencia a aspectos como apertura de acceso al poder, debilidad o división del Gobierno, expectativas defraudadas, etc. La oportunidad política fomenta o desincentiva la acción colectiva, así como ayuda a reducir los costes de la acción colectiva, a descubrir aliados potenciales y a reflejar los puntos débiles de las élites y autoridades⁹¹.

Observar los repertorios de acción, por otra parte, ayuda a comprender cuáles son las rutinas de acción colectiva que el movimiento social utiliza para manifestarse. Los repertorios de acción son acciones de protesta que se transmiten e inscriben culturalmente, formando parte de la cultura pública. Sirven para estimular a la gente a participar en la movilización, para comunicar sus exigencias y para estrechar lazos de solidaridad e identidad⁹².

Conocer las redes sociales posibilita saber cómo se difunde, coordina y mantiene la acción colectiva. Las redes sociales son estructuras que facilitan las relaciones entre grupos, individuos, instituciones, plataformas, etc., contribuyendo a que interactúen y

⁹⁰ Erick NEVEU: *Sociología de los movimientos sociales*, Barcelona, Hacer, 2002; Enrique LARAÑA: *La construcción de los movimientos sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1999; Sidney TARROW: *El poder en movimiento. Los movimientos sociales. La acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza Editorial, 1997; Charles TILLY: "Conflicto político y cambio social", en Pedro IBARRA y Benjamín TEJERINA: *Los movimientos sociales: transformaciones políticas y cambio cultural*, Madrid, Trotta, 1998; Rafael CRUZ y Manuel PÉREZ LEDESMA: *Cultura y movilización en la España Contemporánea*, Madrid, Alianza Editorial, 1997; Enrique LARAÑA y Joseph GUSFIELD: *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994.

⁹¹ Max KAASE: "Movimientos sociales e innovación política", en Russell DALTON y Manfred KUECHLER (eds.): *Los nuevos movimientos sociales. Un reto al orden político*, Valencia, Alfons el Magnanim, 1992.

⁹² Manuel PÉREZ LEDESMA: "Cuando lleguen los días de la cólera. Movimientos sociales, teoría e historia", *Zona Abierta*, 69 (1994), pp. 51-120. Donatella DELLA PORTA y Mario DIANI: *Los movimientos sociales*, Madrid, Editorial Complutense, 2011.

queden conectados entre sí. Dichas redes hacen posible la transformación de la acción colectiva episódica en un movimiento social mantenido. Además, juegan un papel clave en la determinación de quién participa o no en el movimiento y, al igual que los repertorios de acción, contribuyen a reforzar la identidad colectiva y motivar a la participación.

Examinar, por último, los marcos culturales, sirve para entender cuáles son los significados compartidos, aquellos que crean afinidad y legitiman y animan al desafío colectivo. Los marcos culturales son formas de definir, comprender, experimentar y razonar la realidad. En una palabra, un sistema de representaciones que permite entablar lazos de solidaridad e identidad en búsqueda de un objetivo común. Será importante prestar atención también a los efectos de estos movimientos sociales, pues aun fracasando, pueden ejercer efectos de gran alcance y poner en marcha importantes cambios.

Sociología de la religión: De Weber a Bourdieu.

Las propuestas metodológicas presentadas hasta aquí no agotan todas las utilizadas a lo largo de esta investigación. Ya señalé que desde que la sociología se constituyó como disciplina autónoma los trabajos de los sociólogos habían tenido en cuenta el hecho religioso. Así Durkheim, por ejemplo, en *Las elementales de la vida religiosa*, intentó categorizar lo religioso partiendo de aquel positivismo metodológico que, con la forma de un nuevo *discurso del método*, había ensayado en *Las reglas del método sociológico*⁹³. Por su parte, Weber, en sus estudios, no sólo se había acercado al fenómeno de la religión y su papel en la sociedad, sino que había construido una teoría en la que afirmaba que a la modernidad se accedía precisamente por la religión. Es verdad que “religión” se dice de muchas maneras, al igual que “modernidad”, y Weber, en realidad, más que a la religión, se refería a una “ética”, una forma de vida, como catalizadora del “espíritu” que definiría un tipo de mentalidad capitalista⁹⁴.

⁹³ Émile DURKHEIM: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial, 2013; ÍD: *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

⁹⁴ Max WEBER: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 2008; ÍD: *Sociología de la religión*, Madrid, Akal, 2012.

No es este el momento de analizar en profundidad la obra de Weber⁹⁵, pero sí de extraer de su reflexión sobre la religión aquellos aspectos que puedan ser más útiles a nuestra investigación. En este sentido, creo que hay en la obra de Max Weber, en su sociología de la religión, un elemento que define su propuesta mejor que ningún otro: el acercamiento a lo religioso teniendo en cuenta sus formas institucionalizadas y, concretamente, a partir del trabajo religioso que realizan los agentes vinculados a esa institución. En este sentido, y como señala Pierre Bourdieu, podríamos decir que hay Iglesia cuando existe un cuerpo de profesionales (sacerdotes) distinto del “mundo” y burocráticamente organizado en lo que concierne a la carrera, la remuneración, los deberes profesionales y el modo de vida extraprofesional; cuando los dogmas y los cultos están racionalizados, consignados en libros sagrados, comentados e inculcados por una enseñanza sistemática y no solamente bajo la forma de una preparación técnica; en definitiva, “cuando todas estas tareas se cumplen en una comunidad institucionalizada”⁹⁶. En este sentido, en la medida en que la Iglesia es el producto de la sistematización y la institucionalización de unas determinadas prácticas, esto es, de la burocratización, presenta las mismas características que puede presentar cualquier otra institución. No se trata, por tanto, de analizar las formas de las creencias religiosas; no se trata, en lo relativo a nuestra investigación, de dilucidar si un grupo eclesial reproduce o interpreta mejor que otro determinadas doctrinas religiosas; de lo que se trata, más bien, es de analizar a los productores del mensaje religioso, teniendo en cuenta los intereses específicos que los mueven y las estrategias que emplean en sus luchas⁹⁷. El primer bloque de esta investigación servirá para confirmar hasta qué punto esta perspectiva puede ser productiva aplicada al estudio de la historia de la Iglesia católica durante gran parte del siglo XX.

⁹⁵ Un análisis de la sociología de la religión de Weber y su propuesta interpretativa sobre la secularización, en Eduardo ZAZO: *Karl Löwith: naturaleza, historia, secularización*, Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2017, pp. 303-337.

⁹⁶ Pierre BOURDIEU: *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, p. 64.

⁹⁷ ÍD: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997, p. 121.

Religión y modernidad.

Posiblemente una de las mayores dificultades que la historiografía encuentra a la hora de acometer el estudio de la religión en la época contemporánea sea la de las relaciones entre esta y la modernidad. Casi siempre en términos conflictivos, la historia del catolicismo en los últimos cuatrocientos años podría entenderse como un ejercicio de oposición a lo que la modernidad representaba. En España este conflicto fue quizás más agudo, en tanto la Iglesia católica había sabido mantener en posesión cierta prevalencia política y cultural, y la modernidad no tuvo capacidad de implantarse en ninguno de aquellos dos ámbitos. Las disputas historiográficas en torno a la capacidad modernizadora de la Iglesia católica en España están presentes desde el estudio del catolicismo español del siglo XIX, entroncando con los debates en torno a la consolidación de España como nación moderna, hasta la misma Transición política española y la recepción del Concilio Vaticano II. Catolicismo y modernidad, por tanto, constituyen un par conceptual de cuyo estudio pueden derivarse importantes conclusiones historiográficas.

Qué es, por tanto, la modernidad. Evidentemente es un concepto complejo, polisémico, muy amplio en su significado, lo cual, sin embargo, no puede ser excusa para no enfrentarlo. Y más teniendo en cuenta que los estudios historiográficos hacen uso del mismo, quizás en muchos casos de una forma un tanto precrítica, lo que puede ayudar a establecer cierta confusión. Atendiendo al uso historiográfico, he encontrado que la modernidad se entiende principalmente de tres maneras; a saber: modernidad en términos ideológicos; modernidad como un conjunto de técnicas con la eficiencia como característica principal (no solo en su aspecto cientificista, sino también político y cultural); y modernidad en términos filosóficos y antropológicos. Dependiendo de la acepción que prevalezca en un estudio concreto, las conclusiones en torno a la dialéctica catolicismo-modernidad pueden ser muy diferentes.

Entendida desde una perspectiva ideológica, la modernidad sería algo así como una promesa secularizada según la cual el hombre sería capaz de construir un paraíso en la tierra. Esta forma de entender la modernidad asume como sinónimos modernidad y progreso, o modernidad y secularización. La modernidad en este sentido queda fácilmente deslegitimada. Por un lado, se desenmascara el ideal del progreso quedando este en una

mera traducción secular de la concepción del tiempo lineal cristiano⁹⁸. El marxismo no solo es hegelianismo del revés, sino que es una traducción filosófica de la escatología católica. Por otro lado, la secularización también ha fracasado, en tanto es evidente que la modernidad no ha apartado a la religión de su preeminencia pública. Hoy hay una vuelta a lo religioso, ya sea entendida como repolitización de la religión o como una sacralización de la política⁹⁹. El clásico paradigma de la secularización hoy se muestra inoperante: “Por todo esto, no nos parece exagerado afirmar que la secularización como concepto explicativo resulta inoperante para el estudio de la religiosidad en perspectiva histórica”¹⁰⁰. Y lo es porque no ha cumplido su promesa: si la secularización implicaba pérdida de influencia de lo religioso en la esfera pública y la desaparición de las prácticas y creencias religiosas, si la secularización implicaba el retroceso hacia lo privado de lo religioso, si implicaba la desacralización y el desencantamiento del mundo, hoy está claro que esas consecuencias no se han producido. Conclusión: si modernidad y religión entraban por tanto en inevitable contradicción y aquella narrativa de la secularización ha fallado en sus pronósticos, cabría entender que la religión no es incompatible con la modernidad.

Sin embargo, este tipo de posicionamientos adolecen de cierto reduccionismo: el que consiste en reducir la modernidad a una serie de marcas ideológicas al estilo de ciertas filosofías de la historia, como la que representa Comte o ciertas lecturas marxistas del progreso. La concepción de secularización que opera en la mayoría de estos posicionamientos es la que Monod relaciona con la obra de Löwith o Schmitt, para quienes la secularización o las teorías seculares no serían más que teología desprendida de referencias religiosas¹⁰¹.

La segunda acepción a la que hacía referencia es la que reduce la modernidad a un conjunto de técnicas que tienen en la eficiencia su característica principal. Quizás un buen ejemplo de esta forma de entender la modernidad sea Gellner¹⁰². En su estudio sobre el nacionalismo propone una definición de modernidad fuertemente influenciada por una

⁹⁸ Karl LÖWITH: *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2006.

⁹⁹ Zira BOX: “La tesis de la religión política y sus críticos: aproximación a un debate actual”, *Ayer*, 62 (2006), pp. 195-230.

¹⁰⁰ Joseba LOUZAO: “La recomposición religiosa...” op. cit. p. 334.

¹⁰¹ Jean Cloud MONOD: *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, París, Vrin, 2002.

¹⁰² Ernest GELLNER: *El arado, la espada y el libro: la estructura de la historia humana*, Barcelona, Península, 1994.

concepción de la técnica moderna entendida en términos de eficiencia científica y tecnológica.

La equiparación, en este caso, se da entre modernidad y racionalidad, y esta racionalidad se entiende en términos de eficiencia, sobre todo eficiencia técnica y tecnológica. La racionalidad, de esta forma, se reduce a racionalidad instrumental. Y si la tecnología es el mejor ejemplo de materialización de este tipo de racionalidad, también lo son cierto tipo de comportamientos que engloban lo económico y lo político. Se podría decir, siguiendo este modelo, que ciertas técnicas publicitarias o de mercadotecnia, son específicamente modernas; de la misma forma, ciertas técnicas políticas, en tanto persiguen la eficiencia en relación a unos objetivos determinados, son también específicamente modernas. En este sentido, la afición de Juan Pablo II a los eventos multitudinarios se puede entender como una forma de modernizar la religión. Podría decirse, así, que, si la Iglesia utiliza técnicas propiamente modernas, la Iglesia es una institución moderna. Quizás habría que entender en este sentido las afirmaciones de Luca Diotallevi, cuando señala que la religión sucumbe a la modernidad solamente si no se moderniza ella misma, o las del propio Louzao cuando habla de recomposición religiosa de la modernidad¹⁰³. Por su parte, partiendo de esta noción de modernidad, se podría afirmar que ciertas congregaciones religiosas desempeñaron una función modernizadora, como lo ha hecho Maitane Ostalaza en su estudio sobre los colegios de las congregaciones religiosas en zona guipuzcoana¹⁰⁴.

Al tercer tipo de modernidad lo caracterizaba como filosófico y antropológico, y quizás también habría que añadir teológico. Y creo que es precisamente en este sentido como el concepto de modernidad puede ser más productivo a la hora de explicar las relaciones entre el catolicismo y la modernidad, sobre todo en el caso español. *Grosso modo*, se puede afirmar que la modernidad si por algo se caracteriza en relación a lo religioso es por proporcionar una comprensión del hombre no sujeto ya a la mediación religiosa, sino en cuanto toma conciencia de su propia autonomía. El origen de esta concepción autónoma del hombre podríamos encontrarlo en la teología nominalista, como hace Blumenberg, para quien la modernidad surgiría como consecuencia del

¹⁰³ Luca DIOTALLEVI: *Il rompimento della secolarizzazione italiana. Caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione*, Soveria Mannelli, Rubbetino Editore, 2001; Joseba LOUZA: "La recomposición religiosa... p. 341.

¹⁰⁴ Maitane OSTOLAZA: *Entre religión y modernidad. Los colegios de las congregaciones religiosas en la construcción de la sociedad guipuzcoana contemporánea, 1876-1931*, Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2000.

absolutismo teológico derivado de las concepciones teológicas de Occam o Escoto. Estos, según este autor, elevaban hasta tal punto la *potentia absoluta Dei*, que acababan con el papel mediador que la escolástica atribuía al saber cristiano y a la Iglesia. En contraste con la visión consoladora de la creación ofrecida por el tomismo y el racionalismo escolástico medieval, que concebía el mundo como un todo ordenado, pirámide en cuyo vértice se encontraba el hombre hecho a semejanza de su creador, el nominalismo convertía el cosmos en algo incomprensible para la criatura, concibiendo a Dios de tal forma que incluso podría engañar a los hombres. Una divinidad tal ya no era fiable en tanto perfectamente podría ser reemplazada por el azar. Ante esa teología de la omnipotencia divina y de la impotencia de la criatura, concluye Blumenberg, la única respuesta viable era la moderna autoafirmación del hombre. Podríamos decir que al absoluto trascendente medieval, la modernidad opuso un absoluto inmanente antropológico¹⁰⁵.

Esta autoafirmación del hombre en la modernidad, aun siendo expresión de un único núcleo antropológico específicamente moderno, cabe esquematizarla en tres bloques diferenciados: el primero, el relativo al orden de los saberes. Entre los rasgos más genuinos de los tiempos modernos se encuentra la preocupación por los fundamentos del saber, en contraste con el desorden y la acumulación de autoridades que caracteriza a la escolástica. Descartes, al contrario que sus predecesores, presentaba su filosofía como un comienzo absoluto. Su discurso proveía de un método con el que aferrarse de forma segura a la realidad, y lo hacía con el solo uso de la razón. Hasta tal punto es así, que Dios se veía reducido en el pensamiento cartesiano a un mero elemento gnoseológico puesto por la misma conciencia del hombre. En este sentido, de garantizar ontológicamente todo el orden de los saberes desde la perspectiva escolástica y medieval, Dios aparecía en la modernidad como un mero recurso gnoseológico, como una pieza más del engranaje de la conciencia humana que podía valerse por sí sola para fundamentar desde abajo todo el orden del conocimiento.

En un segundo sentido, podemos hablar de una autoafirmación antropológica en términos morales. Immanuel Kant nos puede servir aquí de ejemplo. En su *Metafísica de las costumbres*, y sobre todo en su *Crítica de la razón práctica*, Kant proporcionaba un

¹⁰⁵ Hans BLUMENBERG: *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008; Antonio RIVERA GARCÍA: “La secularización después de Blumenberg”, *Res Pública*, 11-12 (2003), pp. 95-142.

método racional que garantizaba la moralidad de las acciones del hombre¹⁰⁶. En este sentido, y para confrontarlo a la visión católica y medieval, Kant ofrecía una ética formal y procedimental frente a la materialidad de la moral tradicional; esto es, no ofrecía Kant unos principios morales a los que aferrarse, sino que proporcionaba unas reglas formales que garantizaban universalmente la moralidad de las acciones que se atenían a las mismas. Con el mero uso de la razón, el hombre, solo, sin recurrir a la autoridad divina, podía actuar moralmente. Así, frente a la heteronomía moral tradicional, Kant proporcionaba una moral completamente autónoma. Dios, cuya existencia había quedado demostrada imposible en la *Crítica de la razón pura teórica*, quedaba reducido a un objeto de la conciencia al que habría que postular, al que habría que entender “como si” existiera, pero cuya autoridad moral no podía fundamentarse en ningún sentido mínimamente racional.

Un tercer sentido de esta autoafirmación antropológica característica de la modernidad viene dada por el ateísmo hipotético de Hugo Grocio y, como consecuencia del mismo, por la posibilidad de fundamentar autónoma y racionalmente la ciudad, el orden de lo político. Para Grocio, los principios humanos tenían validez por sí solos, aun suponiendo la no existencia de Dios. Escribe: “Ciertamente, lo que hemos dicho tendría lugar, aunque admitiésemos algo que no se puede hacer sin cometer el mayor delito, como es el aceptar que Dios no existe o que Éste no se preocupa de lo humano”¹⁰⁷. Esto es, aunque Dios no existiera, los principios expuestos seguirían siendo válidos. Ya no era necesario recurrir a Dios para establecer los fundamentos del orden social y político. Las posteriores teorías contractualistas también son un buen ejemplo de la autoafirmación antropológica en el campo de la política.

Así, la caracterización de la modernidad en términos filosóficos nos proporciona una serie de categorías que para el tema que nos ocupa pueden ser muy productivas. En este sentido, propongo que no reducir la modernidad a un determinado concepto de secularización con el objetivo de deslegitimarla, ni entenderla meramente como un conjunto de prácticas que, con la marca de la eficiencia técnica, permita entender cualquier institución como moderna. La modernidad es un concepto con una importante carga semántica, compleja, y es esto lo que, a mi entender, la convierte en una categoría esencial para comprender desde la historia el desarrollo del catolicismo en la

¹⁰⁶ Inmanuel KANT: *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1994; ÍD: *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Tecnos, 2017.

¹⁰⁷ Hugo GROCIO: *Del derecho de la guerra y la paz*, *Proleg.*, V, 11, Madrid, CEC, 1987, p.36.

contemporaneidad y, en lo que a esta investigación se refiere, tras el Concilio Vaticano II.

He pretendido que la interdisciplinariedad fuera la nota que definiera la propuesta metodológica. La sociología de la religión, sobre todo la obra de Bourdieu, será fundamental en el primer bloque para clasificar los distintos grupos eclesiales y para definir las relaciones que se establecen entre ellos. Esta clasificación permitirá caracterizar mejor la cultura política de cada uno de esos grupos. En los bloques segundo y tercero se analizará la disputa entre esos grupos y cómo esta ha definido la historia de la Iglesia en España durante los años setenta y ochenta. Lo anterior, sin embargo, quedaría incompleto si no se complementara con el análisis de la institución por cuyo control disputan aquellos grupos eclesiales, en este caso, la Conferencia Episcopal Española. El análisis del discurso y la movilización social, si bien se aplicará a lo largo de toda la investigación, tendrá una importancia fundamental en el tercer bloque donde se analizará el periodo en el que la Iglesia apostó con más fuerza por sacar de nuevo a sus creyentes a las calles. Por otra parte, las reflexiones sobre la relación entre la modernidad y la religión atravesarán toda la investigación. Precisamente el primer bloque comienza con la referencia al Concilio Vaticano II, un hito fundamental en la historia de la Iglesia católica que simboliza mejor que ningún otro el repliegue eclesiástico en relación a su tradicional lucha antimodernista.

Bloque I
**Del Concilio Vaticano II y su disputa. Tipología
de los grupos eclesiales.**

El Concilio Vaticano II fue el acontecimiento religioso más importante del siglo XX. Señala el paso de la intransigencia eclesial frente a la modernidad, al establecimiento de un diálogo con la misma; determinó el cambio en la forma de entender la relación del catolicismo con el resto de las instituciones públicas y con la política; alteró la forma de ordenar la vida del creyente católico dentro y fuera de la institución... La historia de la Iglesia católica en los últimos siglos no se entiende sin la referencia al Concilio Vaticano II.

Lo anterior podría ser compartido prácticamente por todos los creyentes católicos sea más o menos profundo el conocimiento que pudieran tener de la historia de la institución con la que se identifican. También podría ser compartido por la mayor parte de los especialistas que desde la disciplina de la historia se ocupan del estudio de la Iglesia católica en la época contemporánea. Pero, y aun siendo cierto lo anterior, también lo es que lo que hizo el Concilio Vaticano II no fue más que oficializar y dar visibilidad a una serie de procesos históricos de largo recorrido que, ni empezaron con la inauguración del Concilio, ni terminaron de definirse con su clausura. El Concilio Vaticano II fue, en este sentido, un “espectáculo” que atrajo la atención de medio mundo y en el que pudieron observarse aquellas tendencias y tensiones que venían definiendo la historia eclesial desde años atrás. El capítulo primero se ocupa de analizar hasta qué punto el Concilio acentuó o alteró aquellos procesos de largo recorrido.

Tras su clausura, el Concilio se constituyó en un referente al que los distintos grupos eclesiales acudieron para legitimar sus posicionamientos religiosos y políticos. El Concilio Vaticano II se convirtió, así, en un símbolo cuya apropiación marcó en buena medida la lucha entre los distintos grupos eclesiales por hegemonizar los aparatos institucionales católicos. Porque la Iglesia católica no es una institución homogénea, por más que desde dentro de la misma se empeñen en trasladar esa imagen al exterior. En ella conviven diferentes grupos eclesiales, portadores de diferentes concepciones del catolicismo que se traducen, a su vez, en diferentes formas de dirigir la acción política y social de la institución católica. El capítulo segundo se ocupa de delimitar conceptualmente estos grupos, de definir unos tipos ideales a partir de los cuales poder comprender en mejor medida la historia de la Iglesia en las últimas décadas.

De entre la tipología de imaginarios religiosos esbozada en estas páginas, y de entre los grupos que los representan, hay uno que ha sido capaz de hegemonizar la institución eclesial mejor que ningún otro hasta nuestros días. Lo hizo el grupo al que llamaré

“integralista conservador posconciliar”. Su ascenso institucional se evidenció con la llegada al papado en 1978 de Karol Wojtyla. Con este a la cabeza, y fundando su acción en las premisas de un imaginario católico integralista, la Iglesia se lanzó a la conquista del espacio público y político. De hecho, si el Concilio Vaticano II se convirtió en el símbolo de un cambio histórico en la Iglesia católica, este cambio no puede ser entendido sin atender a las consecuencias que para la deriva eclesial posconciliar tuvo el papado de Juan Pablo II. El tercer capítulo de este bloque se ocupa de analizar las características del imaginario religioso que este representa. Un análisis que permitirá comprender en mejor medida cuál fue la deriva eclesial también en España a partir de 1978.

Capítulo I. El Concilio como símbolo.

El 25 de enero de 1959, tras la celebración de la fiesta de la conversión de San Pablo, el Papa, Juan XXIII, anunció a los cardenales reunidos con él en consistorio su intención de convocar un concilio: “Pronunciamo innanzi a voi, certo tremando un poco di commozione, ma insieme con umile risolutezza di proposito, il nome e la proposta della duplice celebrazione: di un Sinodo Diocesano per l'Urbe, e di un Concilio Ecumenico per la Chiesa universale”¹. El anuncio, en apariencia sencillo, abundando así en la imagen austera que del papa se quería trasladar², constituyó el punto de partida del acontecimiento que más ha marcado la historia de la Iglesia en el siglo XX.

Suele suceder en los grandes espectáculos que el grandilocuente juego de luces y sonido ciega a los espectadores impidiéndoles observar con claridad qué se esconde detrás del escenario. Y la escenificación del Concilio deslumbró de tal forma, que incluso hasta hoy han llegado los ecos de aquel “espectáculo”. “Acontecimiento”, “revolución eclesial”, “un antes y un después”, “hito histórico”... Quienquiera que se acerque a los estudios que se han realizado sobre el Concilio Vaticano II se encontrará con toda una serie de apelativos que no hacen sino engrandecer la importancia que aquel momento tuvo para la historia de la Iglesia. Y es cierto que el Concilio fue un acontecimiento importante, más allá de que acudiendo a la hermenéutica queramos atribuir a este término un carácter que se escapa del sentido meramente histórico que pudiera tener³. Así lo parece atendiendo, por ejemplo, a las impresiones que en su momento se derivaron del mismo⁴.

¹ “Allocuzione del Santo Padre Giovanni XXIII con la quale annuncia il Sinodo Romano, il Concilio Ecumenico e l'aggiornamento del Codice di Diritto Canonico”, 25 de enero de 1959, Roma, Librería Editrice Vaticana. Disponible en internet: https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1959/documents/hf_j-xxiii_spe_19590125_annuncio.html

Un estudio sobre el proceso de preparación del discurso de Juan XXIII en Alberto MELLONI: “Questa festiva ricorrenza. Prodrumi e preparazione del discorso di annuncio del Vaticano II (25 gennaio 1959)”, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 28 (1992), pp. 607-643.

² Alrededor de la “inspiración” que llevó a Juan XXIII a convocar un concilio se ha construido un relato que mezcla la humildad del personaje con la providencia: “La idea del concilio no maduró como fruto de prolongada consideración, sino como flor espontánea de inesperada primavera”, narra el propio Papa; “Al disponerse a la celebración del 25 de enero de 1959 en la Basílica de San Pablo, Su Santidad tuvo la inspiración muy sentida de convocar a la familia católica [...] Cuando en la sala del monasterio benedictino habló de ello a los señores cardenales, todos oyeron en un emocionado silencio el anuncio, y pronto comprobaron que a tal propósito se manifestaba la mente del Señor, su divina voluntad y, por tanto, su ayuda para que la idea tuviese pronto feliz realización”, Cit. en José Luis MARTÍN DESCALZO: *El Concilio de Juan y Pablo*, Madrid, BAC, 1967, pp. 15-16.

³ Así Alberigo, que desde una perspectiva hermenéutica entiende el Concilio no ya como un acontecimiento, sino como “el acontecimiento”. Giuseppe ALBERIGO (ed.): *Historia del Concilio Vaticano II*, Vol. I, Salamanca, Sígueme, 1999.

⁴ *ABC*, en su edición de la mañana del 27 de enero de 1959, titulaba, en portada, con un “trascendental” en relación al anuncio de la convocatoria conciliar. *ABC*, 27 de enero de 1959, p. 1.

Aunque, a decir verdad, las convocatorias de todos los concilios celebrados hasta la fecha se han entendido como “momentos históricos”. Así ocurrió con el Concilio Vaticano, con el primero. Se convirtió este en uno de los acontecimientos más importantes del siglo XIX, en aquel caso por, entre otras cosas, la promulgación de la infalibilidad papal. No hay que olvidar, por otra parte, que aquel primer Concilio Vaticano se suspendió “hasta mejores tiempos” debido al estallido de la guerra franco-prusiana, y a la ocupación de Roma por los piemonteses convirtiéndola en capital de Italia.

Este segundo Concilio Vaticano, por tanto, entre cuyos propósitos se encontraba lograr la unidad de todos los cristianos, no podía ser menos. Desde el anuncio de su convocatoria, pasando por su desarrollo y clausura, y, sobre todo, hasta la recepción del mismo, el Concilio se entendió como un hito histórico a partir del cual habría que entender de manera diferente las relaciones de la Iglesia con el Estado y con el mundo en general. Y es que la Iglesia, en este Concilio Vaticano II, y según la interpretación general, se puso al día con la modernidad, con el liberalismo, y con la democracia. El Concilio Vaticano II se convirtió, así, en sinónimo de apertura. Juan María Laboa, historiador y sacerdote (o sacerdote e historiador), escribe:

No es malo comenzar este estudio comparando la Iglesia española de 1898 con la actual, un siglo más tarde. La formidable transformación ocurrida en estos cien años en nuestro país manifiesta una sociedad bien distinta, una teología centrada en otros intereses y marcada por otros métodos y una institución eclesiástica bastante menos política, menos pesimista y, probablemente, más creativa y cercana los intereses reales de sus miembros. El punto de inflexión decisivo fue indudablemente el Concilio Vaticano II ⁵.

La Iglesia había cambiado, y el Concilio Vaticano II era el mejor ejemplo de que ese cambio había tenido lugar. De una manera más específica, en tanto se hace mención a aquella simbiosis entre el régimen franquista y la Iglesia católica que era el nacionalcatolicismo, elemento que marca mejor que ningún otro la historia política de

⁵ Juan María LABOA: “Los hechos fundamentales ocurridos en la vida de la Iglesia española en los últimos treinta años (1966-1988)”, en Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL (ed.): *La Iglesia en España (1950-2000)*, Madrid, PPC, 1999, p. 117.

Iglesia en España en el siglo XX, el siguiente texto de Joseba Louzao nos da también la medida de la importancia que para la historiografía nacional ha tenido el Concilio:

Dentro del catolicismo español se sigue debatiendo, en algunos casos con extrema virulencia, en torno a dos interpretaciones contradictorias sobre el alcance y el desarrollo del Concilio Vaticano II. Pero los cambios conciliares siguen estando vigentes e impiden una vuelta a planteamientos integristas que aspiren al modelo nacionalcatólico ⁶.

La última afirmación es categórica y posiblemente también cierta en lo que se refiere a la vuelta a un modelo como al que se alude con la expresión nacionalcatólico⁷. Lo que quizás haya que poner en duda es la imposibilidad de que el catolicismo tras la celebración del Concilio no aspire a posiciones integristas, como veremos más adelante.

Lo que sí está claro es que desde el primer momento se fue construyendo un relato que dividía el espacio de lo católico en dos corrientes mayoritarias: los “aperturistas” y los “restauracionistas”. Un buen ejemplo de esto último se aprecia en la obra de Josep María Piñol. Escritor e historiador, vivió de primera mano el concilio, del que, de una u otra manera, formó parte activa, pues en 1958 había sido fundador de la editorial Estela, a través de la cual difundía el “espíritu renovador”, influido, sobre todo, por teólogos franceses. Piñol nos dejó una muy buena crónica de aquel Concilio. En esta escribe:

Dicho con mayor precisión, la existencia de un antes del Concilio y un después del Concilio era en realidad incuestionable, pese a que aquella constatación sonara entonces, y suene hoy, como una interpretación errónea, que no herética, para los protagonistas de ayer y de hoy del movimiento restauracionista ⁸.

⁶ Joseba LOUZAO: “Nación y catolicismo en la España contemporánea”, *Ayer*, 90, (2013), p. 89.

⁷ Alfonso BOTTI: *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España, 1881-1975*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

⁸ Josep María PIÑOL: *La transición democrática de la Iglesia católica española*, Madrid, Trotta, 1999, p. 309.

Dicho de otro modo: o aceptamos la interpretación del Concilio según la cual éste marca una tajante línea divisoria en la historia de la Iglesia católica, o automáticamente somos ubicados en una corriente eclesial determinada. O conmigo o contra mí. Piñol en estas líneas no sólo nos cuenta el Concilio, sino que hace de su interpretación una marca de pertenencia a un grupo concreto, el de los llamados “aperturistas”.

El relato tradicional sobre el Concilio fue así tomando forma hasta hacerse canónico fuera incluso del ámbito eclesiástico. Feliciano Montero señala lo siguiente en relación al mismo:

La renovación de la Iglesia y del catolicismo español, aun con su propio dinamismo, avanza y se afirma rápidamente en el contexto del Concilio Vaticano II (1962-1965), por lo que no se puede entender el proceso español sin recordar los contenidos “revolucionarios”, desde el punto de vista eclesial, que contenían los textos aprobados en el Concilio: un nuevo concepto y modelo de Iglesia como pueblo de Dios, que implicaba una cierta democratización de la estructura de la Iglesia, y sobre todo el reconocimiento del papel de los laicos; una nueva forma “positiva” de entender la relación de la Iglesia con el mundo moderno, tal como la definía la *Gaudium et Spes*; y la declaración de la “libertad religiosa” cuyo alcance, dentro y fuera de la Iglesia, quizá la convierte en el contenido más innovador de la doctrina del Vaticano II, en la medida en que rompía el frente intolerante e intransigente antiliberal atrincherado en el Syllabus y en el Vaticano I⁹.

El párrafo es paradigmático; en él aparecen prácticamente todos los elementos que han vertebrado el relato hegemónico de la historiografía española en lo referido a la historia de la Iglesia posconciliar: contenidos “revolucionarios” de los textos conciliares, democratización de la estructura eclesial, importancia del papel de los laicos, el recurso a la libertad religiosa para ejemplificar el supuesto abandono de la rocosa antimodernidad que había caracterizado a la Iglesia preconciliar... Da la sensación de que se asumen, desde una perspectiva historiográfica, aquellos principios que no dejaban de identificar a quienes, dentro de la disputa intraeclesial, componían el grupo de los que se habían

⁹ Feliciano MONTERO: *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia, (1956-1975)*, Madrid, Encuentro, 2009, p.99.

definido como “aperturistas”. Pareciera, en definitiva, que se hacía historia de la Iglesia posicionándose dentro de aquella batalla intraeclesial.

Sin embargo, y más allá de ese debate, lo interesante, lo que estos estudios ejemplifican, es la importancia que al Concilio Vaticano II se le otorga, entendiéndolo como un hito histórico, como un “acontecimiento” que marca y divide en dos la historia de la Iglesia: previo al Concilio, la Iglesia era antimoderna, antiliberal, antidemocrática, integrista; tras el Concilio, la Iglesia se abría al mundo, dialogaba con la modernidad, aceptaba la libertad religiosa... aparecía, prácticamente, como el principal adalid de las libertades modernas.

Decir, sin embargo, que la Iglesia cambia es, en el fondo, tan de Perogrullo, que hasta los propios jerarcas católicos se jactan de ello¹⁰. Y considerar que el Concilio Vaticano II supone un hiato en la historia de la Iglesia es historiográficamente dudoso. Porque si la historia no da saltos, la historia de la Iglesia menos aún. La perspectiva según la cual el Concilio Vaticano II marca un antes y un después en la historia de la Iglesia católica quizás sea útil desde una perspectiva metodológica. Este trabajo, sin ir más lejos, parte de aquel momento. Sin embargo, se corre el peligro de naturalizar lo que en el fondo no son más que impresiones personales de aquellos que, desde una perspectiva intraeclesial, ya sea por haber formado parte activa de aquellos acontecimientos, ya sea por sentirse apelados como simples creyentes, así lo han hecho. Desde una perspectiva aséptica, o, por lo menos, sin asumir como propias aquellas disputas, los supuestos avances que cristalizan en los documentos conciliares no dejan de ser el resultado de dinámicas en las que se imbrican lo social, lo político, y lo teológico, y que habría que buscar en unos momentos que parten bastantes años atrás del Concilio. En este sentido, cabe entender la encíclica *Mystici Corporis*, que en 1943 publicara Pío XII, como un precedente de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, promulgada en el Concilio Vaticano II; la *Divino Afflante Spiritu*, también de 1943, puede entenderse en relación a la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación *Dei Verbum*, promulgada en 1965; o las referencias a lo social de León XIII con los supuestos avances en este sentido que el

¹⁰ El propio Pío X, conocido principalmente por su posicionamiento ideológico antimoderno, lo explicitaba de la siguiente manera: “Todo lo que resultó útil y eficaz en los siglos pasados no puede repetirse hoy del mismo modo [...] la Iglesia, a lo largo de su dilatada historia, ha demostrado en todo momento y luminosamente que poseía una maravillosa capacidad de adaptación a las condiciones variables del consorcio civil”. Pío X: Carta Encíclica *Il fermo propósito*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1905. Disponible en internet: http://w2.vatican.va/content/pius-x/it/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11061905_il-fermo-proposito.html.

Concilio Vaticano II supo sacar adelante. Esto es, ni la Iglesia se encontraba antes de 1962 en posturas medievales, ni a partir del Concilio aceptó completamente la modernidad.

La transición desde la nostalgia de una supuesta edad de oro de la cristiandad a la apertura y aceptación de los ya imparables avances que la sociedad industrial había impuesto, fue mucho más larga y menos brusca. Quizás habría que situar los comienzos de aquella transición en la transformación que sufrieron las últimas propiedades feudales de la Iglesia, en régimen de manos muertas, en capital principalmente financiero al tiempo que se formulaba una doctrina social específica católica¹¹; un proceso de transición que tuvo en el Concilio Vaticano II su momento más “espectacular”, y que culminaría con la adaptación oficial de la Iglesia a los procesos económicos y sociales que regulan la sociedad moderna.

En definitiva, y siendo difícilmente discutible que el Concilio fue un acontecimiento importante, también lo es que las lecturas posteriores que se han hecho del mismo han contribuido a engrandecer un acontecimiento que, quizás, y observado más detenidamente, sin prejuicios y sin categorías eclesiales preconcebidas, no fue más que la consecuencia necesaria de una serie de derivas eclesiales y ajenas a los eclesial de más largo recorrido.

Lo que sí es innegable es que el Concilio se ha convertido en un símbolo. Y como ocurre con los símbolos, hasta cierto punto no importa tanto lo real de su referencia como su potencial evocador. Apertura eclesial, diálogo con la modernidad, imposibilidad de una vuelta al integrismo... en torno al “símbolo Concilio” se ha construido un relato del que, aun siendo ya muy difícil escapar, se hace necesaria una relectura.

¹¹ John F. POLLARD: *Money and the Rise of the Modern Papacy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

1.1 Algunas notas sobre el Concilio Vaticano II

“En el principio, fue el pontificado de Juan XXIII...”, escribía Josep María Piñol en relación a la renovación eclesial que el Concilio Vaticano II oficializaría¹². Y es que la historia del Concilio muy bien puede empezar a contarse desde la elección del Angelo Giuseppe Roncalli como papa el 28 de octubre de 1958. Con su papado comienza lo que se ha llamado el *aggiornamento* de la Iglesia católica, aquella puesta al día del catolicismo con la modernidad. Sus encíclicas son consideradas como las más avanzadas del catolicismo del siglo XX, y su propia biografía, construida en muchos casos con los elementos típicos de las hagiografías, han hecho del “papa bueno”, un símbolo que marcha a la par que el del propio Concilio. Juan XXIII, canonizado por Pablo VI en 1965 y beatificado por Juan Pablo II en el año 2000¹³, se ha convertido en la imagen de aquella apertura eclesial que marcó la vida de la Iglesia a mediados del siglo pasado.

La trayectoria de Roncalli como diplomático de la Iglesia se remontaba a sus primeros años como obispo. En noviembre de 1934 fue enviado como delegado apostólico a Grecia y a Turquía, después de haber pasado algunos años como visitador apostólico en Bulgaria. Permanecería en Estambul hasta 1944. Este contacto con las corrientes apostólicas orientales sería determinante para la posterior proyección ecuménica del Concilio¹⁴. En el momento de su elección como papa, Roncalli había pasado alrededor de treinta años alejado de las intrigas curiales vaticanas. Treinta años durante los cuales también ocupó la nunciatura de París, lo que le permitió conocer las corrientes renovadoras de la teología que se daban en aquel país.

El 25 de octubre de 1958 comenzó el conclave del que saldría elegido papa. El número de miembros del colegio cardenalicio era de cincuenta y cinco cardenales, de entre los cuales sólo 17 eran italianos, gracias a la gradual internacionalización que del colegio cardenalicio se había emprendido durante el papado de Pio XII. De hecho, esa progresiva internacionalización del colegio cardenalicio fue una de las características más novedosas de la vida de la Iglesia durante el siglo XX; una característica que acentuará la dialéctica “centro-periferia” que marca en buena medida el devenir institucional católico, como veremos más adelante. Asumiendo la tan inexacta caracterización de

¹² Josep Maria PIÑOL: *La transición democrática...* p. 187.

¹³ El papa Francisco anunció que lo proclamaría santo sin esperar al segundo milagro que en estos casos se requeriría. “Juan XXIII, el «papa bueno» que abrió la Iglesia al mundo”, *La Vanguardia*, 30 de septiembre de 2013.

¹⁴ Antoine WENGER: *Historia del Concilio Vaticano II. V. I*, Barcelona, Estela, 1967, p. 16.

“conservadores vs aperturistas”¹⁵, se suele señalar que, de los cincuenta y cinco cardenales que asistieron a aquel cónclave, el bloque conservador se hallaba dividido y no alcanzaron unanimidad para proponer y apoyar a un candidato. Quizás, y como señala Josep María Piñol, fuese más el temor a que saliera elegido Giovanni Battista Montini, quien a la postre sería el sucesor de Juan XXIII con el nombre de Pablo VI, lo que unió a los conservadores y facilitó la elección de Roncalli, considerando que el papado de este sería breve, de transición¹⁶.

Así las cosas, tres días después de que el cónclave hubiera comenzado, Angelo Giuseppe Roncalli fue proclamado Papa. Su trayectoria diplomática, su paso por las distintas nunciaturas, orientales y occidentales, favorecieron su elección. Quizás no tanto por las relaciones establecidas durante aquellas estancias, sino por haberse mantenido durante tantos años alejado de las intrigas curiales vaticanas. Entre sus apoyos principales se encontraban los de Maurilio Fossati, cardenal de Turín, Elia Dalla Costa, de Florencia, o el de Gaetano Cicognani, quien había sido nuncio en España desde 1938 a 1953 (bajo su nunciatura se había negociado el concordato de 1953). Se inauguraba así un papado que se preveía corto, previsión que se cumplió, pero intenso, como veremos.

Entre las notas que han hecho de Juan XXIII ese icono de la modernización del catolicismo en el siglo XX, está la del propio anuncio de la convocatoria del concilio, como señalé en las primeras páginas. “El anuncio de la convocatoria de un concilio ecuménico efectuado por Juan XXIII, cuando no habían transcurrido aún los primeros cien días de su pontificado fue la demostración más palpable del comienzo de una nueva era de la Iglesia y del papado”, escribe Piñol¹⁷. El concilio como hito tajante que divide en dos la historia de la Iglesia. Un concilio que había, incluso, sido proclamado mediante inspiración divina:

¹⁵ Que la lógica “conservadores vs aperturistas” es poco apropiada para categorizar la cultura política de los jerarcas católicos, lo evidencia el caso del cardenal Giacomino Lercaro. Ubicado entre las filas “progresistas” durante el Concilio, había decretado, tres años antes del mismo, un mes de luto en su diócesis, Bolonia, durante el cual las campanas tocaron a difuntos todos los días del mes. El motivo había sido la condena que al obispo de Prato le había impuesto un tribunal italiano por dañar la reputación de dos recién casados que habían sido excomulgados por haberse casado por lo civil. En Manlio GRAZIANO: *El siglo católico. La estrategia geopolítica de la Iglesia*, Barcelona, RBA, 2012, p. 34.

¹⁶ Josep María PIÑOL: *La Transición de la Iglesia...* p. 228.

¹⁷ *Ibid.*, p. 180. Para señalar el tono apologético de las referencias a Juan XXIII, estas líneas pueden servir de ejemplo: “La mediación de Juan XXIII no solamente había salvado la paz en la tierra, sino también aceleró la apertura de las negociaciones sobre dicho contencioso (crisis de los misiles cubana), propuestas por Jruschov”. *Ibid.*, p. 185 (el subrayado es mío).

En el transcurso de la audiencia que me concedió el 27 de febrero de 1959, el Padre Santo tuvo la bondad de decirme que la inspiración súbita del concilio era como una respuesta del cielo a su inquietud por la unidad. Era el viernes 23 de enero. Juan XXIII había decidido dirigirse el 25 a San Pablo Extramuros, para orar por la Iglesia china con ocasión de la clausura de la Semana de Oración por la unidad. ¿Qué hacer por la unidad?, se dijo. ¿Es suficiente con orar? ¿No conviene que actúe el jefe supremo? Fue entonces cuando, de repente, pensó en el concilio. No se trataba del fruto de una larga reflexión, sino como la flor espontánea de una inesperada primavera¹⁸.

Se hace evidente la intención del propio papa de conferir un aire casi místico a sus decisiones. Esta costumbre eclesial de interpretar los acontecimientos a través del tamiz de la espiritualidad católica, se aprecia también en el “consejo” que el propio papa había dado a los periodistas que debían informar de la marcha del Concilio:

La prensa católica debe adoptar una orientación y una expresión sustancialmente diferente a los métodos dictados por intereses contingentes y por una habilidad meramente humana. Es preciso resistir a las sugerencias que exageran las polémicas inútiles, no edifican en la caridad y no sirven al conjunto de la comunidad católica¹⁹.

En realidad, y más allá del recurso a la inspiración espontánea, la idea de convocar un concilio venía de lejos. Posiblemente desde la misma clausura apresurada de aquel primer Concilio Vaticano. Lo que es cierto es que ya durante el papado de Benedicto XV y el de Pío XI se había planteado la necesidad de convocar un concilio, asunto que fue retomado durante el papado de Pío XII por iniciativa del cardenal Alfredo Ottaviani (cardenal que durante el Concilio Vaticano II encabezó la facción “conservadora” del colegio cardenalicio)²⁰. Posiblemente las características de aquel concilio, de haberse

¹⁸ Antoine WENGER: *Historia del Concilio...* pp. 14-15.

¹⁹ *L'Osservatore Romano*, 29 de enero de 1963.

²⁰ Josep María PIÑOL: *La transición de la Iglesia...* p. 187.

celebrado, habrían sido muy diferentes de las que marcaron el concilio convocado por Juan XXIII. De hecho, ya en la intervención de este último papa en los preámbulos del Concilio Vaticano II hubo controversia.

La preparación del Concilio se inició con la confección de una serie de esquemas redactados por una comisión creada a tal efecto, y en los que se exponían los que serían temas de debate en las aulas conciliares. La Curia Vaticana, así, era la encargada de definir los temas sobre los que el concilio tendría que pronunciarse. Basándose en estos documentos preparatorios, se extendió más adelante la creencia de que, en el fondo, en su “espíritu” original, la intención del papado no era otra que reafirmar el dogma y la moral; el concilio pretendería reducirse a reafirmar la fe y a dictar la ley; el clero y los fieles se esforzarían por seguir aquellas directrices lo mejor posible... el concilio pretendería reducirse, en definitiva, a una somera actualización de la tradición eclesial. Así lo cuenta Joseph Ratzinger:

Una vez que el papa Juan lo anunció (el concilio), la Curia romana trabajó con los representantes más distinguidos del episcopado en la preparación de los esquemas, que serían luego arrinconados por los Padres Conciliares por (considerarlos) demasiado teóricos, demasiado “manuales”, y muy poco pastorales. El Papa no había contado con esto. Esperaba una votación rápida y sin fricciones de los esquemas que había leído y aprobado [...] es necesario, por tanto, reconocer que el Vaticano II, desde un principio, no siguió el derrotero que Juan XXIII preveía...²¹

Quizás las palabras del cardenal alemán están más cerca de representar un intento de apropiarse del símbolo conciliar y de la legitimidad que la figura de Juan XXIII encierra, que de una constatación histórica (sospecha que, de la misma forma, debemos aplicar a aquellas lecturas que, desde una perspectiva eclesial diferente a la de Ratzinger, asumen el relato contrario). Pero, más allá de la lectura que podamos aplicar, lo que sí es cierto es que aquellos esquemas existieron, y que en su confección tuvo un papel determinante el sector curial encabezado por el cardenal Ottaviani. Estos esquemas se remitieron al resto del episcopado durante los meses de julio y agosto de 1962, a escasas

²¹ Vitorio MESSORI: *Informe sobre la Fe: entrevista al Card. Joseph Ratzinger*. Madrid, BAC, 1985, pp. 47-48.

semanas de la apertura del concilio. Los obispos tuvieron pocas posibilidades para examinar a fondo aquel material, y quizás por eso, en la primera sesión conciliar la mayoría de ellos se negó a aprobar sin más aquellos esquemas, pidiendo un aplazamiento de la votación en la que se elegirían a los obispos que formarían parte de las diferentes comisiones. Se negaban a aceptar unos esquemas prefabricados, rechazando la injerencia de la Curia sobre el debate conciliar²². La negativa a aceptar la imposición de la Curia nació del cardenal Lienart, en nombre del episcopado francés, y del cardenal Frings, en nombre del episcopado alemán, austriaco y holandés. Las sesiones, por tanto, se alargarían; los obispos no curiales no aceptaban sin más la imposición de aquellos esquemas redactados en Roma; se escenificaba, así, aquella dialéctica “centro-periferia” que, como he señalado, venía influyendo cada vez con más intensidad en la institución católica desde comienzos del siglo XX.

Juan XXIII inauguró el Concilio el 11 de octubre de 1962. No sería él, sin embargo, quien lo clausurara: Angelo Giuseppe Roncalli murió el 3 de junio de 1963, habiendo asistido únicamente a la primera de las cuatro sesiones conciliares. A pesar de esto, su imagen marcó el devenir del Concilio Vaticano II, y, en adelante, iría aparejada a la del mismo Concilio. Su papado suele ser considerado un antes y un después en relación al resto de los papados. Con sus encíclicas se inicia una renovación en los temas y en el lenguaje empleado para hacerlo: del tradicional aire acusador y condenatorio, se pasó a un lenguaje más abierto, y quizás más indeterminado, más difuso, lo que permitió las posteriores relecturas e interpretaciones de sus documentos por los distintos grupos eclesiales. Es también común señalar que, con su papado, la Iglesia renunció a la intervención política. Y es verdad que se dejaron atrás, tanto en las encíclicas como en los documentos conciliares, las tradicionales referencias a los modos de ejercer la política a la par que el resto de los Estados. Lo que no significa que la Iglesia renunciara a la intervención política. Posiblemente sea más correcto decir que con el papado de Juan XXIII, y oficializada por el Concilio Vaticano II, se normalizó una forma de ejercer la política que en realidad se había venido definiendo desde tiempo atrás: la Iglesia dejaba de ser un actor político tradicional, y dotaba su acción política con las características de la “mediación moral”.

²² Josep María PIÑOL: *La transición de la Iglesia...* p. 189.

Así, y siendo cierto que el Concilio Vaticano II oficializó esta nueva forma de ejercer la política que el papado de Juan XXIII tan bien supo representar, era esta una tendencia que venía de años atrás. Concretamente, de la segunda década del siglo XX. En aquel momento la Iglesia católica había quedado marginada en casi todos los países avanzados. No sólo por los procesos de secularización, sino también por el empeño eclesial de aislarse en su antimodernidad y pretender la recuperación de los Estados Pontificios. Estados Unidos había retirado a su representante diplomático de la Santa Sede en 1867; Suiza en 1873; Gran Bretaña en 1874, y Francia en 1905. En aquel contexto, en las primeras décadas del siglo XX, el Vaticano parecía estar destinado a no ser más que una antigualla inútil²³.

Pero durante la I Guerra Mundial las cosas cambiaron, y fue principalmente por la implicación diplomática del vaticano en el conflicto: Benedicto XV decidió retirar su apoyo a las potencias centrales, y tomó el camino inexplorado hasta entonces de la neutralidad con la esperanza de recuperar el mítico poder arbitral del papado medieval. De esta forma, condenaba “una masacre sin igual, que, de prolongarse, será el principio de la decadencia del grado de próspera civilización al que la religión cristiana ha elevado a Europa”²⁴. Esta neutralidad fue acompañada de ayuda material: según John Pollard²⁵, el Vaticano gastó 82 millones de liras de la época en obras de asistencia en el ámbito internacional, lo que suponía muy poco menos del total del paquete de valores mobiliarios que poseía al final de la guerra. El apoyo material e ideológico de la Iglesia resultó muy útil. Tanto, que, al finalizar la contienda, el Vaticano fue retomando, de una forma u otra, las relaciones diplomáticas con casi todos aquellos países con los que anteriormente las había roto. Hoy, sin embargo, se recuerda sobre todo el llamamiento de Benedicto XV a la paz y se obvia su participación material en la guerra. Se puede decir, por tanto, que aquellas llamadas a la paz de Juan XXIII erigiéndose en mediador entre los dos bloques durante la Guerra Fría, tenía precedentes²⁶.

²³ Stewart A. STEHLIN: “The emergence of a New Vatican Diplomacy during the Great War and Its Aftermath”, en Peter C. KENT y John F. POLLARD (eds.): *Papal diplomacy in the Modern age*. Westport, Praeger, 1994, p. 75.

²⁴ Benedicto XV: “*Nostris Profecto*, Discurso en el Colegio de Cardenales”, 6 de diciembre de 1915. Cit. en Manlio GRAZIANO: *El siglo católico...* p. 62.

²⁵ John POLLARD: *Money and the Rise of Modern Papacy...* p. 115.

²⁶ En el discurso dirigido al presidente de los EE. UU., George W. Bush, con motivo de una audiencia de este en el Vaticano el 4 de junio de 2004, Juan Pablo II se posicionó claramente contra la intervención norteamericana en Irak. En relación a esto, Giancarlo Zizola escribe: “con su firmeza crítica frente a las lógicas unilaterales del Imperio americano [...] el Papa se ha constituido en la hora más dramática del mundo como el salvador de los mejores valores de occidente”, Giancarlo ZIZOLA: *La otra cara de*

La muerte de Juan XXIII exigió la celebración de un cónclave para elegir a un nuevo papa, y el 19 de junio de 1963 los cardenales se reunieron en la basílica de San Pedro para tal fin. La elección del nuevo papa no ponía en riesgo la continuidad del concilio, aunque sí la orientación que este tendría: frente a los cardenales partidarios del *aggiornamento*, los “conservadores” apostaban por un concilio limitado, de corta duración, y que no alterara demasiado las estructuras eclesiales. Con este escenario de fondo, al mediodía del 21 de junio, concluyó el cónclave: Antonio María Montini había sido elegido papa. La elección de quien eligió como nombre Pablo VI, representante, por decirlo así, de los reformistas moderados del colegio cardenalicio, salió adelante, sin embargo, gracias a los votos del sector conservador. El cardenal Alfredo Ottaviani, secretario del todavía por aquel entonces Santo Oficio (había sido nombrado como tal en 1959 por Juan XXIII) y cabeza visible de aquel sector curial tradicionalista, apoyó finalmente la candidatura de Montini; un apoyo que, más adelante, y a juicio de numerosos vaticanistas, influiría en la *svolta* del pontificado de Pablo VI hacia posiciones conservadoras²⁷.

Reorganizada la alta jerarquía romana, dio comienzo la segunda sesión conciliar. Las tensiones “centro-periferia” siguieron determinando los debates conciliares; en esta segunda sesión, la tensión estuvo ejemplificada en la disputa en torno a la actualización del Santo Oficio²⁸: para el cardenal Frings (Colonia), la actuación del Santo Oficio era causa de escándalo; nadie, añadía, debía ser juzgado y condenado sin haber sido escuchado, sin conocer lo que se le reprochaba y sin tener posibilidad de corregir lo que pudiera reprochársele. Frente a este, Ottaviani, aducía, aparte de la ignorancia de Frings, que, al atacar al Santo Oficio, se atacaba al propio papa, poniendo así en circulación un argumento que sería muy repetido durante el resto de sesiones conciliares²⁹.

Pero fue en la cuarta sesión conciliar cuando se planteó una de las discusiones que más controversia generaría dentro y fuera del seno de la Iglesia. El debate en este caso se

Wojtyła, Valencia, Tirant lo Blach, 2005, p. 17. Esta predisposición a constituirse en baluarte moral y mediador diplomático sigue marcando la agenda diplomática vaticana, como pone de manifiesto el papel desempeñado por el papa Francisco en las recientes negociaciones entre Cuba y EEUU: “Francisco, el gran mediador”, *El País*, 17 de diciembre de 2014.

²⁷ Fabrizio DE SANTIS: “Come elissero Montini”, *Corriere della Sera*, 18 de junio de 1978.

²⁸ Josep María PIÑOL: *La transición de la Iglesia...* Op. Cit. p. 197. En 1965, el Santo Oficio se convertía en la Congregación para la Doctrina de la Fe, cuya dirección seguiría en manos del cardenal Alfredo Ottaviani hasta 1968; el Índice de libros prohibidos se abolió en 1966, y el juramento antimodernista, obligatorio para todo el clero, en 1967.

²⁹ Giancarlo ZIZOLA: *Il Conclave. Storia e segreti*, Roma, Newton Compton, 1993, pp. 242-247.

centró en el Esquema XIII y en la propuesta sobre libertad religiosa que aquel texto presentabas³⁰. En torno a este punto, las posturas variaron de la defensa de un modelo tradicional e integrista de Estado católico, hasta una aceptación de la terminología moderna sobre la libertad religiosa, que sería la que finalmente saldría adelante. Posiblemente fue este debate el que con más atención se siguió por parte de las autoridades españolas: de aceptarse por parte de la Iglesia la libertad religiosa, podrían ponerse en entredicho los pilares sobre los que se habían levantado el régimen franquista. Así lo entendieron los obispos españoles asistentes al concilio, y así lo entendió la alta jerarquía franquista del momento³¹.

La última sesión conciliar se celebró el 7 de diciembre de 1965. El día siguiente, el 8 de diciembre, Pablo VI pronunció una homilía con la que se clausuraba el Concilio Vaticano II. Se cerraba así un evento que había marcado la vida de la jerarquía eclesial durante los tres años precedentes y sobre el que había estado puesta la atención de los cristianos de casi todo el mundo. Y no sólo de los cristianos. El Concilio había apelado también a los creyentes de otras religiones haciendo del ecumenismo uno de los rasgos destacados del evento conciliar. De esta forma, la fe y la política se mezclaban en el Concilio Vaticano II. Del mismo surgieron un total de dieciséis documentos en los que quedaba definida la estructura de la Iglesia, el papel de los laicos católicos en ella, las relaciones del catolicismo con el mundo, con la sociedad, con la política... Terminaba así el Concilio y daba comienzo un tiempo que fue, quizás, más traumático para muchos católicos que el que había precedido a la convocatoria conciliar: el tiempo de la recepción del Concilio Vaticano II.

En los años precedentes, y prácticamente hasta hoy en día, el Concilio Vaticano II se ha convertido, como he señalado, en un símbolo, en una referencia cuya apropiación los diferentes grupos intraeclesiales se disputan en la lucha por hegemonizar los aparatos institucionales católicos. En este sentido, el Concilio Vaticano II, propuesto como un intento de superar la crisis que la Iglesia católica atravesaba en su relación con la sociedad

³⁰ El famoso Esquema XIII, con modificaciones, formaría parte más adelante de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, en *Documentos completos del Vaticano II*, Bilbao, Mensajero, 1999, pp. 135-226.

³¹ Jesús María ZARATIEGUI: "Recepción en España de la declaración *Dignitatis Humanae* (del Concilio Vaticano II)", *Diacronie*, 26 (2), 2016.

del momento, agudizó e incidió en otras muchas crisis internas que determinaron la vida de la Iglesia católica en los años posteriores³².

1.2 Continuidades y rupturas: libertad religiosa y *libertas ecclesiae*.

Uno de los tópicos más reproducidos en el relato que nos presenta el Concilio Vaticano II como una ruptura en relación a la tradición eclesial, es el que hace referencia a la libertad religiosa expuesta y aceptada en aquel Concilio³³. La Declaración *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa representa a la perfección aquel intento de los protagonistas del Concilio por acercarse a lo que consideraron que era mejor de la modernidad. El desarrollo de este documento durante las diferentes sesiones conciliares, así como su posterior recepción por parte de los distintos grupos eclesiales, ha estado marcado por la polémica.

Sin embargo, y como ocurre con el resto de los textos conciliares, el proceso que culmina en la promulgación de la Declaración *Dignitatis Humanae* tiene sus antecedentes en formulaciones anteriores a la celebración del mismo concilio. De la misma forma, en los años posteriores a su promulgación han sido diferentes las perspectivas que se han tomado para aplicarla. Podemos preguntarnos, por tanto, de qué habla la Iglesia cuando lo hace de libertad religiosa para poder así entender cuáles son aquellas contradicciones señaladas por los grupos católicos más aperturistas³⁴. En este sentido, la jerarquía eclesial exige un trato de favor desde las instituciones públicas, y lo hace precisamente fundando

³² Hans Küng, uno de los teólogos que dejaron su impronta en los textos conciliares, señalaba que, con Wojtyła, la Iglesia es “un barco que se hunde”, “un desastre” o “una auténtica crisis de esperanza”; y en relación a las consecuencias de la política implementada por Benedicto XVI, la Iglesia “puede llegar a convertirse en una secta”. “La Chiesa?, Una nave che affonda”, *Corriere della Sera*, 27 de octubre de 1996; “Wojtyła, il papa che ha fallito”, *Corriere della Sera*, 26 de marzo de 2005; y *Le Monde*, 25 de febrero de 2009. Por su parte, Joseph Ratzinger, ya como Benedicto XVI, señalaba que la crisis posconciliar se debió, precisamente, a que la postura doctrinal de la Iglesia no estaba clara. *Corriere della Sera*, 20 de octubre de 2007. Más allá de las disputas por la apropiación del símbolo concilio, la crisis posconciliar se dejó notar en la reducción del número de vocaciones sacerdotales, lo que en buena medida explica la promoción y potenciación del papel de los laicos en la vida de la Iglesia. Vid. en Emile POULAT: *Église contre bourgeoisie: Introduction au devenir du catholicisme actuel*, París, Berg International, 2006, pp.101-102.

³³ Silvia SCATENA: *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione Dignitatis humanae sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, 2003.

³⁴ Juan José TAMAYO: “Iglesia católica y Estado laico”, en *Revista CIDOB d'afers internacionals*, 77 (6/2007), pp. 163-174.

su posición en aquella libertad religiosa que pareciera poner en cuestión ese trato de favor. A mi entender, esta contracción nace de la confusión entre dos concepciones distintas de libertad religiosa: por un lado, la libertad religiosa fundada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, noción con base en la libertad de conciencia, y por otro, la libertad religiosa aceptada y promulgada por la Iglesia católica en el Concilio Vaticano II.

¿De qué libertad religiosa hablamos, por tanto, cuando nos referimos a la promulgada en el Concilio Vaticano II? Su primer relator en el Concilio, Emile Joseph de Smedt, la *Dignitatis Humanae* fue una declaración extraordinariamente innovadora, portadora de grandes esperanzas. Sin embargo, y más allá del entusiasmo en las propias filas y de aquella lectura que hace del Concilio Vaticano II “el acontecimiento”, la declaración sobre la libertad religiosa debe estudiarse en relación con la tradición intelectual que la precede y en relación con las lecturas posteriores. Sólo así podremos afirmar si aquel concilio significó la ruptura tajante en la historia de la Iglesia católica que parece representar.

En lo que aquí respecta, fue en 1960 cuando, reunidos en Friburgo, en el ámbito de una subcomisión del Secretariado para la Unidad de los Cristianos, se elaboró el conocido como Documento de Friburgo. Los temas tratados en aquel documento fueron la tolerancia, las relaciones entre los católicos y los no creyentes, y las relaciones Iglesia-Estado. Las posiciones expuestas en ese texto recuerdan en algunos aspectos a la teoría de la “tesis y la hipótesis”, teoría acuñada en la segunda mitad del siglo XIX por el obispo francés Félix Dupanloup, esto es, (1) tesis: en el orden de los principios, solo “la Verdad” tiene derecho a ser reconocida por el Estado; (2) hipótesis: en el orden histórico concreto, se asume el principio de la tolerancia³⁵. Dos años después, en junio de 1962, un segundo documento titulado “Sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y sobre la tolerancia religiosa” fue presentado en la Comisión Central del Concilio (12-20 junio de 1962), documento que constituyó el quinto capítulo del Decreto sobre el Ecumenismo. En este caso se ponía el acento en la dignidad de la persona a partir del reconocimiento de su propia conciencia; ante esta conciencia cabía el respeto, aunque hubiera caído en el error, lo que constituyó una novedad importante, como luego veremos. En 1964 el texto se convirtió en una declaración independiente, siendo aprobado en diciembre de 1965 tras

³⁵ Joseph LORTZ: *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982, p. 417.

un duro proceso de debate en el intervinieron algunos de los obispos españoles. Eran conscientes de la importancia de una declaración que diese acogida a la libertad religiosa podría tener en un contexto como el español de aquellos años³⁶. Es interesante en este punto señalar la aportación del cardenal Bueno Montreal, para quien la redacción presentada dejaba demasiado margen a las malinterpretaciones, no quedando demasiado claro que “solo la Iglesia ha recibido la potestad de predicar la verdad religiosa”³⁷. Resumía de esta forma una de las contradicciones que una declaración tal implicaba para cierta mentalidad católica: si se cree en la religión revelada y se actúa de buena fe, la libertad religiosa no podría aceptarse bajo ninguna circunstancia.

¿Cómo se resolvió esta contradicción? En mi opinión, aplicando dos perspectivas distintas: en primer lugar, redefiniendo el tema del “error” en relación a las creencias religiosas. Hasta ese momento la Iglesia era enemiga implacable de cualquier lectura que contradijera su magisterio. Pero con la nueva declaración se introdujo una distinción: la distinción entre el “error en sí” y la “persona que yerra”; de esta forma, una persona no debía ser necesariamente condenada por el hecho de tener una creencia que se contradijera con el magisterio eclesial. De hecho, en el Decreto sobre el Ecumenismo, se reconoce cierto tipo de verdad a las propuestas religiosa de otras confesiones:

[...] estas Iglesias y Comunidades separadas, aunque creemos que tienen deficiencias, no carecen, ni mucho menos, de significación y peso en el misterio de la salvación. El Espíritu de Cristo no ha rehusado valerse de ellas como medios de salvación, cuya eficacia proviene de la misma plenitud de gracia y verdad confiada a la Iglesia católica³⁸.

También en la Declaración *Nostra Aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, se afirma que el Judaísmo, el Islam y las religiones Hinduista y

³⁶ Para un acercamiento más detenido al debate conciliar en torno a la aprobación de la *Dignitatis Humanae*, y, sobre todo, a la repercusión de la misma en el contexto español, Romina DE CARLI: *El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática en España (1963-1978)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.

³⁷ *La Vanguardia*, 24 de septiembre de 1964, p. 16.

³⁸ Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre el Ecumenismo, Roma, 21 de noviembre de 1964, en *Documentos completos del Vaticano II*. Bilbao, Ediciones Mensajero, 1999, p. 416.

Budista han conservado elementos muy apreciables de la verdad religiosa, y “no pocas veces reflejan un destello de aquella “Verdad” que ilumina a todos los hombres”³⁹.

Esto en cuanto a las diferentes creencias. Pero, ¿y la persona que yerra? Aquí entra en juego otro elemento: la “libertad individual” de la que cada cual dispone para acercarse a la verdad. Este acercamiento a la verdad puede ser más o menos certero, pero de lo que no cabe duda es de que el hombre está dotado con esta clase de libertad. Pero, entiende la Iglesia, esta libertad no es absoluta. La libertad de la que aquí nos habla el documento conciliar es una libertad mediada epistemológicamente por la “verdad” que la Iglesia representa. Así lo expresa la Declaración sobre la Libertad Religiosa:

Todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas, es decir, dotados de razón y de voluntad libre, y consiguientemente enaltecidos con responsabilidad personal, se sienten impelidos por su misma naturaleza a buscar la verdad, y tienen obligación moral de ello; sobre todo, la verdad religiosa. Están obligados también a prestar adhesión a la verdad conocida y ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad⁴⁰.

Mediación, en este sentido, epistemológica, pero también mediación moral, porque la libertad de la que aquí se nos habla no es, ni mucho menos, una libertad moral ni de conciencia, en el sentido de que el hombre estuviera libre de vínculos morales que le obligaran a actuar de acuerdo a unos principios; más bien al contrario: el hombre tiene, según la concepción eclesial, importantísimas obligaciones morales en virtud de su esencial dependencia de Dios. En este sentido, la persona humana, según la concepción vaticana, está obligada doblemente: primero, epistemológicamente, de acuerdo a la verdad natural cognoscible por su razón; y segundo, moralmente, en relación a la revelación positiva de Dios:

Todo esto se ve con más claridad, si se considera que la norma suprema de la vida humana es la misma ley divina, eterna, objetiva y universal, por la que Dios ordena, dirige y gobierna el mundo universo y los caminos de la comunidad humana

³⁹ Declaración *Nostra Aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, *Ibid*, p. 458.

⁴⁰ Declaración *Dignitatis Humanae* sobre Libertad Religiosa, *Ibid*, pp. 464-465.

según el designio de su sabiduría y de su amor. Dios hace partícipe al hombre de esta ley suya, de manera que el hombre por suave disposición de la divina providencia puede alcanzar un conocimiento cada vez más perfecto de la verdad inmutable⁴¹.

Existe, por tanto, según este planteamiento, una ley divina, reflejo de la cual es la ley natural, a la cual estamos obligados moralmente a seguir. De esta manera queda mediada aquella libertad religiosa de la que hablamos; y está mediada en términos morales en tanto de la libertad religiosa vaticana queda excluida la libertad de conciencia, elemento indispensable de la libertad religiosa fuera del ámbito católico, enfrentando de esta forma un principio moderno tan fundamental como la autonomía moral de la persona.

Por otra parte, más allá de la libertad religiosa en su aspecto individual, la Declaración sobre la libertad religiosa propuesta en el Concilio tiene también un carácter de orden social y civil, una libertad que se atribuye a la persona humana, pero en este caso en cuanto vive en comunidad y que debe tener su concreción en el derecho civil:

Porque el ejercicio de la religión, por su propia índole, consiste ante todo en actos internos voluntarios y libres, por los que el hombre se ordena directamente a Dios; tales actos no los puede mandar ni prohibir una potestad meramente humana. Y la misma naturaleza social del hombre exige que exprese externamente los actos internos de religión; que en lo religioso se comunique con otros, que profese su religión de un modo comunitario. Se hace, pues, una injuria a la persona humana y al orden mismo establecido por Dios para los hombres, si se niega al hombre el libre ejercicio de la religión en la sociedad, siempre que se respete el justo orden público⁴².

En este sentido, podemos decir que la libertad religiosa vaticana hace, en este caso, referencia a una libertad civil, a una libertad comunitaria; una libertad que podemos entender como “negativa” en relación al Estado, esto es, el Estado debe dejar hacer a la Iglesia, sin prohibir o cuestionar su actuación; y “positiva” para la Iglesia, esto es, tiene

⁴¹ *Ibíd*, p. 465.

⁴² *Ibíd*, p. 466.

la obligación de transmitir su mensaje, de que los cristianos vivan de acuerdo con su credo y que este pueda ser exteriorizado y ensalzado en el espacio público.

De esta forma quedó constituida una formulación de libertad religiosa que tiene poco que ver con la libertad de pensamiento, conciencia y religión expuesta en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Una formulación, la vaticana, que, al fin y al cabo, se traduce en una libertad para “dejar hacer” lo que la institución eclesial crea conveniente en el espacio público, y una libertad claramente mediada por el magisterio de la Iglesia en su aspecto individual. En este sentido, y como señaló Roland Minnerath, esta noción católica de libertad religiosa cabría entenderla como una puesta al día de la clásica *libertas ecclesiae*⁴³; o, como la defensa de su aplicación por parte de la jerarquía española permite interpretar, como una actualización de la citada teoría de la “tesis y la hipótesis”: en un contexto histórico y social que permite la obtención de privilegios frente a otras creencias, como en el caso español, la tesis se antepone a la hipótesis. Una actualización de la tradicional *libertas ecclesiae*, eso sí, actualizada mediante el recurso a una terminología específicamente moderna.

1.3. Continuidades y rupturas: la lógica centro-periferia.

Pero si en uno de los documentos paradigmáticos del Concilio Vaticano II podemos encontrar restos de continuidad con la tradición eclesial, también podemos encontrarlos en uno de los procesos que mejor pueden darnos la clave para comprender la deriva de la institución católica en los años del Concilio y del posconcilio. Este proceso, ahora ya en términos meramente institucionales, es el proceso de centralización política que desde principios del siglo XIX la Iglesia ha llevado a cabo.

La historia política de la Iglesia católica está atravesada por una corrosiva dialéctica entre la curia vaticana y el episcopado, por un lado, y el episcopado y los

⁴³ Roland MINNERATH: *Le droit de l'Eglise à la liberté: du Sillabus à Vatican II*, París, Beauchesne, 1982.

diferentes poderes locales, por otro⁴⁴. De hecho, la creación de delegaciones o nunciaturas apostólicas, siempre ha creado malestar en las autoridades católicas locales, sobre todo en aquellos Estados más independientes de la Iglesia⁴⁵.

Un asunto sobre el que pocas veces se pone el acento, y que explica muchas de las anteriores controversias, es el proceso de centralización institucional que la Iglesia puso en marcha tras la caída del Antiguo Régimen. Antes de la Revolución Francesa, el papado ejercía su autoridad de una manera laxa y distante en relación a la organización local y a la vida cotidiana de las distintas Iglesias⁴⁶. Durante el siglo XIX, sin embargo, se invirtió esta tendencia, siendo quizás el acto más significativo de este proceso la promulgación de la infalibilidad papal en 1870. Aquella fue, quizás, la medida que mejor evidenciaba un proceso por el que la extensión en cantidad y calidad de la autoridad magistral de los pontífices se venía imponiendo desde años atrás. De la misma forma, se fue avanzando durante aquel siglo XIX en el control por parte de Roma de todas las instituciones católicas, para lo cual se trasladaron allí las sedes centrales de las órdenes religiosas⁴⁷. La adopción, en 1917, del Código de Derecho Canónico, concebido como instrumento de “modernización”, sirvió para crear conformidad, centralización, y disciplina. Como señala John Cornwell⁴⁸, quien defiende la tesis de la función primordialmente centralizadora del Código de 1917, su promulgación fue uno de los acontecimientos más importantes en la historia moderna de la Iglesia católica.

¿Termina el Concilio Vaticano II con este proceso centralizador, como habrían querido aquellos que apostaban por una mayor colegialidad, o más bien abunda en aquellas tendencias centralizadoras? Es este un asunto que nos puede dar la pista de hasta qué punto el Concilio constituyó verdaderamente una ruptura o simplemente incidió y profundizó tendencias que venían de lejos. A cincuenta años de aquel Concilio la conclusión parece clara: el proceso centralizador de la institución eclesial ha seguido su

⁴⁴ Incluso en la misma curia existen desavenencias entre esta y el propio papa: Juan XXIII no ocultaba el poco aprecio que le tenían los miembros de la curia, y, más recientemente, la dimisión de Benedicto XVI se explica en buena medida por la oposición que tenía dentro de los mismos palacios vaticanos.

⁴⁵ John F. POLLARD: *The money and the rise...* pp. 10-11. Eric O. HANSON: *The Catholic Church in the World Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1987, p. 55.

⁴⁶ Rene REMOND: *Religion et société en Europe. Essai sur la Sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècles*. París, Seuil, 1998, p.44.

⁴⁷ Entre los pontificados de Pío IX y Pío XII se fundaron en Roma 37 colegios nacionales, 28 de ellos entre 1846. La ampliación de la intensidad en el magisterio impuesto desde el Vaticano se refleja en la multiplicación en el número de encíclicas publicadas: Gregorio XVI (1831-1846) publicó nueve; Pío IX (1846-1878), treinta y siete; y León XIII (1878-1903), ochenta y seis.

⁴⁸ John CORNWELL: *Hitler's Pope: The Secret History of Pius XII*, Londres, Penguin, 1999.

curso, e incluso se ha agudizado. En este sentido, las distintas conferencias episcopales, cuya extensión y consolidación se dio tras la clausura del Concilio (la Conferencia Episcopal Española se creó en 1966), han sido uno de los instrumentos de los que la jerarquía vaticana se ha valido para consolidar aquel proceso centralizador.

Sobre este punto es interesante detenernos brevemente. Partiendo de un análisis superficial, podríamos llegar a concluir que la existencia de las distintas conferencias episcopales avanza precisamente en la dirección contraria a la de la centralización y control de la Santa Sede. La existencia de un órgano que aglutine a los diferentes episcopados nacionales podría servir, precisamente, para fortalecer el poder de las distintas diócesis frente a las injerencias romanas. Esta conclusión, a mi entender, se puede poner en duda si atendemos al funcionamiento de las propias lógicas institucionales eclesiásticas. Una de ellas es la que representa la función de los distintos nuncios vaticanos y la capacidad que estos tienen, como veremos en el capítulo dedicado a la hegemonización de la institución católica en España, para configurar el rumbo de las conferencias episcopales. La potestad para imponer su criterio, que no es otro que el criterio de Roma, viene dado por la capacidad del Vaticano para controlar sin las injerencias de los distintos estados el nombramiento de obispos. No podríamos entender, por ejemplo, la ascensión a la presidencia de la Conferencia Episcopal Española del cardenal Tarancón sin el apoyo explícito de Roma a este a través del nuncio apostólico en España, Luigi Dadaglio. De la misma forma, tampoco podríamos entender el control que de la misma Conferencia Episcopal que en los años ochenta ejerció el cardenal Ángel Suquía, sin el apoyo del que este disfrutó de Juan Pablo II. Que “los aires que soplan en el Vaticano, influyen en la Iglesia española”, es algo más que un titular de periódico.

A esta lógica institucional se suma otro aspecto que pocas veces es señalado y que tiene, quizás, importancia aún mayor que el anterior. A lo largo del siglo XX, la estructura institucional de la Iglesia se ha abierto progresivamente a otros continentes, otorgando protagonismo a sectores del catolicismo mundial que han ido adquiriendo peso dentro de la institución ya sea por motivos financieros, demográficos, o políticos. Este movimiento no va únicamente en una dirección, de la periferia al centro, trasladando a Roma la influencia de aquella internacionalización, sino que también se mueve del centro a la periferia, ampliándose de esta forma la capacidad del Vaticano para influir en espacios que tradicionalmente le era complicado alcanzar. Esta tendencia se aprecia si atendemos al origen de los cardenales nombrados en el último siglo: el porcentaje de cardenales no

Europeos nombrados por Pío X (1903-1914) fue del 6%; los nombrados por Benedicto XV (1914-1922), llegaron al 3,1 %; por Pío XI (1922-1939), fueron nombrados un 9,2% (entre los cardenales no europeos nombrados por estos tres papas, 8 fueron de EE. UU o de Canadá, y 2 de Latinoamérica). Sin embargo, los cardenales no europeos nombrados por Pablo VI (1963-1978) ascendieron al 42%; y los nombrados por Juan Pablo II (1978-2005), al 54,6 %⁴⁹.

Este proceso, que podríamos entender de “internacionalización”, cumple la función de adaptar organizativa y doctrinalmente la periferia a las directrices de Roma. En este sentido, los cardenales son los encargados de llevar a cabo la “romanización” de la estructura internacional de la Iglesia⁵⁰. Porque, como señala Peter Nichols, los prelados extranjeros que encabezan congregaciones y prefecturas en Roma se “romanizan” mucho más y mucho antes de lo que estos “internacionalizan” Roma⁵¹. Así, si a la formación de los cardenales que “internacionalizan” las estructuras de la Iglesia, le sumamos el Código de Derecho Canónico de 1917 y su desarrollo en el periodo posconciliar y, a su vez, la creación de estructuras institucionales que cohesionan al obispado jerarquizando aún más la institución, tenemos que el proceso de centralización de la Iglesia no ha hecho más que agudizarse en los años del posconcilio.

En definitiva, y teniendo en cuenta que el Concilio es entendido en ese relato tan extendido sobre el mismo como un momento de ruptura en relación a la tradición eclesial, creo que es evidente que en lo referido a la centralización institucional aquel relato se puede poner en duda. La pretendida colegialidad con la que los núcleos “aperturistas” recibieron esperanzados la convocatoria del Concilio Vaticano II, no puede verse más que frustrada a la luz de los hechos. La jerarquía eclesial sigue imponiendo su criterio de arriba hacia abajo, del Vaticano a las distintas diócesis. De hecho, la Iglesia posconciliar ha conseguido reducir la injerencia que los distintos Estados ejercían sobre ella, y, a su vez, ha evitado que el episcopado, organizado ahora institucionalmente en torno a las conferencias episcopales, se alejara de la influencia de Roma.

⁴⁹ Salvador MIRANDA: *The Cardinals of the Holy Roman Church*. Florida, Florida International University Library, 2007.

⁵⁰ Manlio GRAZIANO: *El siglo católico: la estrategia geopolítica de la Iglesia...* p. 73.

⁵¹ Peter NICHOLS: *The Politics of the Vatican*. Londres, Pall Mall Press, 1968.

Ahora bien, ni la Iglesia es una y homogénea, ni de ella están excluidas las luchas internas que, como en cualquier otra institución política, definen su historia. El Concilio Vaticano II se convirtió en un símbolo cuya apropiación, relectura y aplicación, se convirtió en uno de los principales elementos en disputa entre los distintos grupos que protagonizan esa lucha por hegemonizar los aparatos institucionales católicos. La apropiación de ese símbolo y su “correcta” interpretación por cada uno de los grupos eclesiales, constituyó, prácticamente desde la clausura del Concilio, el principal referente legitimador de las decisiones políticas tomadas por esos grupos.

Capítulo II. Diferentes grupos eclesiales.

Señalaba Peter Berger, allá por los años sesenta, que ya no era posible entender el universo de sentido y de pertenencia de los individuos a partir de una única institución que los englobara, a partir de una institución que fuera capaz de brindar un esquema ordenado y totalizador del mundo⁵². Las propuestas integrales de sentido habían sucumbido ante el derrumbamiento de las viejas estructuras que garantizaban aquel suministro de seguridades totalizantes. Ni sindicatos, ni partidos políticos, ni, sobre todo, las grandes iglesias históricas, ofrecían ya identidades totalizadoras, devastadas como estaban ante un contexto de descomposición y recomposición de identidades colectivas que iría agudizándose aún más con el paso de los años. Las identidades de los sujetos, se dice hoy en día, son múltiples⁵³. El concepto mismo de ciudadanía se ha desligado de su anclaje territorial para ser circunscrito a prácticas políticas, sociales y culturales que exceden los antiguos márgenes espaciales, quedando así difuminado en un espacio tan difuso como el que ha dejado tras de sí la globalización⁵⁴.

Dónde queda en este contexto lo religioso. O, circunscribiendo la pregunta al objeto de estudio de esta investigación, con qué recursos cuenta una institución como la Iglesia católica para desenvolverse en este contexto en el que la modernidad y la secularización han dejado tras su paso un sujeto que no atiende ya a los discursos totalizantes que antaño le ofrecía un catolicismo que se constituía en ordenador último de la vida espiritual y social de este individuo. Siguiendo a Weber, podríamos decir que la reconfiguración a que la modernidad lleva a lo religioso se traduce en una “desinstitucionalización” de las alternativas religiosas dentro de un contexto de pluralidad de ofertas de bienes de salvación⁵⁵. Y podríamos añadir que, más que a una desinstitucionalización, a lo que la modernidad conduce es a una proliferación de nuevas ofertas religiosas, de nuevas instituciones y de nuevas formas de vincular el acervo religioso con lo político y con lo social. La aparición y expansión de nuevos actores (evangélicos, pentecostales, “new age”...), sumada a la presencia de las tradicionales instituciones religiosas (catolicismo, judaísmo, islamismo...), hacen evidente la

⁵² Peter L. BERGER: *El dosel sagrado: para una sociología de la religión*, Barcelona, Kairón, 2005 (1967).

⁵³ Enzo PACE: *Globalização e Religiao*, Petropolis, Vozes, 1997.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁵ Max WEBER: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1998.

diversificación del mercado religioso⁵⁶. En este sentido, las instituciones religiosas, en su empeño por suministrar un horizonte de sentido, se ven obligadas a competir con otras instituciones religiosas que también pretenden orientar y dar sentido a las conductas y acciones del individuo en la sociedad actual. Ese proceso divergente favorecido por la permeabilidad a la que el sujeto se ve expuesto ante tan distintas esferas culturales, sean estas política, jurídica, económica, artística, erótica, etc., cada una con su “lógica inmanente y particular”, contribuyen a la pérdida de la hegemonía en la ordenación de la vida del individuo que la religión poseía⁵⁷.

En definitiva, podríamos decir que la secularización y la globalización han generado condiciones que han favorecido la “la salida de la religión”, el final de la estructuración religiosa de las sociedades, como señala Marcel Gauchet⁵⁸. La subjetivización de los sistemas de creencias ha contribuido a despojar a las antiguas estructuras institucionales religiosas de su capacidad para ordenar la conducta moral y política de sus fieles. Las fronteras de lo religioso, podríamos decir, se han vuelto más imprecisas, y pareciera que una parte importante del acervo simbólico religioso vaga libremente a disposición de los que quieran utilizarlo y apropiárselo⁵⁹. Esto, que pudiera ser cierto en cuanto al mercado interreligioso se refiere, también lo es, y esto es lo más importante para el tema que nos ocupa, en lo referido a las relaciones que se establecen dentro de una misma institución religiosa. Porque también dentro de una institución conviven diferentes formas de entender esa misma institución y su relación con el resto de instituciones, religiosas o no, y diferentes formas, esto es evidente, de entender y vivir el hecho religioso.

La institución católica no es ajena al proceso señalado. El campo de lo religioso está integrado por diversidad de agentes que compiten en la producción, reproducción y circulación de los bienes que son específicos a ese campo⁶⁰. En esta competición, la

⁵⁶ Siguiendo a Bourdieu, podemos entender el “mercado religioso” como aquel espacio imaginario en el que se desata una disputa entre instituciones y agentes productores y distribuidores de bienes simbólicos de salvación, por un lado, y los individuos que “compran” esos bienes, por otro lado. Pierre BOURDIEU: “Génesis y estructura del campo religioso”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 108 (2006), pp. 29-83, esp. pp. 71-72. Traducción del original: Pierre BORDIEU: “Genèse et structure du champ religieux”, *Revue française de sociologie*, 12 (1971), pp. 295-234.

⁵⁷ Gabriel COHN: *Crítica y resignación, fundamentos de la sociología de Max Weber*, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 1979, p. 104.

⁵⁸ Marcel GAUCHET: *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid, Trotta, 2005, p. 294.

⁵⁹ Fortunato MALLIMACI: “A Situação religiosa na Argentina urbana do fim do milenio”, en Ari ORO y Carlos STEIL: *Globalização e Religiao*, Petrópolis, Vozes, 1997, p. 87.

⁶⁰ Pierre BOURDIEU: *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1990, pp. 109-114.

hegemonización de los aparatos institucionales católicos es un elemento primordial para acaparar la autoridad religiosa y poner en circulación los imaginarios que cada grupo eclesial representa. En lo que sigue, me ocuparé de esbozar una breve caracterización de los diferentes grupos eclesiales que conviven en el seno de la institución católica, atendiendo al imaginario religioso (y político) del que parten. La lucha por hegemonizar los aparatos institucionales de la Iglesia católica entre estos grupos es la que en buena medida marca la posterior actuación de la Iglesia católica en los asuntos que exceden lo estrictamente religioso.

2.1. Esbozo de clasificación.

2.1.1. Diversidad de imaginarios político-religiosos.

Pierre Bourdieu plantea la idea de “campo” en referencia a los “espacios estructurados de posiciones” que poseen propiedades específicas y que, a su vez, tienen un capital simbólico determinado por cuyo monopolio se establecen relaciones de lucha⁶¹. En él, los agentes compiten en la producción, reproducción y circulación de los bienes (de salvación, en este caso). Los diferentes grupos eclesiales disponen, por tanto, de un entramado cultural que, fundado en diferentes corrientes teológicas, revisten su actuar en pos de la hegemonización del aparato institucional católico. Este entramado cultural, cuya raíz se presenta con los caracteres propios de la reflexión teológica, proporciona un modelo que no se agota en lo espiritual o en lo salvífico, sino que deriva en posiciones políticas, eclesiológicas, morales, organizativas... En este sentido, es evidente que, de las concepciones teológicas propuestas por los representantes de la teología de la liberación, resulta una eclesiología, una concepción determinada de organizar la institución católica, y una doctrina social y política muy diferentes de las que pudieran derivarse de las que se proponen desde modelos teológicos que nacen precisamente en oposición a aquella teología de la liberación, como es la teología de la cultura.

⁶¹ *Ibid.*, p. 110.

En definitiva, puede decirse que todas las corrientes teológicas contemporáneas contienen una concepción determinada del papel público de la fe. En este sentido, y frente al tópico moderno según el cual la religión debe permanecer recluida en el ámbito de lo privado, la teología contemporánea incorpora siempre un evidente elemento político a sus concepciones. De hecho, podríamos hablar claramente de teología política para referirnos a ellas. Así, por ejemplo, es evidente que la denominada teología negra, sobre todo en Estados Unidos, o la teología feminista, implican un claro compromiso político⁶². Y es que, como declara el teólogo y obispo Adolfo González Montes, la teología “debe aplicar su reflexión crítica a la sociedad, de la cual la Iglesia debe llegar a ser ámbito de libertad crítico social. La teología, como teoría de una práctica determinada, no puede sino ser una crítica de la sociedad y de la Iglesia en tanto que convocadas e interpeladas por la palabra de Dios”⁶³. En otras palabras, los distintos modelos teológicos suministran imaginarios con un fuerte componente político que quedan a disposición de los diferentes grupos eclesiales. Es en referencia a ellos, a esos distintos imaginarios políticos, como estos grupos eclesiales construyen y legitiman su posterior actuación en lo referido a la propia organización institucional católica y en lo referido a la práctica política exterior de la misma.

Que la institución eclesial se esfuerce en trasladar una visión homogénea y unitaria en lo relativo a su organización interna, no nos debe llevar a concluir que no existen en su interior diversas “corrientes pastorales”, utilizando el lenguaje eclesial, que disputan entre sí por el control de la misma. En el periodo que cubre esta investigación, las luchas intraeclesiales por hegemonizar los aparatos institucionales católicos han sido constantes; luchas que vienen marcadas, en buena medida, por las coyunturas políticas nacionales, pero que, sobretodo, están supeditadas a las directrices dictadas desde la Santa Sede. Ya señalé en el capítulo anterior cómo, tras el cierre del Concilio, y a diferencia de lo que desde un determinado “sentido común” podría aducirse, en la Iglesia católica se han dado

⁶² Juan José TAMAYO ACOSTA: *La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso*, Valencia, Tiranch lo Blanch, 2011. Sobre la teología negra: James CONE: *Black Theology and Black Power*, New York, Orbis Books, 1999 (primera edición de 1969); ÍD: *A Black Theology of Liberation*, New York, Orbis Books, 1990 (primera edición de 1970); sobre el desarrollo de esta teología en Suráfrica y su influencia en los movimientos de liberación contra el Apartheid, Dwight HOPKINS: *Black Theology USA and South Africa. Politics, Culture and Liberation*, New York, Orbis Books, 1989. Sobre la teología feminista: Letty RUSELL: *Human Liberation in a Feminist Perspective-A Theology*, Philadelphia, Westminster Press, 1974; Mary HUNT y Rossino GIBELLINI (eds.): *La sfida del femminismo alla teologia*, Brescia, Quereniana, 1980.

⁶³ Adolfo GONZALEZ MONTES: *Teología política contemporánea*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1995, p. 22.

una serie de procesos que han favorecido la jerarquización y centralización de la toma de decisiones. Este proceso, como no podría ser de otro modo, también afectó a la Iglesia católica en España. Un buen ejemplo de esto viene dado con la creación de la Conferencia Episcopal Española en 1966 y la acumulación progresiva que esta institución ha hecho de la autoridad eclesiástica. Hasta aquel momento, la autoridad religiosa en España quedaba diluida en el indeterminado magma de las relaciones entre los distintos episcopados, siendo simbólicamente la sede Primada del Toledo el centro de aquella autoridad.

Pero, como decía, esa imagen de homogeneidad que la propia institución eclesiástica se encarga de trasladar al exterior, no nos debe hacer concluir que no existen luchas internas por acaparar el control de la institución, y, por tanto, de los mecanismos de reproducción cultural de que esta dispone. Una caracterización esquemática de los diferentes “tipos ideales”, de los diferentes imaginarios de los que dispone el alto clero católico, puede servirnos de marco interpretativo que nos facilite el dar cuenta no sólo del juego de relaciones de fuerzas que se produce en el seno de la institución eclesial, sino también, y sobre todo, de hasta qué punto esos imaginarios determinan las relaciones de la Iglesia católica con el resto de las instituciones públicas⁶⁴.

Por otra parte, y como ocurre con cualquier “tipo ideal” que pretendamos construir, este no agota todas las características que un grupo eclesial concreto pueda mostrar en un determinado momento. En lo que aquí respecta, no se pretende aprehender la totalidad del específico campo de lo religioso. No se desconoce la existencia de una gran diversidad de grupos que, en el seno de la Iglesia, se comprenden a sí mismos de una manera que no necesariamente coincide con las propuestas en estas páginas. En este sentido, aquel católico que pueda identificarse con la indeterminada acepción de “católico de base”, perfectamente puede no reproducir en su totalidad ninguno de los imaginarios propuestos en esta investigación. Tampoco la alta burocracia eclesial reproduce completamente un imaginario concreto; más bien, y lejos de ser pensados como tipos ideales excluyentes, los distintos imaginarios propuestos conforman un entramado circular con interacciones de unos con otros.

⁶⁴ En este sentido, el imaginario asumido por el clero que hegemoniza el aparato eclesial en los primeros años setenta, con el cardenal Tarancón a la cabeza, es muy diferente al asumido por el alto clero en los años ochenta, y, más concretamente, con el imaginario asumido en el momento en el que Ángel Suquía accede a la presidencia de la Conferencia Episcopal Española en 1987.

2.1.2. Distintos grupos eclesiales, mismos objetivos.

Como señalaba, y frente a esa imagen de rocosa homogeneidad que desde la propia institución se encargan de proyectar hacia el exterior, la vida de la Iglesia católica en España ha estado atravesada, en los años que esta investigación ocupa, de constantes luchas por imponer en el seno de la misma uno u otro modelo eclesial. En este sentido, es sobre todo a partir del momento en el que el cardenal Tarancón accede a la presidencia de la Conferencia Episcopal Española, en 1971, el momento en el que el imaginario que caracterizaré con los rasgos de una “modernidad limitada” mejor ayuda a comprender la postura impuesta por aquel grupo que, con el cardenal Tarancón a la cabeza, se hizo cargo del aparato institucional católico desde 1971 hasta mediados de los años ochenta⁶⁵. Por otra parte, elementos del imaginario que caracterizaré como “integral popular posconciliar”, fueron los que, frente a la jerarquía, asumieron aquellos grupos que, desde la base, intentaron construir un tipo diferente de comunicad eclesial⁶⁶. La Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes es, quizás, el momento que mejor representa la confrontación entre estos imaginarios. La verticalidad de la institución defendida, aunque relativamente, por aquellos que asumían un imaginario “moderno” del catolicismo, se contraponía a la horizontalidad que preconizaban aquellos que optaban por un modelo “popular” de organizar la institución eclesial. Es interesante señalar que, en ambos casos, el referente legitimante era el símbolo referenciado en el Concilio Vaticano II.

En el tránsito en la hegemonización de los aparatos institucionales católicos por los distintos grupos eclesiales, la referencia a aquel Concilio, a su correcta comprensión, como iremos viendo, fue constante. La aplicación de las reformas conciliares motivó, en 1966, que la jerarquía eclesiástica española en aquel momento publicara el texto *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*⁶⁷. El Concilio, así, servía de referente para legitimar la actuación de la jerarquía de aquel momento. De la misma forma, también los grupos eclesiales enfrentados al que en aquel momento hegemonizaba

⁶⁵ Para un análisis más detallado del ascenso que lleva a Tarancón a la presidencia de la Conferencia Episcopal Española, véase el capítulo quinto de esta investigación.

⁶⁶ Un ejemplo de este tipo de movimiento eclesial, aunque circunscrito a la diócesis de Cádiz, es el estudiado por Francisco Javier TORRES BARRANCO: *De los curas-obreros a los obreros-curas: el sacerdote en el trabajo en la diócesis de Cádiz (1966-1979)*, Tesis doctoral, Universidad de Cádiz, 2016, esp. pp. 41-64.

⁶⁷ IV Reunión de la Comisión Permanente: *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*, 29 de junio de 1966. Archivo de la Conferencia Episcopal Española. Disponible en <http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/>

la institución en España, acudían al Concilio Vaticano II para legitimar sus posiciones. En este sentido, escribía Vicente Enrique y Tarancón que:

Los presbíteros –religiosos y seculares- y las religiosas, juntamente con los militantes seculares, subrayaron con bastante más fuerza las diferencias en la interpretación del Concilio y en la aplicación al caso de España.

[...]Esa postura contestataria se va difundiendo y, sobre todo, se va radicalizando cada vez más como reacción –es, al menos, el pretexto que muchos invocan- contra la pasividad oficial respecto a la aplicación de la doctrina del Concilio en lo referente a las relaciones entre la Iglesia y la sociedad política y contra el carácter raquíptico con que la Iglesia jerárquica en España –según dicen ellos- interpreta el mismo Concilio⁶⁸.

Las disputas que en el seno de la Iglesia existían por la apropiación del símbolo conciliar por parte de los distintos grupos fue constante. Así, de la misma forma que lo había hecho la jerarquía católica en 1966, en 1973, con Tarancón a la cabeza de la Conferencia Episcopal Española, esta publicó el documento *La Iglesia y la comunidad política*, texto en el que, también con referencia en el Concilio, el grupo que lideraba Tarancón intentó legitimar su actuación al frente de la jerarquía eclesiástica⁶⁹.

Y es que la referencia a un retorno o a una correcta comprensión de los fundamentos del “juego” del campo en el que se desarrolla la disputa entre los distintos grupos pertenecientes a ese campo por hegemonizarlo, es una de las características que Bourdieu señala de los campos de producción de bienes culturales: “en los campos de producción de bienes culturales, como la religión, la literatura o el arte, la subversión herética afirma ser un retorno a los orígenes, al espíritu, a la verdad del juego, en contra de la banalización y degradación de que ha sido objeto”⁷⁰. El Concilio Vaticano II, su símbolo, cumple en esta disputa eclesial esa función; la apropiación del correcto “espíritu” del Concilio para legitimar sus posiciones fueron constantes por parte de los

⁶⁸ Vicente ENRIQUE Y TARANCÓN: *Confesiones*, Madrid, PPC, 1996, pp. 217-218.

⁶⁹ XVII Asamblea Plenaria: *La Iglesia y la comunidad política*, 23 de enero de 1973. Archivo de la Conferencia Episcopal Española. Disponible en <http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/>

⁷⁰ Pierre BOURDIEU: *Sociología y cultura...* p. 111.

distintos grupos eclesiales. Ahora bien, y como también señala Bourdieu, los distintos grupos:

...están condenados a utilizar estrategias de subversión, pero éstas deben permanecer dentro de ciertos límites, so pena de exclusión. En realidad, las revoluciones parciales que se efectúan continuamente dentro de los campos no ponen en tela de juicio los fundamentos mismos del juego, su axiomática fundamental, el zócalo de creencias últimas sobre las cuales reposa todo el juego⁷¹.

Se irá viendo a lo largo de esta investigación. Los límites de la renovación eclesial emprendida, por ejemplo, con la ascensión a la cima de la jerarquía del grupo liderado por Tarancón, se hicieron patentes poco tiempo después de su llegada a la presidencia de la Conferencia Episcopal. Y es que la sucesión en la cúpula jerárquica de la Iglesia en España de distintos grupos eclesiales, y a pesar de que estos pudieran partir de imaginarios religiosos y políticos distintos, no se tradujo en la alteración por parte de la institución católica de una lógica que pervivió durante todo el periodo a estudiar. En los años que anteceden a la llegada de Tarancón a la cúspide de la jerarquía eclesiástica, durante su mandato y también durante el periodo posterior a este, la lógica que primó en la institución eclesial estuvo orientada al mantenimiento de aquellos privilegios de los que la Iglesia católica española disfrutaba frente al resto de las instituciones sociales, culturales y religiosas. Las estrategias variaron, cada grupo recurría a un imaginario diferente para fundar su actuación, pero fue una la lógica que atravesó la acción eclesial durante la Transición política en España: la defensa y mantenimiento de aquellos privilegios obtenidos gracias al apoyo otorgado al régimen franquista prácticamente desde el momento de la sublevación militar de 1936.

⁷¹ *Ibid.*, p. 111.

2.1.3. Propuesta de clasificación.

Se trata, por tanto, de delimitar una serie de rasgos formales que, aun siendo compartidos en alguna medida por todos los imaginarios católicos, su acentuación en uno u otros de los grupos nos permita ofrecer una clasificación de los mismos. De esta forma será más fácil comprender las relaciones de la Iglesia con el resto de las instituciones públicas, por una parte, y, por otra, las dinámicas internas de la propia institución en el periodo histórico considerado. Así, por ejemplo, en el momento en el que el grupo que llamaremos *integralista conservador posconciliar* asuma el control de los aparatos institucionales católicos, dotará de un papel a las organizaciones laicales dentro de la vida de la Iglesia muy diferente del que les pudiera otorgar una organización institucional ordenada de acuerdo a las premisas de un imaginario *integral popular posconciliar*.

Uno de los rasgos con los que identificaré a algunos de los grupos eclesiales será el *integralismo*⁷². Con este concepto pretendo dar cuenta de un aspecto compartido por algunos de los imaginarios católicos a estudiar: aquel que les lleva a proponer modelos totalizantes de lo religioso, modelos que exceden lo que podríamos entender como específico religioso (aquellos mecanismos de salvación o de relación con lo divino: liturgia, ritos, sacramentos, etc.). Por el contrario, y excediendo aquellos límites, el carácter integral de estas propuestas religiosas se concretiza en la propuesta de un conjunto de símbolos y categorías ofrecidas con el fin de insertar lo religioso en el orden temporal, determinando así la forma de relacionarse con el resto de actores de la sociedad civil y política de quienes asumen aquellas propuestas. En este sentido, el integralismo religioso contenido en los imaginarios propuestos, se traduce en una cosmovisión que permite al creyente que la recibe aunar e interpretar todos los órdenes de la vida (desde la relación íntima y subjetiva con la divinidad, hasta la relación exterior, pública, con los otros creyentes y, por supuesto, con aquellos que no lo son) desde los parámetros religiosos. En este sentido, y a diferencia del *integrismo*, que haría referencia más bien al empeño por mantener inalterados unos principios doctrinales concretos, con la referencia al integralismo se destaca al carácter totalizador de la cosmovisión religiosa, aquella que

⁷² Algunos autores, fuera del ámbito de la historiografía española, han hecho uso de este concepto para comprender determinadas corrientes católicas. Algunos ejemplos, Fortunato MALLIMACI: "Religión, modernidad y catolicismo integral en Argentina", *Perfiles latinoamericanos: revista de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 2, 1993, pp. 105-131; Juan CRUZ ESQUIVEL: *Detrás de los muros. La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menen (1983-1999)*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2004; Emile POULAT: *Intégrisme et catholicisme intégral*, París, Casterman, 1969.

pretende unificar, desde los parámetros religiosos, todos los órdenes de la vida social, no sólo lo referido a los aspectos doctrinarios y litúrgicos⁷³.

Si el carácter integral es un rasgo compartido en mayor o menor medida por todos los imaginarios católicos a analizar, también lo es la importancia otorgada al papel del laico en la vida eclesial, por una parte, y en el ámbito público y social, por otra. El puesto del laico en la vida religiosa católica quedó revalorizado tras la celebración del Concilio Vaticano II; el creyente no ordenado pasó a ocupar una posición preminente en la reflexión teológica, y su ubicación en la vida intraclesial y extraeclesial como agente político de la institución se convirtió en un asunto fundamental. Que esta revalorización del papel del laico se debiera a la disminución del número de “vocaciones” para formar parte de los distintos cuerpos de funcionarios eclesiales es algo que quedará patente en diferentes partes de esta investigación⁷⁴. Lo relevante en este punto es atender a las diferentes formas de organizar a los laicos, a las diferentes funciones que en cada imaginario quedan reservadas a los mismos.

A su vez, otro de los elementos a tener en cuenta a la hora de analizar estos imaginarios, es la relación que se establece en cada uno de ellos entre lo religioso (entre el catolicismo) y la modernidad. Es también este un rasgo que adquiere especial importancia en el periodo posconciliar, agudizándose así la dialéctica catolicismo-modernidad que viene definiendo la historia eclesial prácticamente desde los tres últimos siglos. Es precisamente en torno a las distintas formas de entender la modernidad y la relación del catolicismo con ella, como se definen en gran medida los diferentes imaginarios en su lucha por la apropiación del símbolo “Concilio”, como hemos visto en el capítulo anterior.

En lo que sigue, por tanto, y partiendo del análisis que iré proponiendo en torno a los anteriores elementos, ensayaré un breve esbozo clasificatorio de tres imaginarios, a saber: un imaginario *moderno posconciliar* (modernidad limitada); otro, que llamaré

⁷³ Juan CRUZ ESQUIVEL: *Detrás de los muros...* p. 28.

⁷⁴ “Pero nadie duda que, al menos en la Iglesia occidental, se está produciendo una «conmoción ministerial», debida sí a la crisis de vocaciones sacerdotales y religiosas, pero también a la crisis general de fe [...] Es precisamente esta promoción del laicado lo que constituye uno de los mayores signos de esperanza de la Iglesia”, escribe el teólogo Dionisio Borobio desde, como no puede ser de otra manera, una perspectiva intraeclesial. Dionisio BOROBIO: *Misión y ministerios laicales*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 9.

integralismo popular posconciliar; y un tercer imaginario, al que me referiré como *integralismo conservador posconciliar*.

2.2. Imaginario moderno posconciliar: modernidad limitada.

La modernidad, como decía, la relación del catolicismo con la misma, ha sido uno de los elementos que en mayor medida ha marcado la historia de la Iglesia en los últimos siglos. Desde su condena explícita por el Concilio Vaticano I, hasta el diálogo con la misma en el Concilio Vaticano II, es posible trazar una historia cultural de la institución eclesial ateniéndonos únicamente a esta dialéctica. Y es que, como apuntaba más arriba, de una u otra forma, la modernidad ha obligado a que lo religioso se reconfigure, y el trabajo teológico, la adecuación de las reflexiones teológicas a las coordenadas que la modernidad ha impuesto, ha sido un buen ejemplo de lo anterior.

Escribía Karl Rahner, uno de los más importantes teólogos del siglo XX, que:

La teología política nada tiene que ver con una actividad política de la Iglesia ni del clero, sino que más bien reconoce por razones teológicas al mundo secular como tal y como legítimo. Por tanto, no contradice aquel “retirarse” de la “esfera política” operado por la Iglesia en los últimos decenios y acelerado por el Concilio Vaticano II; un retirarse, por cierto, que también excluye el que la Iglesia manipule la política indirectamente, invocando un derecho natural del que le correspondiera ser depositaria⁷⁵.

Constituyen estas líneas un buen ejemplo de lo que antes señalaba: desde la teología, en este caso desde la teología política, se asumía aquella separación de esferas entre lo público y lo religioso que se había impuesto durante la modernidad. La religión, se argumentaba, debía renunciar a aquel estatuto de privilegio que tradicionalmente se había atribuido en cuanto a la ordenación de lo político y lo social. Se reconocía la

⁷⁵ Karl RAHNER: “¿Qué es la teología política?”, *Arbor*, 1970, Tomo I, p. 246.

especificidad del mundo secular, su autonomía, lo que suponía una transgresión de lo que había sido lo más específico del catolicismo desde prácticamente su aparición. Concuerd, a su vez, la propuesta de Rahner, con las lecturas más “modernizadas” del Concilio Vaticano II. Bien es cierto que tanto en los textos conciliares como en las encíclicas de su convocante, Juan XXIII, no se renunciaba a la comprensión última de lo secular a partir de lo religioso⁷⁶; aun así, la propuesta de Rahner nos habla de una tendencia que, si hasta cierto momento disfrutó de algún vigor, aunque limitado, en el seno de la Iglesia, sin embargo, domina hasta hoy el “sentido común” en cuanto a la comprensión de lo que significó el Concilio Vaticano II.

Y es que la modernidad asumida por determinado sector de la intelectualidad católica habría que entenderla, más bien, como una especie de “modernidad limitada”. Una modernidad que consiste en la asunción de una terminología moderna e ilustrada, pero ajustada por la mediación que casi esencialmente lo religioso debe realizar del resto de los ámbitos sociales. Se asume, por ejemplo, la distinción entre Estado y sociedad, y se acude a la Ilustración para encontrar allí el momento en que aquellos dos espacios quedaron definitivamente separados. De hecho, se atribuye al olvido de esa separación la causa de que durante el siglo XIX se siguieran promoviendo desde la institución católica proyectos de “cristiandad”, arrojando así al catolicismo a enfrentarse con lo más específico de la modernidad. Aquella separación operada por la Ilustración nos deja, desde las coordenadas de este imaginario, por una parte, un Estado, entendido este como el ámbito político institucional público donde se articulan los intereses de las instituciones; y, por otra parte, la sociedad, esfera pública donde se articulan los intereses de todos los ciudadanos como conjunto social. Y es en este nuevo espacio abierto por la Ilustración, en la sociedad, lugar público democrático de la liberación de los individuos, donde tiene lugar lo político, que no está sujeto ya únicamente a una estructura concreta como pudiera ser el Estado⁷⁷.

⁷⁶ “El orden vigente en la sociedad es todo él de naturaleza espiritual [...] La convivencia tiene que fundarse en el orden moral establecido por Dios [...] 38. Sin embargo, este orden espiritual, cuyos principios son universales, absolutos e inmutables, tiene su origen único en un Dios verdadero, personal y que trasciende a la naturaleza humana”, Juan XXIII: Carta Encíclica *Pacem in Terris*, Roma, Librería Editrice Vaticana, 11 de abril de 1963. Disponible en internet:

http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_sp.html

⁷⁷ Rafael BRIONES: “La teología política de J. B. Metz”, *Proyección*, 76, 1971.

Se abría así de nuevo, y sin recurrir a la “cristianización” del Estado, la posibilidad de que lo religioso adquiriera carta de naturaleza política. La Ilustración y la modernidad eran, en este caso, los referentes a través de los cuales se abría aquella posibilidad. Lo político desinstitucionalizado se convertía en escenario público de la fe, porque la teología, se argulle, no sólo se pregunta por el sentido lingüístico del discurso sobre Dios, sino también por la eficacia pública y política del mismo⁷⁸. El teólogo Johann Baptits Metz escribía lo siguiente:

Como correctivo crítico la teología política está guiada por la pretensión de desprivatizar el mundo conceptual teológico, el lenguaje de la predicación y de la espiritualidad [...]; superar la obstinada contraposición entre existencia espiritual y libertad crítico-social, que agranda cada vez más el abismo que se abre entre lo que la teología y la predicación enseñan como decisivo y aquello de lo que el cristiano vive⁷⁹.

Se pueden diferenciar, por tanto, dos momentos definitorios de la relación entre política y religión que se propone desde este imaginario: uno crítico, en el que se asumen elementos característicos de la modernidad, tales como la separación de esferas entre lo político y lo religioso, aceptando e incluso defendiendo la legitimidad de lo secular frente a las tradicionales tentativas de “cristiandad”, aquellas que se construían considerando ilegítimas las pretensiones de autonomía en relación a lo religioso de lo político; y un segundo momento, que podríamos llamar poscrítico, en el que, aun manteniendo y defendiendo la anterior consideración sobre lo secular, se apela a la necesaria función pública de la fe, rechazando el afán secular de recluir lo religioso en el ámbito de lo privado.

Este ejercicio por el cual se acudía a conceptos provenientes de lo más específico de la modernidad para después remozarlos desde una perspectiva teológica adaptándolos así a los intereses eclesiásticos, fue desde el que en un primer momento se interpretaron

⁷⁸ Jürgen MOLTMANN: “Crítica teológica de la religión política”, en Johann Baptits METZ; Jürgen MOLTMANN; W. OELMÜLLER: *Ilustración y teoría teológica. La Iglesia en la encrucijada de las libertades modernas*, Salamanca, Sígueme, 1973.

⁷⁹ Johann Baptista METZ: “Teología política”, en *SelTeol*, 38, 1971, pp. 98-99.

los textos conciliares. La declaración conciliar *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa (1965) quizás sea uno de los ejemplos más evidentes:

Este Sínodo Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares, como por parte de grupos sociales y de cualquier potestad humana⁸⁰.

La Iglesia había aceptado la modernidad, y asumía, podríamos pensar, uno de los principios más característicos de aquella, la libertad religiosa. Y la aceptaba, además, en términos individuales, atribuyendo al sujeto una autonomía suficiente como para que por sí sólo fuera capaz de acceder a la verdad: “Todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas, es decir, dotados de razón y de voluntad libre [...] se sienten impelidos por su misma naturaleza a buscar la verdad, y tienen obligación moral de ello”⁸¹. Unas líneas más abajo, sin embargo, puede leerse: “Todo esto se ve con más claridad, si se considera que la norma suprema de la vida humana es la misma ley divina, eterna, objetiva y universal, por la que Dios ordena, dirige y gobierna el mundo universo y los caminos de la comunidad humana según el designio de su sabiduría y de su amor”⁸².

El movimiento es claro: aceptación y apropiación de la terminología considerada específicamente moderna, para después reinterpretarla desde las coordenadas de lo religioso. El ser humano es libre, podríamos decir atendiendo al documento conciliar; pero su libertad está limitada y mediada por el magisterio de la Iglesia.

También desde la jerarquía católica española se asumió en determinado momento este imaginario. El 23 de enero de 1973, la Conferencia Episcopal Española publicó un documento que en buena medida definía su posición oficial sobre las relaciones entre lo religioso y lo político en aquel periodo⁸³. En ese documento podía leerse: “La Iglesia reconoce la autonomía de la comunidad política para determinar su propio sistema

⁸⁰ Declaración sobre la Libertad Religiosa *Dignitatis Humanae*, Roma, 7 de diciembre de 1965, en *Documentos del Vaticano II*, Bilbao, Mensajero, 2006, p. 464.

⁸¹ *Ibid.*, p. 465.

⁸² *Ibid.*, p. 465.

⁸³ XVII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española: *La Iglesia y la comunidad política*, 23 de enero de 1973. Archivo de la Conferencia Episcopal Española. Disponible en <http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/>.

constitucional, para la elección de sus gobernantes y para ordenar la cooperación de los ciudadanos en la prosecución del bien común”⁸⁴. Se asumían los aires aperturistas que había traído el Concilio Vaticano II haciendo referencia a la autonomía de lo político. La constitución pastoral *Gaudium et Spes* se constituía en referente doctrinal en lo referido en la autonomía de lo político respecto de lo religioso.

Ahora bien, asumir aquella autonomía no implicaba renunciar a los derechos que la institución católica se atribuía como institución social:

Nadie, pues, puede afirmar con justicia que la Iglesia concede un privilegio al Estado cuando le reconoce sus prerrogativas. Pero, del mismo modo, tampoco nadie puede en justicia decir que la Iglesia pide privilegios cuando reclama que se le reconozcan sus derechos [...] También sobre la enseñanza creemos necesario insistir aquí una vez más, no obstante haber dedicado a ella nuestra atención en otras declaraciones. Sólo queremos referirnos a dos derechos de la Iglesia en esta materia que, con frecuencia, vemos se confunden, considerándolos como un privilegio. El primero es el que asiste a la Iglesia, por estrictas razones de bien común, a impartir enseñanzas, en cualquier grado o rama del saber [...] El segundo es un derecho de la colectividad católica española a recibir formación religiosa en los centros escolares⁸⁵.

Se aprecia la diferenciación, antes teorizada desde presupuestos teológicos y ahora asumida en clave doctrinal desde la oficialidad eclesial española, entre el Estado y la sociedad civil: se respeta la independencia del primero, pero, después de trasladar todo el potencial de lo político al segundo ámbito, se exige el respeto y el derecho a la participación de la institución eclesial en este espacio social. La relectura de la modernidad se traduce, así, en la defensa de la necesidad de una separación entre la Iglesia y el Estado, demarcando claramente los roles y las áreas de injerencia de cada una de esas instituciones en la sociedad, exigiendo (fundamentando precisamente esta exigencia en principios modernos) el derecho de la Iglesia a intervenir en los ámbitos considerados por ellos mismos de su competencia.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 18 y 21.

Esta operación teórica efectuada asumiendo los principios de una modernidad mediada por una lectura teológica de la misma, tiene como consecuencia evitar la reducción al ámbito privado de lo religioso. Podríamos decir, incluso, que lo que se consigue con el ejercicio señalado es construir una concepción práctica de la verdad religiosa. Y aquí, en este hacer efectivo el carácter práctico de la fe, tiene un papel importante el laico católico.

El Concilio Vaticano II señala el momento en que más radicalmente se empezó a entender el papel de los laicos en la Iglesia. En este sentido, se recuperó el carácter sacerdotal del Pueblo de Dios. La dimensión secular, el actuar en el mundo en su aspecto temporal por vocación divina adquirieron una dimensión eclesial y evangelizadora. Todos los católicos, por el hecho de serlo, están, a partir de aquel momento, llamados a actuar en el mundo:

A los laicos pertenece por propia vocación buscar el Reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales. Viven en el siglo, es decir, en todas y cada una de las actividades y profesiones del mundo, así como en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social con las que su existencia está como entretejida. Allí están llamados por Dios a cumplir su propio cometido, guiándose por el espíritu evangélico, de modo que, igual que la levadura, contribuyan desde dentro a la santificación del mundo y de este modo descubran a Cristo a los demás...⁸⁶.

Es la interpretación de este texto conciliar la que en buena medida marcó una de las disputas entre aquellos que, enfrentando estos distintos imaginarios, pretendían apropiarse de la correcta lectura del mismo. Estaba en juego la “correcta” utilización del concepto Pueblo de Dios, concepto que ha tenido un amplio recorrido en el periodo posconciliar.

Si con el documento “Sobre la Iglesia y la comunidad política”, la Conferencia Episcopal Española hacía suya una lectura modernizada de las relaciones Iglesia-Estado, lo mismo ocurrió con el documento “Orientaciones sobre el apostolado seglar”, pero en este caso ocupándose de las relaciones que el laico, el laico católico, debía seguir en su

⁸⁶ Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, 21 de noviembre de 1964, en *Documentos Completos del Vaticano II*, Bilbao, Mensajero, 2006, p. 44.

actuar social y político⁸⁷. Tanto este documento como el comentado anteriormente, fueron discutidos y publicados tras la celebración de la Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes, y constituyen una reformulación de las consideraciones que en el seno de la Conferencia Episcopal Española los obispos españoles habían hecho unos años atrás, en junio 1966 y marzo de 1967 sobre estos mismos temas⁸⁸. El cardenal Tarancón había accedido a la presidencia de la Conferencia Episcopal en 1971, y con él un grupo del alto clero asumía como propia aquella postura con aires modernizadores que parecía venir de Roma tras la clausura del Concilio Vaticano II. En ese documento puede leerse:

Todos los cristianos seculares participan de la misión de la Iglesia. En virtud del bautismo y de la confirmación, están llamados a difundir el reino de Dios en la vida familiar, profesional, cívica, etc. A todos llama el Señor a dar testimonio de fe, con palabras y obras, en medio de la sociedad y a construir la ciudad terrena según los designios de Dios⁸⁹.

Desde el aparato institucional católico español se reproducía, así, la interpretación del Concilio Vaticano II asumida desde este imaginario, y aplicando aquella diferenciación entre Estado y sociedad de la que en las líneas anteriores nos hemos ocupado, apelaba al laico católico a hacerse visible “en medio de la sociedad”. Ahora bien, ese apostolado seglar, y al igual que ocurría con lo relativo a la libertad religiosa, debía llevarse a cabo siempre mediante la mediación eclesial:

Somos conscientes de que Cristo nos ha constituido pastores del Pueblo de Dios, no para asumir nosotros solos la misión salvífica de la Iglesia cerca del mundo, sino

⁸⁷ XVII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española: *Orientaciones pastorales sobre el apostolado Seglar*, Madrid, 27 de noviembre de 1972. Archivo de la Conferencia Episcopal Española. Disponible en internet: http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/system/win_main.jsp

⁸⁸ Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española: *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio*, Madrid, 29 de junio de 1966, y IV Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española: *Actualización del apostolado seglar en España*, Madrid, 4 de marzo de 1967. Archivo de la Conferencia Episcopal Española. Disponible en internet: http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/system/win_main.jsp

⁸⁹ XVII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española: *Orientaciones sobre el apostolado seglar...* p. 3.

para “apacentar de tal modo a los fieles y de tal manera reconocer sus servicios y carismas, que todos, a su modo, cooperen unánimemente a la obra común”⁹⁰.

La autonomía del laico a la hora de actuar en el ámbito social aparece también limitada por la mediación que “los pastores” deben ejercer en aquel actuar. La modernidad limitada asumida por este grupo atraviesa tanto la propia concepción de las relaciones Iglesia-Estado, como la relación de lo religioso con lo político, y, en último término, la relación del laico católico con la sociedad. Desde unas premisas teóricas que asumen en parte una terminología específicamente moderna, desde este imaginario se hegemonizó (como iremos viendo a lo largo de los capítulos siguientes), remozando aquella terminología desde presupuestos teológicos, el aparato institucional católico, también en España. Pero no fue el único. Durante el periodo posconciliar, y hasta prácticamente nuestros días, otros grupos eclesiales han asumido diferentes imaginarios católicos con los que han pretendido disputar al anterior aquella hegemonía.

2.3. Integralismo popular posconciliar.

Entre julio de 1966 y julio de 1968 tuvieron lugar dos acontecimientos culturales, el segundo continuidad del primero, que en buena medida marcan una ruptura en el tradicional modo de entender la relación entre lo religioso y lo político en el mundo católico. La celebración de la Conferencia Mundial de Iglesia y Sociedad, en 1966, prolongada en 1968 en Upsala por la Asamblea Plenaria del Consejo Ecuménico de las Iglesias, señalan el abandono del concepto ecuménico de “ética social” concepto que había vertebrado las reflexiones de la elite cultural católica desde la II Guerra Mundial⁹¹. Con la renovación de la reflexión católica en torno al anterior concepto se transgredía la tradicional resistencia de las iglesias al fenómeno revolucionario, siendo este incorporado

⁹⁰ *Ibid.*, p. 495.

⁹¹ *Eglise et société. Une enquête théologique et oecuménique: Etude pour la préparation de la Conférence mondiale de 1966, sur l'Eglise et la Société*, Genova, Labor et Fides, 1966; *Upsala 1968. Informes, declaraciones y alocuciones*, Salamanca, Consejo Ecuménico de las Iglesias, 1968.

a la reflexión teológica, lo que puso los cimientos para la construcción de una teología específica revolucionaria⁹².

La aparición en la escena sociopolítica del Tercer Mundo, los disturbios raciales en EEUU, la situación social en Latinoamérica y la extensión por gran parte del subcontinente de una oleada revolucionaria alentada por la revolución cubana, la guerra de Vietnam, la revolución cultural China... conforman, grosso modo, el contexto cultural y político en el que se fraguó la anterior transición. El Documento de Medellín, documento surgido de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) en 1968, es un buen ejemplo de las repercusiones que en el ámbito católico, sobre todo latinoamericano, tuvieron aquellos acontecimientos⁹³. La teología de la liberación asumió con posterioridad gran parte de los avances expuestos en aquella Conferencia. Es aquel también el contexto que en buena medida determinó el desarrollo del diálogo cristiano-marxista⁹⁴, y el de la publicación de la encíclica de Pablo VI *Populorum Progressio*⁹⁵.

En la configuración de este imaginario es fundamental el diálogo transatlántico que se da entre autores imbuidos de una filosofía europea, de corte marxista e ilustrada (Marx, Marcuse, Bloch...), y su aplicación a un contexto como el latinoamericano, contexto que definirá en buena medida la teología de la liberación. Así se expresa Hugo Assman, uno de los más destacados representantes de la teología de la liberación, haciendo hincapié, sin embargo, en el carácter autóctono de la teología de la liberación:

En Europa se afirmó muchas veces que América Latina había sido el lugar de origen o la exportadora de la teología de la revolución. Esto nos parece exagerado. Hoy nadie puede dudar, a la luz de la abundancia bibliográfica y del posible carácter catárquico o de coartada teórica intelectual, que el tema asumió, que los

⁹² José COMBLIN: *Teología de la Revolución*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1973; Trutz RENDTORFF y Eduard TÖDT: *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968.

⁹³ *Documentos finales de Medellín*, Medellín, CELAM, 1968. Disponible en internet: <http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/medellin/>

⁹⁴ Roger GARAUDY, *Del anatema al diálogo: con las ponencias de Karl Rahner y J. B. Metz*, Barcelona, Ariel, 1968.

⁹⁵ Pablo VI: Carta encíclica *Populorum Progressio*, Roma, Librería Editrice Vaticana, 1967. Disponible en internet: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html

refinamientos conceptuales, que vienen siendo titulados ‘teología de la revolución’, son un fenómeno mucho más característico del mundo rico que de América Latina⁹⁶.

Esa voluntad de autoctonía, esa consideración de la teología de la liberación como el producto específico del cristianismo latinoamericano, marcando, incluso, una distancia casi despectiva con los “refinamientos conceptuales” europeos, esconde, sin embargo, un núcleo teórico que tuvo como consecuencia una propuesta práctica de la fe similar en esas dos corrientes, la teología de la liberación y la teología de la revolución. El papel atribuido al creyente en estas dos propuestas es muy similar, adecuando, claro está, ese papel al contexto sociocultural en el que se desarrolla.

Ricardo Shaull, quizás el teólogo más representativo de la teología de la revolución, fuertemente influenciado por la Escuela de Frankfurt, así como por Lucaks o Bloch, asumía que la revolución moderna era inevitable, y, aparejada a esta situaba la “desacralización” de las tradicionales formas institucionalizadas de comprender la fe⁹⁷. El proceso secularizador moderno era asumido, así, por la reflexión teológica, yendo, incluso, un paso más allá: no es que la secularización que la modernidad había propiciado hubiera apartado a Dios de lo público, haciendo su referencia innecesaria para fundamentar la política; al contrario, el mismo proceso de secularización era prueba de la “soberanía absoluta de Dios”. Al modo de la tradicional reflexión nominalista sobre la “potencia absoluta Dei”, Shaull relativizaba todas las instituciones humanas, entre ellas la eclesial, insertando así lo religioso, y explicándolo a partir de él, el proceso secularizador. En este sentido, y partiendo de una concepción bíblica de la creación en la que Dios aparece como creador y soberano del conjunto de todo lo real, tanto natural como social, para Shaull el cristianismo aporta como ninguna otra tradición la fuerza de la trascendencia para una nueva revolución⁹⁸.

Es un rasgo común, tanto de la teología de la revolución como de la teología de la liberación, la apropiación de elementos provenientes de la tradición marxista, otorgándoles, eso sí, un explícito componente salvífico y escatológico de corte católico.

⁹⁶ Hugo ASSMANN: *Opresión – liberación. Desafía a los cristianos*, Montevideo, Tierra Nueva, 1971, p. 107. Cit. en Adolfo GONZÁLEZ MONTES: *Teología política contemporánea...* p. 127.

⁹⁷ Ricardo SHAULL: *El cristianismo y la revolución social*, México, La Aurora, 1955; Ángel Daniel SANTIAGO-VENDRELL: *Contextual Theology an Revolutionary Transformation in Latin America. The Missiology of M. Richard Shaull*, Eugene, Pickwick, 2010.

⁹⁸ José COMBLIN: *Teología de la revolución...* pp. 284 y ss.

De las reflexiones en torno a estas corrientes teológicas se deriva una concepción política del cristianismo entendido como catalizador de lo verdaderamente humano, portador de un proyecto global de cambio estructural que, siendo específico del ámbito latinoamericano en lo que a la teología de la liberación se refiere, se pretendía exportable al resto de la cristiandad. Estos modelos teológicos se traducían, así, en propuestas políticas estructurales, integrales, porque es la integridad completa del hombre y de lo social lo que se pone en juego, siempre con el componente salvífico típico de las propuestas religiosas en el horizonte.

Gustavo Gutiérrez, un buen representante de la teología de la liberación, habló de “hermenéutica política del evangelio”, pretendiendo así enunciar una nueva forma de teología: “la teología en perspectiva latinoamericana que se desea y se necesita”, una “reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la palabra”. La acción política se convertía, así, en un asunto de carácter teológico:

La teología es reflexión, actitud crítica. Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene después, es un acto segundo. Pude decirse de la teología lo que afirmaba Hegel de la filosofía: solo se levanta al crepúsculo. La acción pastoral de la Iglesia no se deduce como una conclusión de premisas teológica. La teología no engendra la pastoral, es más bien reflexión sobre ella; debe saber encontrar en ella la presencia del Espíritu, inspirando el actuar de la comunidad cristiana. La vida, la predicación y compromiso histórico de la Iglesia será, para la inteligencia de la fe, un privilegiado lugar teológico⁹⁹.

El texto anterior es ejemplar de cómo, desde este imaginario, se ofrecía, con forma religiosa, toda una propuesta política a aquel que estuviera en disposición de asumirla. De la misma forma que la reflexión teológica de Shaul, desde la teología de la revolución, se traducía ahora la reflexión teológica de la liberación en una justificación de todo el actuar político cristiano. También la cristología propuesta por Gustavo Gutiérrez conduce al mismo lugar: al accionar político necesario del católico al que se dirige su propuesta:

⁹⁹ Gustavo GUTIERREZ: *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1975, p. 32.

Cristo no “espiritualiza” las promesas escatológicas, les da sentido y cumplimiento histórico (cf. Lc 4, 21), pero abre, igualmente, nuevas perspectivas, catapultando la historia hacia adelante, hacia la reconciliación total. El sentido escondido no es el “espiritual” que desvaloriza y hasta elimina lo temporal y terrestre como un estorbo, sino el de una plenitud que asume y transforma lo histórico. Mas es sólo en el acontecimiento histórico, temporal y terrestre donde podemos abrirnos al futuro de la plena realización¹⁰⁰.

Cristo como animador de la lucha y la “humanidad nueva”¹⁰¹. La presencia real de Cristo a través de su Espíritu vivifica la historia, la anima, la conduce a su cumplimiento y se manifiesta en la vida de los que le confiesan a Él como único Señor...

Jon Sobrino es otro de los teólogos que también contribuyó a configurar esta “cristología de la liberación”. El contexto latinoamericano era entendido por este autor como un espacio privilegiado en el que presentar la obra de Cristo. En este sentido, podríamos decir que el contexto sociopolítico latinoamericano proporcionó algo así como una normatividad hermenéutica que permitió presentar la persona y la obra de Cristo no ya como la obra de un Cristo sufriente, sino, al contrario, como la obra de un Cristo liberador capaz de superar las imágenes alienantes del Cristo tradicional. En palabras del propio Sobrino, el retorno de aquel Cristo liberador constituía “el mayor hecho cristológico en América latina, un verdadero signo de los tiempos”¹⁰². También en España, José María González Ruiz, cuyo pensamiento influyó en los teólogos de la liberación latinoamericanos, construyó una teología bíblica de la liberación de la opresión a partir de una reconsideración del Éxodo¹⁰³.

En definitiva, lo que latía en el fondo de las reflexiones que conforman este imaginario popular posconciliar, es una concepción de la fe como praxis: se declaraba el fin de toda lógica que no fuera una lógica que culminara en la acción. Pretendía romperse de esta forma el “hechizo verbal” de la palabra que cuya función terminaba en su simple exposición. Se denunciaba la “gratificación sustitutiva” de decir la verdad, si esta no se

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 243-244.

¹⁰¹ Leonardo BOFF: *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid, Cristiandad, 1981, pp. 449-457

¹⁰² Jon SOBRINO: *Jesucristo liberador*, Madrid, Trotta, 1991, p. 26

¹⁰³ José María GONZALEZ RUIZ: *Dios está en la base*, Barcelona, Estela, 1970.

apoyaba en el “hacer la verdad”¹⁰⁴. La teología, podríamos decir acudiendo a la famosa tesis once de Marx sobre Feuerbach, se había ocupado de “decir” el mundo; de lo que se trataba ahora, sin embargo, era de transformarlo. Y es que la influencia de la ontología marxista es clara. Se adoptaban los presupuestos del materialismo histórico, eso sí, adornados con los componentes teológicos y cristológicos. El uso del aparato teórico materialista no derivaba en posiciones cercanas a un ateísmo de corte marxista; ocurría justo lo contrario, proponiendo explícitamente la exclusión de aquel ateísmo orientando la acción a “la luz de la palabra de Dios”.

Esta concepción integral de lo religioso, este apelar a la acción política esencial en el imaginario eclesial popular, deriva en una concepción eclesiológica (una concepción sobre la organización institucional católica) en la que el creyente tiene un lugar preeminente. En realidad, y como el Concilio Vaticano II puso en circulación, el laico tendrá en casi todas las propuestas teológicas posconciliares un papel determinante. Y es que el Pueblo de Dios al que estaba dedicado el capítulo segundo de la Constitución Conciliar *Lumen Gentium*, se convirtió desde aquel momento en uno de los elementos en disputa entre las distintas corrientes eclesiales¹⁰⁵. En este sentido, no significa lo mismo el Pueblo de Dios entendido desde las coordenadas de un imaginario integralista popular, que haciéndolo desde las coordenadas del imaginario integral conservador posconciliar, como veremos más adelante.

¿De qué forma se entiende, volviendo a nuestro tema, la institución eclesial desde este imaginario integralista popular? Es a los pobres a quienes se apela como criterio último de la eclesialidad. La vinculación entre la comunidad, entre la voluntad de la comunidad y el ejercicio del ministerio eclesiástico y la práctica sacramental es fundamental en este imaginario¹⁰⁶. El planteamiento de fondo en este imaginario, del que la propuesta de Leonardo Boff es un quizás el mejor exponente, ve en las comunidades de base y en la iglesia popular el verdadero sujeto de la organización eclesiástica, institucional, de la fe, normada y juzgada por la “opción preferencial por los pobres”, cláusula esta que se convertía así en la nota fundamental de este imaginario, en el criterio

¹⁰⁴ Hugo ASSMANN: *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*, Salamanca, Sígueme, 1976.

¹⁰⁵ Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, 21 de noviembre de 1964, en *Documentos completos del Vaticano...* pp. 17-26.

¹⁰⁶ Leonardo BOFF: *Eclesiogénesis. las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Santander, 1986; ÍD.: *Y la Iglesia se hizo pueblo. Eclesiogénesis: la Iglesia que nace de la fe del pueblo*, Santander, 1986; ÍD.: *Iglesia, carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Santander, 1985.

de la “verdadera Iglesia” y en referente de su significación religiosa y ritual. De la “jerarcología”, que diría Congar, se opta desde las coordenadas de este populismo de corte religioso, por su concentración en la realidad sociológica de la Iglesia como sujeto de la acción para la emancipación comunitaria en pos de la salvación:

¿Quién es sacramento de la salvación? “La Iglesia”. Pero ¿qué hay detrás de este término? [...] En el marco en que aquí la planteamos, la respuesta puede orientarse en dos sentidos principales: 1) el sacramento de la salvación es la institución. [...] 2) el sacramento de la salvación es el mismo pueblo de Dios, la *congregatio fidelium*, la comunidad cristiana. [...] El sacramento de la salvación, en que se prolonga la bondad de Dios en Jesucristo para con el mundo, incluye evidentemente ambas cosas (o las tres): los *realia* surgidos de la encarnación y el pueblo de Dios, fieles y pastores¹⁰⁷.

La Iglesia, podríamos decir, la hace la comunidad de fieles en la que el laico es una parte importante, y no únicamente la jerarquía; y en esa comunidad, ese Pueblo de Dios, los pobres constituyen un núcleo referencial. Este carácter comunitario de la fe, la cual es entendida, a su vez, como una práctica, convierte a la comunidad en un lugar teológico desde el cual se hace presente lo religioso en el mundo. Y la conducta de los cristianos que asumen ese carácter comunitario de la práctica de la fe se entiende, a su vez, como testimonio de la presencia de Cristo en lo real. En definitiva, el imaginario popular posconciliar construye un proyecto integral del actuar político y social del cristiano en el mundo, un proyecto atravesado siempre del carácter salvífico y escatológico que añaden las referencias a lo religioso.

De cualquiera de las maneras, desde este imaginario se trasgrede aquella moderna separación entre la esfera de lo religioso y lo político. No cabe desde las coordenadas de este integralismo popular posconciliar la comprensión de lo comunitario sin el componente salvífico y sin la referencia cristológica como fundamento último de su comprensión del mundo. Sin embargo, esta identificación de lo religioso y lo político no deriva en un modelo político al estilo de los ofrecidos por las antiguas propuestas de cristiandad; en

¹⁰⁷ Yves GONGAR: *Un pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de la salvación. Salvación y liberación*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976, p. 89.

este caso, la identificación de lo religioso con lo político se hace a través de la mediación del pueblo oprimido. La catolización, en este caso, se da, pero se propone un proceso de catolización “desde abajo”, a diferencia de lo que ocurre con el resto de imaginarios religiosos asumidos por los distintos grupos eclesiales. Es esta la nota diferencial en este imaginario popular posconciliar: impregnar con los valores cristianos a los sectores populares para que desde ahí fluyan hacia arriba. La Iglesia, en este sentido, es comprendida como la encarnación del Pueblo de Dios con preeminencia en el laico, siendo responsabilidad de este subvertir un sistema económico considerado inhumano.

Los imaginarios expuestos no agotan el horizonte cultural y político del que dispone el mundo católico en los años de los que nos ocupamos. En conflicto con los anteriores, en la Iglesia española existían elementos que podríamos caracterizar con las notas clásicas del nacionalcatolicismo. La Hermandad Sacerdotal Española, obispos como Guerra Campos... Pero, aun siendo interesante la referencia a grupos e imaginarios políticos que durante aquellos años fueron disminuyendo sus cuadros en el seno de la Iglesia, como pudieran ser las propuestas de regusto nacionalcatólico, lo es mucho más el cambio que introdujo en la deriva del catolicismo posconciliar la llegada al papado de Juan Pablo II. Los años que siguen a la llegada de Karol Wojtyła a la cima de la jerarquía eclesiástica, fueron años en los que se evidenció una lucha eclesial frente al imaginario integral popular posconciliar, por una parte, y del abandono del imaginario que había sido capaz de hegemonizar la institución católica durante la mayor parte de la década de los años setenta, por otro. La renuncia a un imaginario limitadamente moderno fue sustituida por la asunción de un imaginario en el que la modernidad se entendía como su opuesto. Así, y frente a los imaginarios estudiados hasta aquí, la Iglesia de Wojtyła construyó un programa político fundado en un imaginario que vertebró y dio sentido a la apuesta por la “reconquista” del espacio público y político que determinó la vida de la Iglesia a partir de 1978, año del ascenso al papado de Juan Pablo II.

Capítulo III. Integralismo conservador posconciliar.

La llegada al papado de Juan Pablo II en octubre 1978 supuso un importante cambio en la forma de entender el catolicismo y en la manera de entender la proyección social y política que este debía tener. De hecho, podemos considerar aquel 1978 un año clave para analizar la dinámica eclesial posconciliar. Porque, si el Concilio Vaticano II supuso un antes y un después en la historia de la Iglesia católica, también 1978 puede ser entendido como un momento importante, como un nuevo hito a marcar en el mapa cronológico de la historia eclesial católica de los últimos 50 años. La elección de Karol Wojtyła y el proyecto que impulsó desde su papado, supuso un cambio fundamental en aquella transición eclesial a las condiciones que la modernidad había impuesto y que el Concilio había pretendido oficializar. Ese cambio en la cúspide de la jerarquía católica vaticana se dejó notar, como no podía ser de otra forma, en la Iglesia católica española. En diciembre de aquel año se aprobó en España la Constitución que inauguraba un nuevo régimen político en el país. La evolución de la jerarquía católica iría a la par de la consolidación democrática española.

Con la llegada al papado de Juan Pablo II, por tanto, la forma de entender las relaciones del catolicismo con el resto de la sociedad, cambiaron sustancialmente. El cambio en las estructuras eclesiales, la hegemonización de las mismas por parte del grupo eclesial que representaba Wojtyła, estuvo precedido por la construcción de un imaginario que se oponía en aspectos fundamentales a los imaginarios presentados en el capítulo precedente. De esta forma, si la historia de la Iglesia en España puede ser comprendida, hasta 1978, a través de la lucha por la apropiación de los diferentes aparatos institucionales católicos entre aquellos que asumían un imaginario limitadamente moderno y otros que lo hacían a partir de la identificación con un imaginario de corte popular, a partir de esa fecha, e impulsado desde la Santa Sede, a esa lucha se les unió este tercer grupo. Un grupo eclesial que, a lo largo de los primeros años ochenta, consiguió poner las bases para, finalmente, y con la llegada de Ángel Suquía a la presidencia de la Conferencia Episcopal, acaparar el control de la institución católica en España¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Para un análisis detallado del proceso de acaparamiento del control de los aparatos institucionales católicos por parte de este grupo eclesial, tanto en la Santa Sede como en España, véanse los capítulos séptimo y octavo, respectivamente, de esta investigación.

Las relaciones del catolicismo con el mundo dieron un vuelco desde aquel momento: del “repliegue” católico que supuso el primer posconcilio en relación a las antiguas propuestas de cristiandad, a partir de 1978, la Iglesia católica se puso a la “ofensiva”. La institución católica se lanzó a la reconquista de un espacio ideológico y político que desde su perspectiva entendían como esencial a lo religioso y, concretamente, al catolicismo. La religión debía retomar el empeño por ordenar también lo político, rechazando aquella incultración en el ámbito de lo privado a la que la modernidad parecía haberla condenado. La vida eclesial española a partir de 1978 es ejemplo de lo anterior; el catolicismo en España muestra a la perfección esa voluntad de hacer de la Iglesia un agente político de primer orden, un proceso que se fue haciendo más evidente con el paso de los años, conforme este grupo eclesial fue acaparando el control del aparato institucional católico.

Las páginas que siguen se ocupan del estudio del imaginario cultural desde el que este grupo eclesial nutrió su posición política. De la misma forma que los anteriores, el grupo al que me referiré como “integralista conservador posconciliar”, configuró su imaginario religioso y político en relación al Concilio, a la modernidad, y a los cambios sociales y políticos del momento, para lanzarse, después, a por el control del aparato institucional católico. La disputa con el resto de los grupos eclesiales se hizo también por medio de la asunción de algunas de las características que definían a los anteriores grupos: apropiación de un lenguaje pretendidamente moderno, aunque en este caso, más que para “redefinirlo”, para combatirlo; la utilización del laicado como agente cristianizador de la sociedad...

Para lograr lo anterior, este grupo fundamentó su acción a partir de un imaginario que excedía, al igual que ocurría con los imaginarios estudiados anteriormente, el campo de lo específicamente religioso, y que tenía aspiraciones universalistas. Estudiaré este grupo a partir de cuatro elementos: primero, intentaré mostrar cuál es el contexto en el que el imaginario político que lo nutre empezó a tomar forma, a través del estudio de la *teología de la cultura*; en segundo lugar, presentaré lo que podría ser entendido como su programa político, lo que desde sectores eclesiales es conocido como la *Nueva Evangelización*; tercero, presentaré a este grupo eclesial a través de una categoría esencial en la eclesiología que asumen como propia, la *caridad política*, virtud teologal ofrecida a aquellos que, tras el Concilio Vaticano II, se han convertido en el agente político católico más vigoroso, el laicado; y, cuarto, haré referencia a la *apropiación del símbolo*

del Concilio llevada a cabo por este grupo, así como a su esencial *antimodernismo*, una característica que forma parte nuclear del imaginario que este grupo representa.

3.1. Un imaginario político integral. Teología de la cultura y Nueva Evangelización.

3.1.1. Frente a la teología de la liberación: la teología de la cultura.

Como señalaba, la Iglesia católica ha llevado a cabo en las últimas décadas una renovación ideológica de amplio calado. Uno de los espacios donde de manera privilegiada se puede observar este esfuerzo renovador es el latinoamericano. Aquellos conflictos intraeclesiales que el Concilio Vaticano II puso en evidencia y a los que se intentó poner cauce, conflictos en los que se enfrentaban diferentes formas de entender el catolicismo y diferentes formas de entender cuál debía ser el compromiso que el católico debía asumir social y políticamente, tuvieron en el espacio latinoamericano una representación privilegiada. Porque fue en Latinoamérica donde la teología de la liberación tuvo una mayor incidencia, y porque fue también en allí donde surgió uno de los movimientos teológicos que le hizo frente en términos intraeclesiales: la teología de la cultura¹⁰⁹. De esta forma, podemos establecer gráficamente entre estas dos corrientes teológicas, la teología de la liberación y la teología de la cultura, los márgenes entre los se encauzaron las disputas intraeclesiales que definieron teóricamente la posición política y social de la Iglesia católica latinoamericana en las décadas de las décadas de los sesenta, setenta y ochenta del siglo XX.

La teología de la cultura se configuró en oposición a la teología de la liberación. Y lo hizo de una manera intensa en los años que mediaron entre la segunda y la tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), esto es, entre 1968 y 1979, respectivamente. El resultado: la propuesta de una concepción integral de cultura católica, ofrecida como respuesta y como contradiscurso no sólo frente a la teología de la

¹⁰⁹ Un análisis del desarrollo de esta corriente teológica y su influencia en el catolicismo argentino, en José María GUIO: *La Iglesia católica en la política argentina*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.

liberación, sino frente al laicismo y la secularización que la modernidad había propiciado. Así se puede leer en el documento final de la Conferencia de Puebla de 1979:

434. La Iglesia asume el proceso de secularización en el sentido de una legítima autonomía de lo secular como justo y deseable, según entienden la *Gaudium et Spes* y la *Evangelii Nuntiandi*. Sin embargo, el paso a la civilización urbano-industrial, considerado no en abstracto sino en su real proceso histórico occidental, viene inspirado por la ideología que llamamos “secularismo”.

435. En su esencia, el secularismo separa y opone al hombre con respecto a Dios; concibe la construcción de la historia como responsabilidad exclusiva del hombre, considerado en mera inmanencia [...].

436. La Iglesia, pues, en su tarea de evangelizar y suscitar la fe en Dios, Padre Providente y en Jesucristo, activamente presente en la historia humana, experimenta un enfrentamiento radical con este movimiento secularista. Ve en él una amenaza a la fe y a la misma cultura de nuestros pueblos latinoamericanos¹¹⁰.

Frente a esa “amenaza” que representaba la “ideología del secularismo”, se desarrolló una reflexión teológica sobre la cultura en la que no cabían aquellas escisiones a las que la modernidad, según esta perspectiva, había conducido y que habían enajenado al hombre de su radical dependencia de Dios. ¿Qué noción de cultura propuso este grupo? Ya en el Concilio Vaticano II se había hecho alusión al tema de la cultura moderna y la autonomía de las esferas temporal y religiosa, concretamente, en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*¹¹¹; también apareció la temática en el Sínodo de los Obispos de 1975 y en la encíclica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI¹¹². Pero la cultura aparecía en aquellos

¹¹⁰ VV.AA.: *Las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá, CELAM, 2014, p. 344-345.

¹¹¹ “Si por autonomía de lo terreno entendemos que las cosas y las sociedades tienen sus propias leyes y su propio valor, y que el hombre debe ir las conociendo, empleando y sistematizando paulatinamente, es absolutamente legítima esa exigencia de autonomía [...] Pero si «autonomía de lo temporal» quiere decir que la realidad creada no depende de Dios y que el hombre puede disponer de todo sin relacionarlo con el Creador, no hay ni uno solo de los que admiten la existencia de Dios que no vea la falsedad envuelta en tales palabras”. Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, en *Documentos completos del Vaticano II...* pp. 164 y 165.

¹¹² Pablo VI: Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, Roma, Librería Editrice Vaticana, 1975. Disponible en internet: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html

documentos referida a sus diversas expresiones, no como un concepto que englobase en sí mismo todas las dimensiones de lo humano y de lo social¹¹³.

Fue a partir de la reunión del CELAM en Puebla cuando se empezó a concebir la cultura desde una perspectiva totalizante, omniabarcadora. Alberto Methol Ferré, historiador uruguayo y uno de los intelectuales que más contribuyeron a la difusión de aquella noción de cultura, lo decía de la siguiente manera: “Un rasgo del *acontecimiento Puebla* será su exigencia de la unidad de lo social y cultural. Más aun, Puebla en su léxico de la cultura incluye lo social, no lo pone como separado. Las estructuras sociales son estructuras culturales. Las formas sociales son formas culturales”¹¹⁴.

En el mismo sentido, el teólogo Lucio Gera, quien había sido uno de los propulsores de la teología del pueblo, corriente teológica cercana a la teología de la liberación, quizás desde una perspectiva más espiritualista, y uno de los fundadores del Movimiento de Sacerdotes por el Tercer Mundo, escribía lo siguiente:

¿Qué significa cultura? Es un proyecto sobre el hombre como totalidad, sobre la vida del hombre entero, no solamente en una de sus dimensiones, no en una reducción economicista, tampoco meramente política, sino en la totalidad de la dimensión. A eso se le va a llamar cultura como conjunto orgánico de las dimensiones en que vive una sociedad, de los niveles particulares en que vive una sociedad¹¹⁵.

La amplitud de esta noción de cultura es tal que, a pesar de que pudiera caer en cierta vaguedad e imprecisión, la situaba en la médula de lo que podría ser interpretado como un nuevo proyecto de cristiandad. Antonio Quarracino, obispo argentino al que Juan Pablo II nombró cardenal en 1991, escribía lo siguiente:

¹¹³ En *Gaudium et Spes* puede leerse: “Con la palabra «cultura» se indica, en general, todo aquello con lo que el hombre afina o desarrolla las diversas facultades de su espíritu y de su cuerpo, pretende someter a su dominio, con el conocimiento y el trabajo, incluso el orbe de la tierra”. “Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*”... p. 186.

¹¹⁴ Alberto METHOL FERRÉ: “El resurgimiento católico latinoamericano”, en Consejo Episcopal Latinoamericano (ed.): *Religión y cultura: perspectivas de la evangelización de la cultura desde Puebla*, Bogotá, CELAM, 1981, p. 85.

¹¹⁵ Lucio GERA: “Conciencia histórica nacional”, *Nexo*, 4 (1985), p. 24. Cit. en José María GUIO: *La Iglesia católica en la política argentina...* p. 209.

¿Acaso no advertimos que estamos viviendo un tiempo de agotamiento de las vigencias culturales dominantes, secularistas y materialistas, que han orientado a la “modernidad”? Se derrumban los mitos y utopías. Cala la credibilidad de sus ideologías. La proclamada “muerte de Dios” desemboca en “muerte del hombre” a través de las inclinaciones “inhumanas” del humanismo inmanentista... Por eso la evangelización de la cultura apunta hacia una “nueva evangelización”. El alba del tercer milenio, el medio milenio de América Latina, exigen repensar perspectivas vastas y radicales de refundación civilizadora¹¹⁶.

Así, al modo de una nueva tarea evangelizadora, y cuando en el horizonte se presentaba la conmemoración de los cuatrocientos años de la primera, la Iglesia católica se impuso el objetivo de “civilizar”, de “cristianizar” la sociedad por medio de la cristianización de la cultura. Una cristianización que, partiendo de aquella noción integral de cultura, pretendía recuperar lo público sin recurrir al Estado. En este sentido, es cierto que se dejaron atrás las viejas formas integristas y clericalistas a las que la Iglesia había acudido tradicionalmente para hacer valer su peso en lo social y lo político. Sin embargo, y a partir de aquel momento, desde este nuevo paradigma, no se renunciaba a organizar lo público, lo social y lo político desde la fe. Porque era la fe católica la que, en el fondo, vertebraba y daba sentido a aquella noción integral de cultura, esencialista y totalizante, en cuyo centro organizador, así, no dejaba de estar lo religioso. La Iglesia se situaba de esta manera en el vértice de lo social. De esta forma, la fe, el catolicismo, pasó a considerarse, de nuevo, fundamento último de todo lo social, y, también, por supuesto, de lo político. La religión, la fe, al modo de las antiguas propuestas de cristiandad, no solo retornaba al centro de la historia, sino que además la regía.

¹¹⁶ Antonio QUARRACINO: “Para una pastoral de la cultura”, en Consejo Episcopal Latinoamericano: *Evangelización y cultura*, Bogotá, CELAM, 1985, pp. 83-84.

3.1.2. La Iglesia en estado de misión: la Nueva Evangelización.

La anterior noción de *cultura* fue asumida por el papado de Juan Pablo II, promoviéndola más allá del espacio latinoamericano, situándola de esta forma en el núcleo de lo que se dio en llamar Nueva Evangelización. Fue a finales de los años setenta, con las exhortaciones apostólicas *Evangelii Nuntiandi*, de Pablo VI, y *Catechesis Tradentae*, de Juan Pablo II, cuando este movimiento empezó a tomar forma¹¹⁷. Desde el primer momento, Juan Pablo II entendió que el papel que el catolicismo debía tener en el plano político, social y cultural era fundamental. En este sentido, se podría decir que, si con el Concilio Vaticano II se pretendió modernizar el catolicismo, el papado de Juan Pablo II estuvo determinado por una intención opuesta: cristianizar la modernidad. En un contexto en el que se vislumbraba lo que se entendía como el fin y supuesto fracaso de las grandes ideologías, se pretendió hacer del cristianismo la base cultural y moral del orden social y político europeo. Y es en este punto en el que el imaginario político de este grupo eclesial, con pretendida forma religiosa, adquirió las características prácticas de un integralismo. Porque esta nueva propuesta evangelizadora, que podemos entender al modo de un programa de recristianización, consolidaba la ruptura de una autonomía entre lo religioso y lo político que, aunque declarada en el Concilio Vaticano II e incluso en momentos posteriores, no por ello fue menos violada. Así, la Iglesia católica, asumiendo este proyecto evangelizador, se hacía portadora de una racionalidad totalizante y esencialista que la inclinaba a proponer uniformidades discursivas no negociables.

El discurso de esta Nueva Evangelización funcionó en un primer momento como contradiscurso, situándose frente a las tendencias secularizantes y laicizantes en las que la modernidad, según la perspectiva estudiada, había derivado. Éstas se convirtieron en su opuesto fundamental. Para enfrentarlas, Juan Pablo II puso a la Iglesia en “estado de misión”. El empeño que desde el comienzo la Curia dirigida por el papa polaco puso en introducir el cristianismo en el fundamento de la cultura y política europea nos da cuenta de esta intención. Un buen ejemplo de cómo aquella tarea se convirtió en fundamental

¹¹⁷ Pablo VI: Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, Roma, Librería Editrice Vaticana, 1975. Disponible en internet: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html

Juan Pablo II: Exhortación apostólica *Catechesis Tradentae*, Roma, Librería Editrice Vaticana, 1979. Disponible en internet: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html

durante el papado de Wojtyla, es el discurso pronunciado en su viaje a Santiago de Compostela, en 1982:

Yo, Juan Pablo, hijo de la nación polaca que fue siempre considerada europea por sus orígenes, por sus tradiciones, su cultura y sus relaciones vitales; eslavo entre latinos, y latino entre eslavos; yo, sucesor de Pedro en la sede de Roma, sede que Cristo quiso poner en Europa, que ama por sus esfuerzos que ha hecho por difundir el cristianismo por el mundo. Yo, obispo de Roma, te lanzo a ti, vieja Europa, un grito lleno de amor: Regresa a ti misma, sé tú misma¹¹⁸.

En los años posteriores no dejó de insistir en esta necesidad que tenía Europa de encontrar en el cristianismo su fundamento cultural y moral último. Era una manera no sólo de fundamentar una unión, sino de dotarla de una base moral, según ellos necesaria, que fundamentara y alejara la política de los males del “relativismo materialista”. Así lo expresó en 2002 el secretariado de la COMECE (Comisión de Episcopados de la Comunidad Europea):

A fin de facilitar la identificación de los ciudadanos con los valores de la Unión Europea, y para mostrar que el poder público no es absoluto, el secretariado de la COMECE sugiere que el futuro Tratado Constitucional de la Unión Europea debería reconocer la apertura y la última alteridad ligadas al nombre de Dios. La inclusión de una referencia a la Trascendencia constituye al mismo tiempo una garantía para la libertad de la persona humana¹¹⁹.

¹¹⁸ *Discurso de Juan Pablo II en el Acto Europeo en Santiago de Compostela*, 9 de noviembre de 1982. Roma, Librería Editrice Vaticana, 1982. Disponible en internet: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1982/november/documents/hf_jp-ii_spe_19821109_atto-europeistico.html

¹¹⁹ Comisión de Episcopados de la Comunidad Europea: “El futuro de Europa: compromiso político, valores y religión”, *Revista de Fomento Social*, 227 (2002), p. 541.

Y, hasta cierto punto, tuvieron éxito: cuando en el futuro se planteó una Constitución para Europa un número importante de políticos fueron partidarios de introducir el cristianismo en la misma¹²⁰.

Este empuje evangelizador no se circunscribió únicamente al espacio general de una Europa que se estaba construyendo institucionalmente. También en España, en un ámbito más local, la tarea evangelizadora tuvo sus efectos. Y estos se vieron con una mayor nitidez en el momento en que el PSOE, que accedió al gobierno en 1982, intentó llevar a cabo algunas políticas que, entendía la jerarquía eclesial, entraban de lleno en aquellos ámbitos que consideraban de su competencia. Fue el caso de la propuesta de Ley de Educación, o de la aprobación de la Ley del Aborto, que hizo que la Iglesia, retomando una forma de ejercer presión política que dura hasta nuestros días, intentara contrarrestarlas movilizándolo a sus creyentes en la calle por medio de manifestaciones.

El nuevo proceso evangelizador, esta “recristianización” (aunque quizás sea más correcto hablar de “recatolización”) se llevó a cabo en España de varias maneras. Una de ellas fue la movilización social, la utilización del espacio público con fines políticos y reivindicativos. Otra, que podemos entender como de reivindicación ideológica, consistió en la reapertura de los procesos de beatificación de los que llamaron “mártires de la Guerra Civil”, unos procesos de beatificación que habían sido paralizados años atrás por Pablo VI en tanto consideraba que situaba a la Iglesia claramente al lado del bando de los sublevados. Estos procesos de beatificación se reabrieron en 1982, inaugurando, sobre todo a partir de 1987, momento en el que estos procesos se escenificaron en multitudinarias ceremonias públicas, un proceso de reivindicación ideológica que vincula a esta Iglesia posconciliar con aquella otra que en plena Guerra Civil española legitimó el golpe de Estado de 1936 otorgándole el carácter de “cruzada”¹²¹.

Un elemento fundamental para poner a rodar en España aquel proceso evangelizador fue la acaparación del control de los aparatos institucionales de la Iglesia en España. Éste se llevó a cabo por medio de la presidencia de la Conferencia Episcopal, y la “purga” de los sectores no cercanos al grupo intraeclesial que desde Roma intentaba hegemonizar la institución. En 1987, Ángel Suquía sucedió a Gabino Díaz Merchán al

¹²⁰ María Dolores MUÑOZ DUEÑAS: “Religión y Constitución: reinterpretación de la laicidad en la Unión Europea”, en BUSSY GENEBOIS, D. (ed.): *La laicización a debate*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2011.

¹²¹ Vid. capítulo IX de esta investigación.

frente de la Conferencia Episcopal. Suquía era, podríamos decir, el hombre de Juan Pablo II en España. Durante su presidencia se intentó apartar de los puestos de relevancia a todos aquellos que no compartían las concepciones eclesiológicas que venían de Roma. Sirvan como ejemplo el caso de Juan de Dios Martín Velasco, rector del seminario de Madrid hasta que Ángel Suquía llega a la cúpula del episcopado; otro caso relevante es el representado por Berjamín Forcano, un religioso claretiano, crítico con las directrices del Vaticano, y codirector de *Misión Abierta*, una revista de marcado carácter renovador. La revista dejó de publicarse en 1988, tras algunas disputas con Ángel Suquía y con Joseph Ratzinger, por aquel momento encargado de la Congregación para la Doctrina de la Fe; en mayo de 1988, José María Castillo y Juan Antonio Estrada, dos catedráticos de teología de la Universidad de Granada, fueron desposeídos de sus cátedras por orden expresa de Ratzinger; a Xavier Pikaza, mercedario, profesor de Biblia en la Universidad Pontificia de Salamanca, se le impuso un año y medio de silencio. Son algunos ejemplos de cómo desde la jerarquía eclesial se intentó apartar a aquellos que no compartían las directrices que llegaban desde el Vaticano.

Uno de los elementos más relevantes para analizar el proceso por el que este afán evangelizador tomó forma en España, es la promoción y apoyo desde Roma de nuevos grupos católicos en menoscabo de las tradicionales órdenes religiosas. El Camino Neocatecumenal es un buen ejemplo. Este colectivo es de los más numerosos entre estos nuevos movimientos católicos. En el año 2002, y con motivo de la aprobación por el Vaticano de los estatutos de este movimiento eclesial, el diario *ABC* publicó las cifras que daban cuenta de su extensión: 16.700 comunidades (8.074 en Europa, 7.259 en América, 754 en Asia y Australia, 613 en África), repartidos en 4.950 parroquias (2.593 en Europa, 1.847 en América, 326 en Asia y Australia, 184 en África) de 883 diócesis situadas en 105 países (43 de Europa, 24 de América, 24 de África, 14 de Asia y Australia); 46 seminarios (20 en Europa, 15 en América, 6 en Asia, 3 en África y 2 en Australia-Micronesia) con 1.457 seminaristas (683 en América, 578 en Europa, 117 en Asia, 48 en África y 31 en Australia-Micronesia) y de los que han salido ya 731 presbíteros ordenados (363 en Europa, 297 en América, 54 en Asia, 16 en Australia-Micronesia y 1 en África) y 62 diáconos (35 en América, 19 en Europa, 6 en Asia, 2 en África)¹²². Francisco José Gómez-Argüello, quien durante los años sesenta, junto con

¹²² *ABC*, 29 de junio de 2002, p. 45.

Carmen Hernández y el sacerdote italiano Mateo Pezzi, fundó el grupo, fue nombrado por Juan Pablo II en 1993 consultor del Pontificio Consejo para los Laicos¹²³.

3.2. Los laicos como agente político: la caridad política.

La referencia a este último grupo católico nos da las primeras pistas para desentrañar un modelo de práctica política católica “desde abajo”. Un modelo que se caracteriza, precisamente, por la conquista y el control de todos los elementos que marcan la posterior participación social y política. Desde la primera formación cultural en el seno familiar, hasta el suministro de unas redes de socialización propias, estos nuevos grupos de base católicos se han constituido en la concreción de aquel concepto eclesiológico al que durante y después del Concilio Vaticano II se refirieron como Pueblo de Dios¹²⁴.

En un primer momento, y partiendo de la referencia a aquel Pueblo de Dios, desde los grupos más aperturistas de la Iglesia se pretendió una desclericalización de la misma. Esta vendría, en aquel primer momento, por dar una mayor importancia a los grupos de laicos y por favorecer una mayor colegialidad en la toma de decisiones. Sin embargo, no tardaron mucho estos grupos en verse defraudados. Es interesante en este punto señalar la escasa conexión que había entre los colectivos católicos más aperturistas, casi siempre formados por católicos de base, y la jerarquía eclesiástica¹²⁵. Un ejemplo de esa desconexión lo brinda Mariano Gamo, uno de aquellos curas obreros que no tenía dudas a la hora de prevenir a la izquierda sobre el cardenal Tarancón y Pablo VI:

Yo pienso que las referencias al progresismo de Pablo VI son similares a las referencias a la lealtad a la República de la Iglesia cuando se sublevó el 18 de julio.

¹²³ Un nombramiento que fue ratificado en 2014 por el papa Francisco. En 2011, a su vez, Argüello había sido nombrado consultor del Pontificio Consejo para la Nueva Evangelización. “El Papa confirma a Kiko Argüello como consultor del Pontificio Consejo para los Laicos”, *InfoCatólica*, 26 de febrero de 2014. Disponible en internet: <http://www.infocatolica.com/?t=noticia&cod=20093>

¹²⁴ Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, Roma, 21 de noviembre de 1964, en *Documentos completos del Vaticano II...* pp. 9-79, esp. pp. 17-26 y 43-50.

¹²⁵ Gregorio ALONSO.: “Children of a Lesser God. The pastoral and political action of the Catholic Church”, en Gregorio ALONSO y Diego MURO.: *The politics and memory of the Spanish Transition to Democracy. The Spanish Model*. Routledge, New York and London, 2011, pp. 113-135.

Todos creíamos que cuando fue nombrado papa, Pablo VI iba a ser un hombre que podría en práctica la intuición histórica de Juan XXIII, y nada más lejos de la realidad. En mi primera detención, en la Dirección General de Seguridad, allá por el año sesenta y nueve me pillaron con una carta en el bolsillo firmada por setecientos católicos centroeuropeos que pedían la dimisión de Montini. Entonces yo ya pensaba que Pablo VI era un obstáculo para la organización de la Iglesia y que el papa solo tiene que ser el obispo de Roma. Y lo que Tarancón hizo, en hora solemne y en fórmula pública, en la homilía de la misa de proclamación de Juan Carlos I, en San Jerónimo el Real, no fue más que abrir una nueva etapa de colaboración con el régimen establecido, un nuevo maridaje entre la Iglesia y el Trono. Tarancón pasa por ser una persona liberal porque se le compara con los obispos ultras que hay en la Conferencia Episcopal¹²⁶.

Las cosas marcharon por otro camino. Sí que hubo desclericalización, en tanto la imagen tradicional del clérigo, aquel que vestía sotana y estaba marcado con la tonsura, fue sustituida por la del cura que vestía ahora como un ciudadano cualquiera. También cambió la liturgia: se abandonó el latín en las iglesias y las misas se comenzaron a realizar en lenguas vernáculas y de cara a la feligresía. En este sentido, podemos decir que, si hubo desclericalización, está fue muy superficial. Porque es mi intención señalar que no hubo tal desclericalización en el plano de la práctica política. Cambiaron las formas, cambiaron las estrategias, pero el clericalismo siguió marcando la vida de la Iglesia en tanto no se renunció a la estricta verticalidad de la jerarquía institucional ni a la mediación moral e ideológica del clero sobre el laico católico¹²⁷.

El Camino Neocatecumenal es buen ejemplo de esto. En ellos se pone en evidencia la forma de entender el Pueblo de Dios que se promocionó desde Roma desde el momento en que Juan Pablo II accedió al papado. Los laicos tenían, y lo siguieron teniendo durante su papado, un papel fundamental. Constituían el *Pueblo* de aquel concepto que el Concilio había oficializado. Y, sin embargo, no se rompió aquella estricta jerarquía que se había combatido desde los sectores más aperturistas del catolicismo. Ocurrió, más bien, al contrario. El laicado se convirtió en el instrumento para llevar a la

¹²⁶ *Interviú*, 29 de junio de 1978.

¹²⁷ Sintomático del fracaso de aquel intento por desclericalizar la institución, es la publicación, en el año 2016, del número 266 de la revista *Iglesia Viva*, número en el que se analiza, precisamente el clericalismo imperante en la Iglesia actual como uno de sus mayores problemas.

práctica las directrices de la jerarquía católica. *Dios*, podríamos decir, el segundo elemento de aquel Pueblo de Dios, seguía estando arriba. No se rompió la estricta verticalidad en la institución eclesial. Si acaso siguió agudizándose:

El orden jerárquico es un elemento constitutivo de la Iglesia de Cristo, como lo ha recordado magistralmente la Constitución dogmática *Lumen gentium*. La Iglesia, que como Pueblo de Dios ha sido edificada sobre el misterio de la Encarnación y de la Redención, y que continuamente nace de la venida del Espíritu Santo, es la realidad visible de una estructuración jerárquica claramente definida. Esta estructuración caracteriza a la Iglesia como comunidad y sociedad muy definida, que por medio de su propia constitución jerárquica se inscribe en la historia de la humanidad, en la historia de cada pueblo y nación ¹²⁸.

Aquellos nuevos grupos católicos de base se convirtieron en un importante instrumento con el que se pretendió ejecutar “desde abajo” la Nueva Evangelización. En este sentido, los laicos comenzaron a formar parte de los nuevos “ejércitos” de la Iglesia¹²⁹. Esta forma de hacer política y de crear comunidad, puede ser comprendida a partir del concepto caridad política.

Como he venido señalando, el Concilio Vaticano II señala el momento en que más radicalmente se empezó a entender el papel de los laicos en la Iglesia. En este sentido, se recuperó el carácter sacerdotal del Pueblo de Dios. La dimensión secular, el actuar en el mundo en su aspecto temporal por vocación divina, adquirió una dimensión eclesial y evangelizadora. Todos los católicos, por el hecho de serlo, están, a partir de aquel momento, llamados a actuar en el mundo: “a los laicos pertenece por propia vocación buscar el Reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, las cosas terrenales”, puede leerse en la constitución *Lumen Gentium*¹³⁰. Juan Pablo II interpreta aquel texto conciliar en la exhortación postsinodal *Christifidelis laici*. El mundo, se especifica en este texto, no solo es el lugar donde los laicos católicos son llamados por Dios, sino el “ámbito” y el

¹²⁸ *Discurso de Juan Pablo II ante la Conferencia Episcopal Polaca*, Santuario de Jasna Góra, 5 de junio de 1979. Disponible en internet:

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1979/june/documents/hf_jp-ii_spe_19790605_polonia-jasna-gora-episcopato_sp.html

¹²⁹ Alfonso BOTTI: “Los nuevos “ejércitos” de la Iglesia”, en *Noticiero de las ideas*, 23 (2005). pp. 52-59.

¹³⁰ Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, Roma, 21 de noviembre de 1964, en *Documentos completos del Vaticano II...* p. 44.

“medio” de su vocación. En este sentido, señala Juan Pablo II, el mundo, la ordenación cristiana del mismo según el proyecto de Dios, no es solo una cuestión de orden sociológico, sino también una virtud teológica y eclesial¹³¹.

Creo que a partir de los anteriores planteamientos puede entenderse el sentido con el que durante el papado de Juan Pablo II se interpretaron los textos del Concilio Vaticano II dedicados a la vida en la comunidad y al papel de los laicos católicos en ella. Se da, en este sentido, un carácter eminentemente práctico al concepto Pueblo de Dios. El laico católico estaba llamado a actuar en el mundo, pero siempre con un horizonte teológico y evangelizador orientando su acción. Ningún aspecto de la ordenación de la vida quedaba fuera de esta llamada. El Pueblo de Dios tenía una misión: “para animar cristianamente el orden temporal —en el sentido señalado de servir a la persona y a la sociedad— los fieles laicos de ningún modo pueden abdicar de la participación en la «política»”¹³².

Pero, ¿qué se entiende aquí por acción política? Pocas líneas después, en la misma exhortación apostólica de Juan Pablo II, se encuentra la respuesta. Por acción política se entiende la: “multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el bien común”¹³³. Como vemos, la política aquí es entendida prácticamente como una acción omniabarcadora que engloba todo el ámbito de lo social y lo cultural. Y, como objetivo de la acción política, el *bien común*. No el poder por el poder, o la mera lucha partidista. Ahora bien, ¿cómo entender este *bien común*, a qué instancia acudir para determinarlo? En el texto conciliar *Gaudium et Spes* puede leerse que “el bien común abarca todas las condiciones de la vida social que permiten al hombre, la familia y la asociación conseguir más perfecta y rápidamente su propia perfección”¹³⁴. Y añade:

Pero son muchos y diferentes los hombres que se encuentran en una comunidad política y pueden legítimamente inclinarse hacia soluciones diversas. Por consiguiente, a fin de que, por opinar cada uno a su manera, no vaya a la ruina la vida política, es indispensable una autoridad que sea capaz de orientar hacia el bien

¹³¹ Juan Pablo II: *Exhortación apostólica Christifidelis Laici sobre vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo*, 30 de diciembre de 1988. Disponible en internet: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici_sp.html.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo *Gaudium et Spes*... p. 207.

común el conjunto de las energías de los ciudadanos, no ya de una manera mecánica o despótica, sino, ante todo, obrando como una fuerza moral que se apoya en la libertad y responsabilidad de cada uno¹³⁵.

El ejercicio es muy parecido al realizado en torno a la propuesta vaticana sobre la libertad religiosa¹³⁶: el creyente tiene en este caso la obligación de actuar en el mundo, tiene la obligación de hacer política, y de hacerla siempre con el objetivo de implantar el *bien común* en el orden temporal. Pero, como en lo referido a la libertad religiosa, ese actuar del laico católico está mediado (“orientado”, según el texto eclesial) por la autoridad eclesiástica. Así, y en última instancia, era la “autoridad moral” de la jerarquía católica es la que se pretendía siguiera ordenando la acción política del laicado.

Es importante recordar en este punto lo que llamé un proceso desclericalización superficial: los cristianos que participan del misterio pastoral, los ordenados, el clero, debe abstenerse, desde que el Concilio Vaticano II así lo impuso, de participar activamente en la vida política. Así puede leerse, por ejemplo, en el Directorio para el Ministerio y la Vida de los Presbíteros publicado en 1994:

El sacerdote estará por encima de toda parcialidad política, pues es servidor de la Iglesia: no olvidemos que la Esposa de Cristo, por su universalidad y catolicidad, no puede atarse a las contingencias históricas. No puede tomar parte activa en partidos políticos o en la conducción de asociaciones sindicales, a menos que, según el juicio de la autoridad eclesiástica competente, así lo requieran la defensa de los derechos de la Iglesia y la promoción del bien común. Las actividades políticas y sindicales son cosas en sí misma buenas, pero son ajenas al estado clerical, ya que pueden constituir un grave peligro de ruptura de la comunión eclesial¹³⁷.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 207-208.

¹³⁶ Vid. capítulo I, apartado 1.2.

¹³⁷ Congregación para el Clero: *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros*, Roma, Librería Editrice Vaticana, 1994, n. 33. Disponible en internet: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_31011994_directory_sp.html

La prohibición al clero de participar en cualquier actividad política no significa, sin embargo, que la Iglesia haya renunciado a la intervención política. Significa, al contrario, que la forma en que desde la Iglesia se fomenta esa intervención se ha actualizado. A partir del Concilio Vaticano II, era al Pueblo de Dios en su conjunto a quien correspondía evangelizar por medio de la acción política todo el orden temporal, como he venido señalando. Es en este punto donde es posible llamar la atención sobre cierto tipo de clericalismo. Y es un clericalismo porque, en última instancia, seguía siendo la institución, el clero, la más alta jerarquía, la que determinaba qué era aquel *bien común* que debía guiar la acción política del laicado. Porque es a los laicos a quienes se les hace sujeto de la caridad política, virtud teologal aplicada al campo político que impele al laico católico a ser “testigo y a la vez instrumento vivo de la misma Iglesia en la medida del don de Cristo”¹³⁸.

Se hace necesario, por tanto, un análisis de este concepto que es de un marcado carácter teológico, pero que tiene en la práctica política su virtualidad última. En este sentido, se podría decir que tras el Concilio Vaticano II, la Iglesia ha pasado de la defensa de una política confesional llevada a cabo por el clero o la jerarquía católica, a ejecutar su acción política por medio del recurso a los laicos.

En 1986 la Conferencia Episcopal Española publicó un documento en el que se analizaba la situación de la democracia en España tras casi una década desde su instauración. Los obispos españoles apreciaban que los valores que se venían extendiendo con el desarrollo de la democracia, se fomentaba muchas veces al socaire de la doctrina social de la Iglesia. De ahí que ellos hicieran un llamamiento a todos los católicos para que asumieran su responsabilidad en todo lo que constituía el ámbito de la vida pública, y, particularmente, en la gestión política de la sociedad. A este compromiso político le dieron el nombre de caridad política. Puede leerse lo siguiente en aquel texto:

La vida teologal del cristiano tiene una dimensión social y aun política que nace de la fe en el Dios verdadero, creador y salvador del hombre y de la creación entera. Esta dimensión afecta al ejercicio de las virtudes cristianas o, lo que es lo mismo, al dinamismo entero de la vida cristiana.

¹³⁸ Constitución Dogmática *Lumen Gentium*... pp. 45-46.

Desde esta perspectiva adquiere toda su nobleza y dignidad social y política de la caridad. Se trata del amor eficaz a las personas, que se actualiza en la prosecución del bien común de la sociedad. Con lo que entendemos por «caridad política» no se trata sólo ni principalmente de suplir las deficiencias de la justicia, aunque en ocasiones sea necesario hacerlo. Ni mucho menos se trata de encubrir con una supuesta caridad las injusticias de un orden establecido y asentado en profundas raíces de dominación o explotación. Se trata más bien de un compromiso activo y operante¹³⁹.

La caridad política era una llamada al laico católico apelándole a participar en la ordenación de lo social y lo político. Hacía referencia a la dimensión social y política de la vida teologal del cristiano, de cualquier cristiano. En 1992, el por aquel entonces Secretario General de la Conferencia Episcopal Española, el obispo Agustín García-Gascó, lo resumía de la siguiente manera:

Mas si la fe, para ser viva, tiene necesidad de traducirse en la caridad política, si el cristiano debe «ensuciarse las manos» en la actividad política, aunque pueda estar en ella presente el pecado en sus peores expresiones, la política, por estar al servicio de la comunidad para la consecución del bien común, tiene necesidad de inspirarse en la fe¹⁴⁰.

Y el católico de base se hizo eco de aquella llamada, se ha “ensuciado las manos”, de una u otra forma, en la actividad política”: utilización del espacio público en manifestaciones contra el desarrollo legal del aborto, el divorcio o contra la implantación de distintas leyes educativas; celebración de actos masivos con motivo de reivindicación y autoafirmación católica (Jornadas de la Juventud, viajes papales, etc); la reapertura, en 1985, de los procesos de beatificación de los llamados “mártires de la guerra civil española”, haciendo de estos actos una especie de espectáculo público; la promoción de los nuevos grupos de base católicos, como Camino Neocatecumenal, o grupos “pro vida”,

¹³⁹Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española: *Los Católicos en la vida pública*, Madrid, 22 de abril de 1986. Archivo de la Conferencia Episcopal Española. Disponible en internet: http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/system/win_main.jsp

¹⁴⁰ Agustín GARCÍA GASCÓ: “La participación de los católicos en la vida pública”, *Ius Canonicum*, 63 (1992), p. 80.

como Hazte Oír, “pro familia” como el Foro por la Familia... son algunos ejemplos de cómo, sobre todo a partir de 1978, la Iglesia pretendió convertirse en un agente político de primer orden, fundando su acción en un imaginario integralista en el que, a partir de una racionalidad totalizante con raíz en su noción de cultura católica, quedaba subsumido el hombre, la sociedad y lo político.

3.3. Apropiación del símbolo Concilio y “cristianización de la modernidad”.

Al igual que desde el resto de grupos eclesiales, también desde este se luchó por la apropiación del símbolo construido en torno al Concilio Vaticano II. Lo hemos venido viendo en las páginas precedentes: las referencias al Concilio Vaticano II fueron constantes, ya fuera para fundamentar la teología de la cultura, pasando por la configuración del programa de la Nueva Evangelización, hasta la apelación a los laicos católicos y la llamada a que estos se “mancharan las manos” haciendo política. Que el imaginario de todos los grupos eclesiales se haya construido acudiendo a los textos conciliares para legitimar sus posiciones, se debe, quizás, a aquella indeterminación que, de manera general, caracteriza a toda la literatura mística o religiosa. No importa en este punto que la lectura que uno u otro grupo haya hecho de aquel Concilio sea correcta o no; lo importante, lo que cabe destacar, es que los documentos conciliares han servido para legitimar las decisiones de la oficialidad de la Iglesia, de la misma forma que han servido para fundamentar la oposición de los críticos a esa oficialidad.

Durante el papado de Juan Pablo II han sido muchos los ejemplos que muestran ese empeño por imponer una “correcta” lectura de las enseñanzas del Concilio. Desde el mismo momento de su elección como papa, Juan Pablo II se refirió al Concilio Vaticano II, a la necesidad de poner en práctica sus conclusiones. En su primer mensaje al mundo, el 17 de octubre de 1978, dijo:

Ante todo queremos insistir en la permanente importancia del Concilio Ecuménico Vaticano II, y aceptamos el deber ineludible de llevarlo cuidadosamente a la práctica.

¿No es acaso este Concilio universal como una piedra miliar, o un acontecimiento del máximo peso, en la historia bimilenaria de la Iglesia, y consiguientemente, en la historia religiosa del mundo y del desarrollo humano?

Ahora bien, el Concilio, igual que no termina en sus documentos, tampoco se concluye en las aplicaciones que se han realizado en estos años. Por eso juzgamos que nuestro primer deber es promover, con la mayor diligencia, la ejecución de los decretos y normas directivas del mismo [...] Este propósito general de fidelidad al Concilio Vaticano II y esta expresa voluntad, por parte nuestra, de aplicarlo, puede comprender varios sectores: el campo misional y ecuménico, la disciplina y organización; pero hay un sector en el que habrán de volcarse los mejores cuidados, a saber, el de la eclesiología¹⁴¹.

Las tres últimas líneas del texto nos proporcionan un esquema muy aproximado de lo que fue el pontificado de Juan Pablo II y, en continuidad con este, el de Benedicto XVI: importancia de la misión evangelizadora (Nueva Evangelización), sin olvidar la jerarquización de la institución, partiendo de una concepción eclesiológica concreta, la expuesta en la *Lumen Gentium* (1964), y la relectura efectuada de la misma.

Las referencias al Concilio, como decía, fueron constantes durante los años del papado de Karol Wojtyła. La disputa en cuanto a la correcta interpretación de los textos conciliares se desarrolló con crudeza durante los primeros años de su pontificado¹⁴². Así, y frente a las lecturas del Concilio en las que se reproducía el enfrentamiento entre unos supuestos aperturistas y otros más conservadores, desde la dirección de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal Joseph Ratzinger propuso una *lectura normalizante* del Concilio Vaticano II:

Frente a estas dos posiciones contrapuestas hay que dejar bien claro, ante todo, que el Vaticano II se apoya en la misma autoridad que el Vaticano I y que el concilio Tridentino: es decir, el Papa y el colegio de los obispos en comunión con él. En cuanto a los contenidos, es preciso recordar que el Vaticano II se sitúa en rigurosa

¹⁴¹ *Primer mensaje de su santidad Juan Pablo II a la Iglesia y al mundo*, 18 de octubre de 1978. Disponible en internet: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1978/documents/hf_jp-ii_spe_19781017_primo-radiomessaggio_sp.html

¹⁴² Vid. capítulo VII de esta investigación.

continuidad con los dos concilios anteriores y recoge literalmente su doctrina en puntos decisivos¹⁴³.

La Iglesia era la misma en todos los concilios, y solo lecturas demasiado influidas por las modas intelectuales del momento explicaban los errores cometidos tanto por los llamados aperturistas como por los tradicionalistas. De lo anterior, Ratzinger extraía dos conclusiones:

Primera: Es imposible para un católico tomar posiciones en favor del Vaticano II y en contra de Trento o del Vaticano I. Quien acepta el Vaticano II, en la expresión clara de su letra y en la clara intencionalidad de su espíritu, afirma al mismo tiempo la ininterrumpida tradición de la Iglesia, en particular los dos concilios precedentes. Valga esto para el así llamado “progresismo”, al menos en sus formas extremas. Segunda: Del mismo modo, es imposible decidirse en favor de Trento y del Vaticano I y en contra del Vaticano II. Quien niega el Vaticano II, niega la autoridad que sostiene a los otros dos concilios y los arranca así de su fundamento. Valga esto para el así llamado “tradicionalismo”, también éste en sus formas extremas. Ante el Vaticano II, toda opción partidista destruye un todo, la historia misma de la Iglesia, que sólo puede existir como unidad indivisible¹⁴⁴.

De esta forma, homogeneizando la historia entera de la Iglesia a partir de la referencia a la autoridad última de la propia institución para definir “la verdad” de sus posiciones, se hacía tabla rasa en relación a las distintas interpretaciones conciliares. No había lugar para lecturas marcadas de “progresismo”, ni para lecturas hechas desde la perspectiva del “tradicionalismo”.

A partir de esta “correcta” interpretación de los textos conciliares, fue como el grupo eclesial al que nos estamos refiriendo pretendió legitimar su actuación al frente de los aparatos eclesiales y la deriva ideológica y política que la Iglesia tomaría a partir de aquel momento. Una evolución ideológica que se define, en buena medida, en su enfrentamiento a la modernidad, un enfrentamiento que les lleva a enfrentarse de la

¹⁴³ Vittorio MESSORI y Joseph RATZINGER: *Informe sobre la fe*. Madrid, BAC, 1985, p. 34.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 34-35.

misma manera al “marxismo ateo” como al capitalismo “lucrativo” o al liberalismo individualista. De esta forma, si desde el resto de imaginarios se hacía uso de terminología emparentada de alguna forma con la modernidad (ya fuera terminología marxista o más propiamente liberal), desde este imaginario se rechazaban aquellas concesiones, promoviendo un catolicismo integral, totalizante, con un profundo carácter antimoderno y antilustrado. En *Memoria e Identidad*, un libro que recoge la conversación de Juan Pablo II con dos profesores de filosofía polacos, decía lo siguiente:

En el transcurso de los años me he ido convenciendo de que las ideologías del mal (nazismo y comunismo) están profundamente enraizadas en la historia del pensamiento filosófico europeo. A este respecto, debo aludir a ciertos hechos relacionados con la historia de Europa, y, sobre todo, con la cultura dominante en ella [...] ¿De dónde surgía esta reacción? Surgía de las mismas fuentes de las que, hace más de doscientos años, nació la llamada Ilustración europea [...] Para esclarecer mejor este problema, hay que remontarse al período anterior a la Ilustración y, específicamente, a la revolución que supuso el pensamiento de Descartes en la filosofía. El cogito ergo sum –pienso, luego existo- comportaba una inversión en el modo de hacer filosofía. En la época precartesiana, la filosofía, y por tanto el cogito, o más bien cognosco, estaba subordinado al *esse*, que era considerado primordial. A Descartes, en cambio, el *esse* le pareció secundario, mientras estimó que lo principal era el *cogito*¹⁴⁵.

La modernidad se había caracterizado por la aparición del sujeto, aquel *yo pensante* cartesiano al que Wojtyla se refiere en esas líneas; un sujeto y una comprensión del mismo que hacía innecesario el recurso a Dios para explicarlo. De esta forma, el hombre se concebía a sí mismo como independiente de su “creador”, argumenta Wojtyla, siendo precisamente esa autonomía antropológica y la causante de lo que llama las “ideologías del mal”, aquellas que durante el siglo XX han asolado Europa:

El drama de la historia de la salvación desapareció de la mentalidad ilustrada. El hombre se había quedado solo; solo como creador de su propia historia y de su

¹⁴⁵ Juan Pablo II: *Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*, Madrid, La esfera de los libros, 2000, p. 8.

propia civilización; solo como quien decide por sí mismo lo que es bueno y lo que es malo, como quien existiría y continuaría actuando *etsi Deus non daretur*, aunque Dios no existiera. Pero si el hombre por sí solo puede decidir lo que es bueno y lo que es malo, también puede disponer que un determinado grupo de seres humanos sea aniquilado. Determinaciones de este tipo se tomaron, por ejemplo, en el Tercer Reich ¹⁴⁶.

De Descartes a Auschwitz, de la modernidad y la Ilustración al Tercer Reich... El abandono de Dios como garante último del orden social y moral llevó al endiosamiento del hombre: este es el origen de aquellas ideologías que en el siglo XX llevaron a los hornos crematorios a millones de personas. Unos años después, Benedicto XVI insistía en este argumento:

Por una parte, hay filosofías e ideologías, pero también cada vez más modos de pensar y de actuar que exaltan la libertad como único principio del hombre, en alternativa a Dios, y de ese modo transforman al hombre en un dios, pero es un dios equivocado, que hace de la arbitrariedad su sistema de conducta. Por otra parte, tenemos precisamente a los santos, que, practicando el Evangelio de la caridad, dan razón de su esperanza¹⁴⁷.

Esta crítica a la moderna autonomía de los sujetos y de la política en cuanto a su relación con Dios, está en el origen del empeño eclesial en sostener la validez de la Ley Divina, o su correlato, la Ley Natural, por encima de las leyes humanas. No es casual, en este sentido, que la Santa Sede no haya firmado la mayor parte de los acuerdos internacionales por los Derechos Humanos: sin una referencia última a Dios, todos los derechos caen en ese relativismo moral que constantemente se encargan de denunciar desde los aparatos eclesiales.

¿Qué relación se da, por tanto, entre la modernidad y el catolicismo en el periodo postconciliar? A mi entender, la Iglesia ha sabido adaptar sus estructuras a un modo

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 9

¹⁴⁷ Benedicto XVI: *Angelus*, 9 de agosto de 2009. Disponible desde internet: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/angelus/2009/documents/hf_ben-xvi_ang_20090809_sp.html

específicamente moderno. La centralización institucional, por ejemplo, como vimos en el primer capítulo, se ha acentuado en los dos últimos siglos. Un ejemplo de esto es la homogeneización de las estructuras eclesiales que favoreció la promulgación del Código de Derecho Canónico en 1917, el que posiblemente haya sido uno de los mejores instrumentos de centralización y racionalización de los que la Iglesia ha dispuesto en los dos últimos siglos. La Iglesia, en este sentido, se ha sabido adaptar muy bien a las condiciones que ha impuesto la modernidad. Pero adaptación no implica aquiescencia, y, ni mucho menos, renuncia a adaptar nuestras sociedades al evangelio. En los propios textos conciliares se había especificado claramente que, el hombre, “al negarse a reconocer muchas veces a Dios como su principio, trastocó, además, la debida ordenación a su fin último”¹⁴⁸. Unos años antes, Juan XXIII, en la encíclica *Pacem in Terris*, escribía lo siguiente:

El orden vigente en la sociedad es todo él de naturaleza espiritual [...] La convivencia tiene que fundarse en el orden moral establecido por Dios

38. Sin embargo, este orden espiritual, cuyos principios son universales, absolutos e inmutables, tiene su origen único en un Dios verdadero, personal y que trasciende a la naturaleza humana¹⁴⁹.

Si bien se aceptaba la formalidad de unos Derechos Universales, llegando incluso a reivindicarlos como conquistas del catolicismo, el núcleo intelectual que los fundamentaba seguía rechazándose, al igual que se hacía en el siglo XIX¹⁵⁰. En este sentido, y como en el periodo preconiliar, se ahondaba en la incapacidad antropológica del hombre de encontrar desde su inmanencia unos principios que pudieran fundamentar su ordenamiento social y político. En 2007, el ya papa Benedicto XVI, en un congreso dedicado al derecho natural, reproducía el argumento antimoderno: “Por tanto, ninguna

¹⁴⁸ Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, en *Documentos completos del Vaticano II...* p. 145.

¹⁴⁹ Juan XXIII: Carta Encíclica *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963. Disponible en internet: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_sp.html

¹⁵⁰ En 1980, en su primer viaje a Francia, Juan Pablo II señaló que los principios de libertad, igualdad y fraternidad, son “en el fondo, ideas cristianas”. *Homilía del Santo Padre Juan Pablo II durante la misa celebrada en el aeropuerto de le Bourget.*, domingo 1 de junio de 1980. Disponible en internet: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19800601_parigi-francia.html

ley hecha por los hombres puede subvertir la norma escrita por el Creador, sin que la sociedad quede dramáticamente herida en lo que constituye su mismo fundamento basilar”. El fundamento de la sociedad, defendía el papa alemán, debía ser aquella “norma escrita por el Creador” que tomaba cuerpo en la Ley Natural que “es, en definitiva, el único baluarte válido contra la arbitrariedad del poder o los engaños de la manipulación ideológica”¹⁵¹.

Los excesos de la modernidad, por tanto, habían llevado a las cámaras de gas del Tercer Reich; el endiosamiento del hombre, aquella pretendida autonomía antropológica que se traducía en una autonomía moral y política, había sido la causante de los mayores males de la historia de la humanidad. En el olvido de Dios estaba el origen de aquellos crímenes. No cabía más, por tanto, que reintroducir lo religioso en el fundamento mismo de lo social. Y esta es la tarea que este grupo eclesial se dio desde el primer momento: hacer presente a Dios en la historia, ponerlo en el centro de lo social y en el centro de lo político; en definitiva, cristianizar la modernidad.

Esa cristianización de la modernidad pretendía llevarse a cabo negando lo que consideran más específico de la modernidad, aquella autonomía antropológica, moral y política del hombre en relación a lo religioso. Esta crítica a la modernidad adquirió diversas formas prácticas. Una de ellas, en España, fue la oposición a las medidas que desde los gobiernos presididos por el PSOE durante los años ochenta se intentaron implementar relativas al aborto o a la educación. Los discursos contruidos frente a aquellas propuestas legislativas, entroncaban teóricamente con el antimodernismo característico de esta propuesta integralista¹⁵². El cardenal Julián Herranz, presidente del Consejo Pontificio para los Textos Legislativos del Vaticano, nos da puede servir de ejemplo: después de denunciar el “fundamentalismo laicista” que en 2004 le parecía que el gobierno de Zapatero con sus políticas estaba imponiendo, hizo referencia a la necesidad de colaboración entre las dos instituciones para que progresara la libertad “que no se puede desligar de la verdad”¹⁵³. Esta sutil referencia a la verdad escondía, sin

¹⁵¹ Benedicto XVI: *Discurso en el XIV Congreso Internacional sobre Derecho Natural*, Pontificia Universidad Lateranense, 2007. Disponible en internet: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070212_pul_sp.html

¹⁵² Vid. capítulo VIII de esta investigación.

¹⁵³ *La Razón*, 24-09-2004.

embargo, una fundamentación teológica de la misma. Porque ¿qué se entiende por verdad desde una posición católica, y qué consecuencias tiene esta para la libertad y la moral?

Dos encíclicas publicadas por Juan Pablo II nos dan la pista para desentrañar los fundamentos teológicos del anterior posicionamiento: *Veritatis Splendor* y *Fides et Ratio*¹⁵⁴. En esta última se plantea el problema de las relaciones entre la fe y la razón. La filosofía es entendida, precisamente, como ejercicio de la razón, una razón sistemática, que busca la verdad, que construye sistemas y que promueve el avance del saber. Es necesario, sin embargo, ser cauteloso y prudente en el desempeño de este ejercicio para no caer en cierta soberbia filosófica que nos lleve a creernos en posesión de la verdad absoluta. La verdad se busca, debe ser el fin del indagar filosófico, fin al que nunca se llega, pero cuya tensión por alcanzar nos espolea para seguir progresando. Es un buen consejo. Unas páginas más adelante, sin embargo, la encíclica señala lo siguiente:

La Iglesia, convencida de la competencia que le incumbe por ser depositaria de la Revelación de Jesucristo, quiere reafirmar la necesidad de reflexionar sobre la verdad. Por este motivo he decidido dirigirme a vosotros, queridos Hermanos en el Episcopado, con los cuales comparto la misión de anunciar «abiertamente la verdad», como también a los teólogos y filósofos a los que corresponde el deber de investigar sobre los diversos aspectos de la verdad, y asimismo a las personas que la buscan, para exponer algunas reflexiones sobre la vía que conduce a la verdadera sabiduría, a fin de que quien sienta el amor por ella pueda emprender el camino adecuado para alcanzarla y encontrar en la misma descanso a su fatiga y gozo espiritual.

Me mueve a esta iniciativa, ante todo, la convicción que expresan las palabras del Concilio Vaticano II, cuando afirma que los Obispos son «testigos de la verdad divina y católica». Testimoniar la verdad es, pues, una tarea confiada a nosotros, los Obispos; no podemos renunciar a la misma sin descuidar el ministerio que hemos recibido. Reafirmando la verdad de la fe podemos devolver al hombre

¹⁵⁴ Juan Pablo II: Carta Encíclica *Veritatis Splendor* sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1993. Disponible en Internet: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html

ÍD: Carta Encíclica *Fides et Ratio* sobre las relaciones entre fe y razón, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1998. Disponible en internet: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio_sp.html

contemporáneo la auténtica confianza en sus capacidades cognoscitivas y ofrecer a la filosofía un estímulo para que pueda recuperar y desarrollar su plena dignidad¹⁵⁵.

El argumento, en realidad, es algo tramposo. Ya se conocía la verdad antes de empezar a buscarla, en tanto los obispos son “testigos de la verdad divina y católica”... Es esta la verdad que, en *Veritatis Splendor*, sirve para fundamentar una moral que asegure unos rectos y fiables principios morales:

La firmeza de la Iglesia en defender las normas morales universales e inmutables no tiene nada de humillante. Está sólo al servicio de la verdadera libertad del hombre. Dado que no hay libertad fuera o contra la verdad, la defensa categórica —esto es, sin concesiones o compromisos—, de las exigencias absolutamente irrenunciables de la dignidad personal del hombre, debe considerarse camino y condición para la existencia misma de la libertad¹⁵⁶.

Lo que se deriva, en definitiva, de las anteriores posiciones es (1) una *concepción reduccionista sobre los valores y la autoridad*. Estos vienen dados por la enseñanza de la Iglesia católica, por su magisterio, y es a su autoridad a la que se deben acoger los creyentes; (2) una *concepción epistemológica premoderna*, en tanto consideran que la razón por sí sola es incapaz de acceder a aquella verdad, para lo cual se hace necesario el auxilio de la fe y la mediación eclesial; (3) y una *consecuencia práctica o política*, por la que invocan su derecho a la participación con preeminencia en los asuntos públicos. España fue escenario, sobre todo a partir de los primeros años ochenta, de la puesta en práctica de este imaginario eclesial asumido por aquella jerarquía que, poco a poco, y apoyados desde Roma, fue ocupando los puestos relevantes de la institución católica en nuestro país¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Juan Pablo II: Carta Encíclica *Fides et Ratio*... n.6.

¹⁵⁶ Juan Pablo II: Carta Encíclica *Veritatis Splendor*... n. 96.

¹⁵⁷ Vid. capítulo VIII y IX de esta investigación.

Bloque II

La Iglesia en la Transición (1965-1978): repliegue y reconfiguración eclesial.

Una de las principales consecuencias que tuvo el Concilio Vaticano II en España fue la creación, en 1966, de la Conferencia Episcopal Española. Por primera vez en su historia el episcopado español se organizó en torno a un organismo capaz de aglutinar la representatividad institucional de la Iglesia en España. Con anterioridad a su creación, los obispos españoles habían ensayado intentos de formalizar su actuación conjunta. La Junta de Metropolitanos, creada en los años veinte, fue el antecedente más cercano. El desarrollo de una incipiente estructura administrativa fomentado por esta sirvió para facilitar el tránsito hacia la Conferencia Episcopal. A pesar de esto, el trabajo conjunto del obispado español se reducía a unas cuantas notas pastorales que, puntualmente, se publicaban con el consentimiento de la mayoría de los obispos españoles. Fue necesario el empuje venido de Roma con la celebración del Concilio Vaticano II para que el proceso de homogeneización pastoral y centralización institucional que supuso la creación de la Conferencia Episcopal tuviera éxito en España.

La creación de este nuevo organismo, sin embargo, no supuso el fin de la crisis eclesial que siguió al cierre del Concilio Vaticano II; al contrario, el nuevo escenario institucional sirvió para que las disputas en el seno de la Iglesia católica se hicieran más visibles. Los distintos grupos episcopales compitieron por hegemonizar el nuevo aparato institucional. En este sentido, un nuevo grupo de obispos, liderado por Vicente Enrique y Tarancón, y con el apoyo directo de la Santa Sede, acabaría por apropiarse del control de la Conferencia Episcopal Española. Esta disputa intraeclesial no se redujo a la que mantenían los distintos grupos episcopales; también en las bases del catolicismo, permeadas con más claridad por las novedades conciliares, se reprodujo una crisis que derivó en su “desenganche” de la jerarquía. La celebración de la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes fue el intento más destacado de paralizar aquella deriva intraeclesial. La anterior disputa en el seno de la Iglesia católica se desarrolló, a su vez, en un contexto en el que crecían las tensiones entre la Santa Sede y el régimen franquista. Este llegaba a su fin, y desde el Vaticano perseguían apartar a la institución eclesiástica de aquella que años atrás había legitimado la “cruzada” franquista.

De 1966 a 1978, por tanto, se dio un proceso de reconfiguración institucional en el seno de la Iglesia católica que determinó su papel en la Transición política española. A la muerte del dictador, la institución eclesial había adecuado sus estructuras a las formas que había impuesto el Concilio Vaticano II. A esta reconfiguración institucional le había acompañado un cambio en su imagen pública: los obispos que, sobre todo a partir de

1972, con la llegada de Tarancón a la presidencia de la Conferencia Episcopal Española, hegemonizaban la institución eclesiástica, estaba alejada de la de aquellos obispos que no muchos años atrás habían colaborado estrechamente con el régimen franquista. Estos cambios facilitaron la adecuación de la Iglesia católica al nuevo régimen que empezaba a definirse a partir de 1975. Los debates que dieron lugar a la nueva Constitución de 1978, las disputas en torno a la noción de libertad religiosa que debía informar el hecho religioso en el nuevo ordenamiento legal en España, derivó en el reconocimiento explícito de la Iglesia católica en el texto constitucional. A finales de 1978, por tanto, cerrada la Transición política en España, la Iglesia católica había sido capaz de “despegarse” de un régimen en el que había disfrutado de importantes privilegios, para adecuarse a otro en el que, de la misma forma, aparecía ya desde el primer momento reconocida de forma privilegiada en su texto legal más importante.

Capítulo IV. Reconfiguración institucional: la Conferencia Episcopal Española.

Escribía Henri de Lubac en 1974, que el desarrollo de la organización de las iglesias nacionales desde el s. III, desarrollo continuado de una forma más o menos regular desde aquel momento, estaba en el origen de lo que con el pasar de los siglos culminaría en la creación de las conferencias episcopales¹. Esa interpretación, un tanto finalista, estaba en la línea del pensamiento católico tradicional, según el cual la historia de la Iglesia iría trazando un recorrido lineal de perfeccionamiento hasta el final de los tiempos. De esta forma se insertaba, desde las categorías del pensamiento tradicional eclesial, una nueva forma de organización institucional como la que representaban las conferencias episcopales y en el siglo XX.

Sin la necesidad de acudir a unas fechas tan tempranas, lo que sí puede asegurarse es que fue durante el siglo XIX, con el desarrollo de los estados nacionales, cuando empezó a tomar forma una organización institucional eclesial que pretendía, precisamente, adecuarse a los límites que imponían estos nuevos Estados-nación. Este desarrollo institucional no se llevó a cabo a iniciativa la Santa Sede. En este sentido, fue el desarrollo de los anteriores Estados, el aumento de su capacidad para imponer las decisiones que emanaban de ellos, lo que obligó a la Iglesia católica a renovar sus estructuras. El Concilio Vaticano II acabó aceptando y oficializando una nueva forma institucional católica. Hasta ese momento la Iglesia católica no había ni tan siquiera desarrollado una normativa que definiera de qué modo debían trabajar conjuntamente los obispos de distintas diócesis, más allá de algunas referencias puntuales a concilios provinciales o sínodos generales. De la misma forma, tampoco la colegialidad episcopal estaba desarrollada ni teológicamente ni canónicamente. El Concilio Vaticano II suplió esa deficiencia².

No es de extrañar, por tanto, que fuera precisamente durante la celebración de ese concilio cuando se dieron los primeros pasos que condujeron a la creación de la Conferencia Episcopal Española. Su constitución se oficializó en Madrid el 30 de abril de 1965. De esa fecha data la aprobación de sus primeros estatutos. Antes, durante la

¹ Henri de LUBAC: *Las iglesias particulares en la Iglesia universal*, Salamanca, Sígueme, 1974.

² Jesús IRIBARREN: "Introducción", Jesús IRIBARREN (ed.): *Documentos colectivos del episcopado español, 1870-1974*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974, pp. 7-8.

celebración del Concilio Vaticano II, el tema había sido tratado en reuniones del episcopado celebradas en el Colegio Español de Roma³.

Es en referencia al Concilio Vaticano II, por tanto, donde podemos situar el comienzo de la recomposición institucional de la Iglesia española. Una recomposición institucional que se concretó con la creación y posterior consolidación de la Conferencia Episcopal Española, órgano institucional que se convirtió en el órgano de representación oficial del cuerpo episcopal español. Los documentos que sirvieron para guiar esa primera etapa de recomposición institucional fueron la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* y el Decreto *Christus Dominus*⁴. Los años que esta investigación abarca son, por tanto, los años en los que la Conferencia Episcopal se consolidó como órgano de representación de los obispos españoles; una consolidación que supuso, por otra parte, la acentuación del proceso de centralización del control institucional de la Iglesia católica. De esta forma, y por primera vez en su historia, el episcopado español dispuso de un órgano colegial que, con base legal, podría actuar de interlocutor entre la institución eclesiástica y el resto de las instituciones políticas y sociales.

A pesar de lo anterior, a pesar de que la organización institucional católica se ha renovado y estabilizado, y a pesar de que ha adquirido una estructura legal pública, la Iglesia católica sigue siendo un agente político de difícil acceso: el secreto y hermetismo de que se rodea, por una parte, y, por otra, el relato que desde posiciones eclesiales se construye sobre su lugar en la historia y sobre su pretendido carácter apolítico (un relato con el que se pretende situar al catolicismo al margen de la conflictividad política secular) dificultan su estudio. Esa declarada apoliticidad se sustenta en un relato que otorga a la Iglesia católica los caracteres de un mero agente de intermediación moral. Esa pretensión de aparecer como una especie de árbitro moral es, precisamente, una de las características específicas del actuar política de la institución eclesiástica.

Abordar el estudio de la Conferencia Episcopal implica, por tanto, adentrarse en un terreno hasta cierto punto inexplorado. Es verdad que hay un número importante de investigaciones que han centrado su estudio en aspectos concretos de la historia de la

³ “Hacia la Conferencia Episcopal Española. Entrevista con Monseñor Cirarda”, *Ecclesia*, 1964, p. 1519-1520.

⁴ Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, 21 de noviembre de 1964, en *Documentos Completos del Vaticano II*, Bilbao, Mensajero, 2006, pp. 9-80. Decreto sobre el Ministerio Pastoral de los Obispos en la Iglesia *Christus Dominus*, Roma, 28 de octubre de 1965, en *Documentos Completos del Vaticano II...* pp. 229-259.

Iglesia católica y sus relaciones con el Estado en el periodo posconciliar. Estas investigaciones han proporcionado un mapa bastante preciso de cuál ha sido el recorrido de la institución eclesial durante los años de la transición entre el régimen franquista y el régimen democrático en España. Algunas de estas investigaciones, por otra parte, han contribuido a asentar ciertos “mitos” sobre el papel de la Iglesia en la Transición.

Se hace necesario, por tanto, plantear problemas y perspectivas nuevas que ayuden a enriquecer el relato tradicional sobre el papel de la Iglesia en aquella Transición. Ya lo señalé en el anterior bloque: en el seno de la institución católica conviven diferentes formas de entender el catolicismo, diferentes grupos que, con distintas estrategias y desigual éxito, lucharon por hacerse con el control de los aparatos institucionales católicos. El estudio del desarrollo y reconfiguración de esos grupos y de la estructura institucional con la que contaron para ejercer su control sobre los aparatos eclesiásticos debe servir para comprender mejor el papel de la institución católica en aquellos años. Y este estudio no puede hacerse sin realizar un análisis de la misma Conferencia Episcopal Española, órgano por cuyo control se visibilizaron en muchas ocasiones aquellas disputas eclesiales.

El objeto de estudio, y a pesar de lo que pudiera parecer, es esquivo. Fue a partir de 1965, como he señalado anteriormente, e incluso antes, durante la celebración del Concilio, cuando los obispos españoles iniciaron el proceso por el que adecuarían institucionalmente la Iglesia en España a las propuestas conciliares. Desde entonces, la Conferencia Episcopal se convirtió en el órgano eclesial con mayor visibilidad en España. No fue fácil, sin embargo, la consecución del reconocimiento como órgano representativo de la Iglesia por parte del Estado. De hecho, muchas de las controversias en las que la Iglesia católica se vio envuelta con el Estado español, se vieron influenciadas por la necesidad de que éste reconociera a la Conferencia Episcopal como legítima representante del catolicismo en España, y, por tanto, como interlocutora válida para resolver los conflictos que se fueran presentando.

También desde una perspectiva interna este órgano eclesial muestra unos contornos difusos. Por ejemplo, a pesar de su alta jerarquización, la Conferencia Episcopal transmite una imagen en la que la colegialidad determina la toma de decisiones. El éxito en las negociaciones internas facilita la transmisión de esa imagen de unidad y homogeneidad tan perseguida por la propia institución. Cuando esto no sucede, sin embargo, la “responsabilidad” del disconforme hace que sean muy escasas las ocasiones

en las que se hacen públicas las discrepancias con el resto del episcopado. Aquel alto nivel de jerarquización es, por otra parte, lo que en cierta medida facilita y hace visible la disputa por hegemonizar la institución entre los distintos grupos eclesiales.

Los años que abarca esta investigación han sido, en definitiva, los años en los que, por un lado, la Conferencia Episcopal se ha consolidado, primero, como órgano de representación episcopal aceptado por todos los obispos en España; y, después, como interlocutor válido para el resto de instituciones estatales. Son también los años en los que las disputas por su control han hecho visible la heterogeneidad interna del catolicismo: de Fernando Quiroga Palacios, su primer presidente, pasando por Enrique Vicente y Tarancón, y hasta la presidencia de Ángel Suquía, ya en 1987, el devenir en la “cabeza” de la jerarquía católica en España nos habla del devenir de la propia institución y de cómo han sido diferentes grupos eclesiales los que en diferentes momentos han hegemonizado la institución religiosa.

4.1. Los primeros pasos de la actuación conjunta del episcopado español.

La existencia de un organismo con la legitimidad de trasladar el posicionamiento general sobre asuntos internos y externos de la Iglesia católica en España es algo, por tanto, muy reciente. Ya comentamos en el bloque anterior que, en realidad, el proceso de centralización eclesiástica se aceleró a finales del s. XIX, y que este proceso se desarrolló en dialéctica con las dinámicas más localistas o nacionales de los distintos cuerpos eclesiásticos. En un primer momento, desde la Santa Sede se percibieron con temor aquellos intentos de oficializar la organización eclesiástica de acuerdo a los espacios nacionales seculares; se temía que derivaran en la creación de iglesias nacionales que, tarde o temprano, acabaran alejándose de la autoridad romana. El resultado, sin embargo, fue diferente: con la creación de las distintas conferencias episcopales, la Iglesia católica ha actualizado su organización institucional adecuándola a la realidad administrativa de este tiempo, y lo ha hecho controlando desde Roma los procesos por los que las estructuras eclesiásticas nacionales se fueron desarrollando gracias, entre otras cosas, al control que la estricta jerarquización le facilitaba. Esta actualización institucional ha

derivado en una homogeneización del aparato administrativo católico, limando así las aristas que un exceso de localismo podría acarrear, por ejemplo, en temas doctrinales, políticos, litúrgicos... En definitiva, hoy en día el catolicismo en España tiene más en común con el catolicismo de otros lugares mundo del que pudo tener en los siglos anteriores.

Este proceso de actualización institucional de la Iglesia católica, evidentemente, tuvo unos precedentes: asambleas episcopales provinciales, asambleas extraordinarias... su antigüedad se remonta, como apuntaba Henri de Lubac, a los primeros siglos de existencia de la Iglesia católica. Sin embargo, y en lo que se refiere estrictamente a las conferencias episcopales actuales tal como se plantearon en el Concilio Vaticano II, no podemos encontrar referentes más o menos similares en el mundo católico hasta mediados del s. XIX. En Bélgica, por ejemplo, los obispos de aquel país se reúnen desde 1830 con cierta frecuencia, en algunas ocasiones más de una vez por año⁵. Alemania tuvo su primera conferencia de obispos el 10 de mayo de 1848, en Colonia, siguiéndole otra en Salzburgo, el 14 de septiembre del mismo año, y otra en Goritz, el 17 de diciembre también en 1848. En Irlanda, en Dublín, los obispos comenzaron a reunirse en mayo de 1854. También en EEUU, en un contexto alejado del europeo, los obispos norteamericanos se reunieron en Baltimore, el 5 de julio de 1860. El desarrollo de los Estados nacionales determinaba de una forma cada vez más evidente que los distintos episcopados se organizaran de acuerdo a la realidad política y administrativa de las nuevas entidades estatales.

Durante el papado de León XIII (1878-1903) se promulgaron algunas encíclicas y decretos que abrieron el camino a lo que en el futuro serían las conferencias episcopales. Así, por ejemplo, el 14 de septiembre de 1886 se publicó la encíclica *Pergrata Nobis*, la cual incluía una respuesta a la solicitud de permiso por parte del episcopado portugués para celebrar reuniones regulares:

Desde el principio, por tanto, parece oportuna la comunicación y la participación entre ustedes de las decisiones, de modo que haya una misma forma de actuar. De hecho, qué elección de entre las posibles deba tomarse, cuál se adapta

⁵ Piet FRANZEN: "Las conferencias episcopales, problema crucial del Concilio", *Razón y fe*, 168 (1963), pp. 149-172; Alois SIMON: *Réunions des évêques de Belgique*, Lovaina-París, Cahiers 10, 1960.

mejor al propósito perseguido, no se encontrará con dificultad si se tiene presente - ante la mirada de todos- como regla, cuanto repetidamente ha declarado y publicado la Santa Sede respecto a cuestiones de este tipo, especialmente en la Encíclica sobre la organización cristiana del Estado⁶.

De esta forma, desde la Santa Sede se animaba a la toma de decisiones conjunta y colegiada entre los obispos portugueses, pero se hacía señalando la necesidad de atenerse siempre al magisterio y la autoridad romana. El proceso por el que los episcopados nacionales tomaban conciencia de la necesidad de aunar esfuerzos iba a la par del intento de la Santa Sede para que las anteriores decisiones no se alejaran de su control.

La misma lógica seguía la autorización al episcopado húngaro y brasileño, de 1893 y 1894 respectivamente⁷. Y también al episcopado español:

Por otra parte, creemos, Amados Hijos Nuestros, Venerables Hermanos, que, para lograr la unión de las almas y la uniformidad de la disciplina, es conveniente la reunión en concilio, cuantos estéis en vuestra provincia de residencia entre vosotros y el Arzobispo, para consultar juntos los problemas comunes; cuando la situación lo requiera, es oportuno dirigirse a esta Sede Apostólica de la cual emana la integridad de la fe y la virtud de la disciplina junto a la luz de la verdad⁸.

Durante el papado de Benedicto XV (1914-1922) se retomó esta tendencia. Así, por ejemplo, la Santa Sede concedió al episcopado francés la potestad de reunirse dos veces al año, celebrándose su primera reunión al finalizar la I Guerra Mundial. Con la promulgación del Código de Derecho Canónico en 1917, se comenzaron a constituir

⁶ León XIII: Carta Encíclica *Pergrata Nobis*, Roma, 14 de septiembre de 1886. Disponible en internet: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_14091886_pergrata.html (Original en italiano. Traducción propia.)

⁷ León XIII: Encíclica *Constanti Hungarorum*, Roma, 11 de septiembre de 1893. Disponible en internet: https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_02091893_constanti-hungarorum.html; ÍD: Breve *Litteras*, Roma, de 2 de julio de 1894. Disponible en internet: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_02071894_litteras-a-vobis.html.

⁸ León XIII: Encíclica *Cum Multa*, Roma, 8 de diciembre de 1882. Disponible en internet: https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_08121882_cum-multa.html (Original en italiano. Traducción propia.)

conferencias episcopales en aquellos territorios en los que el episcopado se había reunido de manera más regular.

Cuando en el Concilio Vaticano II se normalizó y oficializó definitivamente la normativa por la que debían ordenarse los estatutos de las conferencias episcopales, se tuvo como modelo el de la Conferencia Episcopal Italiana. Los obispos de aquel país se habían venido reuniendo también durante el siglo XIX. La iniciativa la tomaron los obispos pertenecientes a la región de Umbría. El ejemplo italiano es, en este caso, paradigmático, en tanto muestra claramente cómo el desarrollo de las conferencias episcopales fue fundamental en el proceso de centralización institucional católico: el 22 de marzo de 1919 se creó la Congregación Consistorial con el fin de agrupar a los distintos grupos episcopales por regiones. Más adelante, el 21 de julio de 1932, se ordenó que todos los acuerdos de las anteriores grupos fueran remitidos a la misma Congregación Consistorial⁹.

También el episcopado latinoamericano había ido organizándose formando cuerpos institucionales homogéneos en relación a los distintos Estados nacionales. De esta forma, y para aunar a las distintas conferencias episcopales del continente, se creó en 1956 el Consejo Episcopal Latinoamericano. Este Consejo había surgido de las deliberaciones que habían tenido lugar en la Conferencia General de los Obispos Latinoamericanos que se había celebrado tras el Congreso Eucarístico Internacional de Río de Janeiro de 1955¹⁰.

De esta forma se había ido constituyendo progresivamente un nuevo entramado institucional que hizo necesaria su oficialización y ordenación llegado el Concilio Vaticano II. El *Anuario Pontificio* incluyó al inaugurarse ese concilio una relación de las conferencias episcopales existentes en ese momento, contabilizando 43 en todo el mundo¹¹. En el Decreto *Christus Dominus* aprobado durante el Concilio puede leerse:

En los tiempos actuales, sobre todo, no es raro que los Obispos no puedan cumplir su cometido oportuna y fructuosamente, si no estrechan cada día más su cooperación con otros Obispos. Y como las conferencias episcopales, establecidas

⁹ Giorgio FELICIANI: *Le Conferenze episcopali*, Bologna, Il Mulino, 1974.

¹⁰ Gustavo AMIGÓ JANSEN, "Consejo Episcopal Latinoamericano", *The New Catholic Encyclopedia*, Nueva York, 1967, pp. 209-210.

¹¹ *Anuario Pontificio per l'anno 1959*, Ciudad del Vaticano, 1959, pp. 858-861.

ya en muchas naciones, han dado magníficos resultados de apostolado más fecundo, juzga este sacrosanto Sínodo que es muy conveniente que en todo el mundo los Obispos de la misma nación o región constituyan una asamblea, que se reúna en fechas prefijadas, en la que intercambien sus experiencias y puntos de vista, y, así, puestos de acuerdo, aúnen las fuerzas para el bien común de las Iglesias¹².

La dialéctica centro-periferia tomaba cuerpo, así, en las conferencias episcopales, pues, si bien se daba visibilidad a los distintos organismos locales y nacionales del episcopado, la alta jerarquización de esas conferencias, la capacidad que los distintos nuncios tenían a la hora de definir las tendencias episcopales hegemónicas, contribuyó a que este proceso derivara en una mayor centralización del aparato institucional católico. Como señalábamos en el bloque anterior, la Santa Sede siguió empeñada en “romanizar”, por unos u otros medios, a la jerarquía eclesial internacional¹³.

4.2. Hacia la Conferencia Episcopal Española.

4.2.1. Algunos antecedentes.

La anterior dinámica, como no podía ser de otra manera, también se dio en España. La constitución definitiva de la Conferencia Episcopal Española en 1965 estuvo precedida por diferentes intentos, más o menos exitosos, de dar una voz unitaria al cuerpo episcopal español. El precedente más inmediato lo podemos encontrar en 1923, momento en que tuvo lugar la constitución de la Junta de Reverendísimos Metropolitanos.

En aquel momento, sin embargo, no existía un reglamento que dictase de qué manera los obispos de las distintas naciones debían organizar su actividad de manera

¹² Decreto sobre el Ministerio Pastoral de los Obispos en la Iglesia *Christus Dominus*, Roma, 28 de octubre de 1965, en *Documentos Completos del Vaticano II*, Bilbao, Mensajero, 2006, p. 251.

¹³ Algunos otros documentos previos al Concilio Vaticano II referidos a la ordenación de las conferencias episcopales: la Encíclica *Maximae Quidem*, de Pio IX, dirigida a los obispos de Baviera, el 18 de agosto de 1864; la Instrucción *Alcuni Arcivescovi*, de León XIII, para la Congregación de Obispos y Regulares, del 24 de agosto de 1889, con la que se intentaba regular el funcionamiento de las distintas conferencias regionales italianas; de León XIII, la Carta Encíclica *In Ipso*, de 3 de marzo de 1891, y destinada a los obispos del Imperio Austro-Húngaro, y en la que les impelía a que se reunieran al menos una vez al año.

conjunta. El Código de Derecho Canónico de 1917 regulaba las reuniones episcopales al nivel de la provincia eclesiástica. En el canon 281 de aquel Código puede leerse: “Pueden los Ordinarios de varias provincias eclesiásticas reunirse en Concilio plenario, pidiendo para ello autorización al Romano Pontífice, el cual designa su legado para convocar y presidir el Concilio”. La Santa Sede insistía en la necesidad de que cualquier decisión tomada en aquellas reuniones estuviera tutelada por Roma. El canon 283 añadía: “En cada provincia eclesiástica se debe celebrar Concilio provincial cada veinte años por lo menos”¹⁴. El canon 292, a su vez, asignaba a los Metropolitanos la función de procurar reuniones de todos los Ordinarios del lugar con él o con otro obispo comprovincial:

Si la Sede Apostólica no hubiera determinado otra cosa para algunos lugares, el Metropolitano, y en su defecto, el más antiguo de los Sufragáneos, según la norma del canon 284, procure que, al menos cada cinco años, se reúnan en la fecha señalada los Ordinarios del lugar con el Metropolitano y otro Obispo comprovincial¹⁵.

De esta forma, si bien el canon 281 hacía referencia al ámbito supra-provincial al establecer al normativizar la reunión de Ordinarios de varias provincias eclesiásticas, no concretaba si ese marco supra-provincial coincidía con el territorio nacional o lo trascendía. Quedaba únicamente reglada de una manera más o menos tajante la organización episcopal en el marco de la provincia eclesiástica, como dictaba el canon 292, dejando al criterio de la jerarquía la organización de sus reuniones según las circunstancias particulares.

A partir de las anteriores disposiciones puede entenderse la creación de la Junta de Reverendísimos Metropolitanos en 1923. Si bien el Código de Derecho Canónico no especificaba rotundamente la necesidad de organizar de acuerdo a las fronteras de los Estados-nación la estructura episcopal, las necesidades que el desarrollo de la administración civil imponía sí que lo aconsejaban.

Hasta esa fecha, hasta 1923, los obispos españoles se habían pronunciado en algunas ocasiones conjuntamente. La mayoría de las veces había sido en relación a

¹⁴ *Código de Derecho Canónico*, Roma, 1917. En *Código de Derecho Canónico y legislación complementaria*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1969, p. 117.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 119-120

asuntos concernientes a la propia organización interna, pero también en relación a asuntos de política nacional. El primer documento colectivo del episcopado español podemos datarlo en 1839; en el mismo, los obispos españoles, no todos, hacían llegar al Papa sus consideraciones sobre el momento político en España¹⁶. Durante este periodo, casi todos los documentos firmados conjuntamente por los obispos estaban dirigidos al Papa. Así, por ejemplo, el 6 de enero de 1883, escriben a Roma agradeciendo la publicación de la encíclica *Cum multa*¹⁷; en 1886 trasladan su apoyo al Romano Pontífice, protestando “contra los desafueros de que es objeto León XIII”, afrentas que se sumaban a la pérdida del poder temporal del papado pocos años atrás¹⁸; en 1888 escriben al Papa para felicitarle por la publicación de la encíclica *Libertas* y como forma de protesta por el, de nuevo, “despojo del poder temporal del papa”¹⁹; en 1889, también dirigida a Roma, publicaron un documento protestando por la “apoteosis de impiedad” habida en Roma causada por la construcción de una estatua a Giordano Bruno²⁰...

A comienzos del siglo XX, sin embargo, la dinámica anterior varía y los documentos comienzan a tratar con regularidad asuntos de política interna. Así, por ejemplo, en 1901, los obispos trasladan a León XIII su malestar ante la “arbitrariedad” con la que el gobierno español aplicaba, según ellos, el Concordato²¹. En 1904, se dirigían directamente al Consejo de Ministros a través de una carta firmada por el cardenal Sancha, pero “con expresa autorización” de todo el episcopado, en la que pedían defender de los ataques sufridos al obispo Nozaleda, que había sido propuesto por Maura para ocupar la sede de Valencia²²; en 1905, 50 obispos firmaron una carta dirigida a Alfonso XIII, en la que advertían de los peligros que suponía la publicación del Proyecto de Ley sobre

¹⁶ Vicente CARCEL ORTÍ: “El primer documento colectivo del episcopado español”, *Scriptorium Victoriense*, Vol. 21, n. 2 (1974), pp. 152-169.

¹⁷ “Episcopado español a su Santidad León XIII. Aceptación de la encíclica *Cum Multa* y sumisa unidad del episcopado”, *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Toledo*, 1883, pp. 102-106. Cit. en Jesús IRIBARREN (ed.): *Documentos colectivos...* pp. 66-68.

¹⁸ “Episcopado español a la opinión pública. protesta contra los desafueros de que es objeto León XIII”, *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Toledo*, 1886, pp. 437-439. Cit. en Jesús IRIBARREN (ed.): *Documentos colectivos...* pp. 68-70.

¹⁹ “Episcopado español al papa. Protesta y Homenaje por la publicación de la encíclica *Libertas*”, *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Toledo*, 1888, pp. 717-119. Cit. en Jesús IRIBARREN (ed.): *Documentos colectivos...* pp. 72-74.

²⁰ “Obispos españoles a León XII. Protesta por la erección de una estatua a Giordano Bruno”, [25 de julio de 1889] Jesús IRIBARREN (ed.): *Documentos colectivos...* pp. 74-75.

²¹ “Los obispos senadores a León XIII. Pidiendo aclaraciones al Concordato de 1851”, *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Toledo*, 1901, pp. 577-578. Cit. en Jesús IRIBARREN (ed.): *Documentos colectivos...* pp. 80-81.

²² “Cardenal primado al Presidente del Consejo de Ministros. Protesta por las injurias al Arzobispo Nozaleda”, *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Toledo*, 1904, pp. 49-50. Cit. en Jesús IRIBARREN (ed.): *Documentos colectivos...* pp. 82-83.

Organización y Atribuciones de los Juzgados y Tribunales del Fuero Común de España, documento en el que, según ellos, quedaba silenciado el fuero eclesiástico²³; en 1909, y firmado por 55 obispos, publicaron un documento dirigido al presidente Maura en el que argumentaban contra la existencia de escuelas laicas²⁴; también en relación a la cuestión educativa, en 1912 los obispos españoles hicieron llegar al presidente del Consejo de Ministros, José Canalejas, su preocupación ante el desarrollo de una legislación educativa que mostraba “tendencias poco favorables al clero”²⁵.

De esta forma, cada vez se fue haciendo más cotidiana la expresión conjunta de los obispos españoles, primero, en relación sobre todo a asuntos relativos a organización interna, y, después, a asuntos relativos a la situación política que pudiera estar viviendo el país. La pérdida de poder temporal por parte de la Iglesia hizo que, cada vez con más asiduidad, los pronunciamientos eclesiásticos se dirigieran a las administraciones públicas, acentuándose una tendencia que con los años se iría normalizando a intentar ejercer presión política revistiendo esta presión con las formas típicas de un agente moral. Aparece ya en aquellos años, por ejemplo, una marcada preocupación eclesiástica por los asuntos educativos; o, más concretamente, por la amenaza que suponían para el control que la Iglesia había ejercido sobre este ámbito los intentos de diferentes gobiernos por desarrollar una normativa educativa alejada de los intereses eclesiales. Desde aquel momento, la exigencia de prerrogativas eclesiásticas relativas a la enseñanza ha sido una de las preocupaciones que con más intensidad ha ocupado la labor de la Iglesia católica en España hasta nuestros días²⁶.

²³ “Prelados españoles a Su Majestad el Rey. Sobre un proyecto de Ley de Tribunales”, *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Toledo*, 1905, pp. 84-88. Cit. en Jesús IRIBARREN (ed.): *Documentos colectivos...* pp. 83-86.

²⁴ “Prelados españoles al Presidente del Consejo de Ministros. Contra la existencia de las escuelas laicas”, *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Toledo*, 1909, pp. 521-528. Cit. en Jesús IRIBARREN: *Documentos colectivos...* pp. 89-93.

²⁵ “Prelados españoles al Presidente del Consejo de Ministros”, *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Toledo*, 1912, pp. 447-451. Cit. en Jesús IRIBARREN (ed.): *Documentos colectivos...* pp. 96-98.

²⁶ Jesús Iribarren, en su estudio introductorio a la recopilación de los documentos del episcopado español, y haciendo uso de la retórica eclesiástica, da cuenta de ese interés de la jerarquía católica por el control de las instituciones formadoras de “conciencias”: “Ya poco antes de 1922, los obispos vuelven a intervenir en un último y vano intento de buscar remedio a la situación no en la política, sino en la conciencia”. Jesús IRIBARREN: “Introducción...” p. 29.

4.2.2. La Junta de Reverendísimos Metropolitanos.

Es así como fue haciéndose cada vez más evidente la necesidad de normalizar y formalizar las reuniones episcopales. Hasta este momento, ni la reflexión teológica ni prácticamente en lo referido al derecho canónico, la colegialidad episcopal había supuesto un problema que obligara a un tratamiento específico. Los documentos publicados y las reuniones celebradas tenían más un carácter práctico y circunstancial; esto, sin embargo, fue cambiando, y la creación en 1923 de la Junta de Metropolitanos ejemplifica muy bien ese cambio.

Hasta esa fecha no existía, más allá de las referencias que hasta ahora he realizado al Código de Derecho Canónico de 1917, una fórmula que posibilitara que los distintos episcopados nacionales pudieran reunirse y emitir comunicados conjuntos. Estos, sin embargo, se fueron haciendo cada vez más cotidianos. Las circunstancias políticas lo exigían. Cada vez con más asiduidad, los documentos episcopales se remitían a los propios fieles, y no únicamente en lo referido a la convivencia ad-intra de la Iglesia; al contrario, en aquellos años, y agudizándose en los años del periodo republicano, las cartas colectivas del episcopado dirigidas a sus fieles contenían una evidente carga política. En aquellos documentos se aconsejaba a los fieles sobre cómo debería guiarse su participación social y política:

5. Los católicos españoles tienen en la actualidad el deber estrictísimo de tomar toda la parte activa que puedan, según las leyes, en las elecciones que se avecinan para las Cortes Constituyentes.

6. Tienen así mismo el deber, son palabras de Pío X, una vez que se trata de gravísimos intereses de la Religión y de la Patria, de unirse circunstancialmente para una acción común; [...] Es, pues, apremiante en la actualidad el que los católicos, prescindiendo de sus tendencias políticas, en las cuales pueden permanecer libremente, se unan de una manera seria y eficaz a fin de conseguir que sean elegidos para las Cortes Constituyentes candidatos que ofrezcan plena garantía de que defenderán los derechos de la Iglesia y del orden social.²⁷

²⁷ “Metropolitanos españoles a los fieles. Acatación del régimen constituido y temores de la Iglesia”, *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Toledo*, 1931, pp. 153.155. Cit. en Jesús IRIBARREN (ed.): *Documentos colectivos...* p. 132.

Unos meses antes, en junio de 1930, el cardenal Segura, en aquel momento cardenal primado de España, había emitido un documento destinado a los fieles de su provincia en el que, haciéndose portador de aquellas palabras de Pío X a las que en el documento conjunto anteriormente citado se hacía referencia, apuntaba que los católicos “no pueden tener una conciencia política opuesta a la conciencia de la Iglesia”; apelaba, a su vez, a la actividad necesaria del católico en la vida política, no siendo pertinente quedarse apartado en la “vil neutralidad”; si bien matizaba que la Acción Católica no debía intervenir en la vida interna de los partidos, sí exigía el derecho de los católicos, a título individual, a pertenecer a partidos políticos y a ostentar cargos públicos²⁸. Se iba perfilando así la doctrina sobre la actuación política del creyente católico, siempre con el magisterio eclesial pretendiendo guiarla.

Atravesando los distintos periodos por los que discurre el acontecer político en España, los obispos españoles fueron adecuando a los mismos sus modos de ejercer influencia política. El periodo republicano fue, quizás, en el que con más ímpetu el episcopado se pronunció conjuntamente: desde el documento del 25 de julio de 1931, en el que se pronunciaba sobre el proyecto constitucional y aconsejaba a sus fieles cómo actuar ante el mismo²⁹, pasando por la petición de ayuda económica a los creyentes “para el sostenimiento de culto y clero”³⁰; hasta la publicación, el primero de julio de 1937, de la Carta Colectiva sobre la Guerra en España³¹, el episcopado español actuó como un auténtico agente político, ejerciendo su influencia cada vez de forma más homogénea y sincronizada.

Finalizada la Guerra Civil, y hasta la creación de la actual Conferencia Episcopal, los obispos españoles se pronunciaron con menos asiduidad de forma conjunta. No fue

²⁸ *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Toledo*, junio de 1930, pp. 89-99. Esta doctrina sobre la responsabilidad de los católicos en la vida pública, ya enunciada en los años que estamos estudiando, fue la que, con el tiempo, se normalizó en el seno de la Iglesia. La apelación a la responsabilidad moral del católico con la intención de orientarle políticamente ha sido una constante hasta a nuestros días; algo que, con ocasión de los distintos procesos electorales habidos hasta la fecha, la jerarquía católica ha sabido poner en juego.

²⁹ “Episcopado a fieles. Sobre el proyecto de Constitución y deberes de los católicos”, 25 de julio de 1931, *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Toledo*, 1931, pp. 269-284. Cit. en Jesús IRIBARREN (ed.): *Documentos colectivos...* pp. 135-150.

³⁰ “Metropolitanos españoles a los fieles. Estableciendo una colecta mensual para el sostenimiento de culto y clero”, 21 de noviembre de 1931, en *Boletín Eclesiástico...* pp. 397-400. Cit. en Jesús IRIBARREN (ed.): *Documentos colectivos...* pp. 155-159.

³¹ “Episcopado español a los obispos de todo el mundo”, Pamplona, 1 de julio de 1937. Cit. en Jesús IRIBARREN (ed.): *Documentos colectivos...* pp. 219-242.

hasta 1948 que los metropolitanos publicaron de nuevo un documento destinado, en este caso, a sus fieles, advirtiendo sobre los peligros que la aceptación de la libertad de cultos podría acarrear³². Los documentos en este periodo, como es evidente, no tenían el carácter reivindicativo y duro contra el gobierno que tuvieron durante el periodo republicano, aun haciendo referencia en muchos de ellos a los temas que entendían de su competencia, sobre todo culturales y educativos³³.

La Junta de Metropolitanos, como hemos visto, emitió documentos conjuntamente desde 1923. No fue, sin embargo, hasta 1946 cuando aprobó sus estatutos, ratificados por la Santa Sede en 1947. En un principio fueron nueve los arzobispos metropolitanos que formaron parte de aquella Junta; más tarde, con la firma del Concordato de 1953 entre la Santa Sede y el Estado español, comenzaron a formar parte de la misma un total de once. También asistían a las reuniones el vicario general castrense y el obispo secretario del episcopado (en este caso con voz, pero sin voto). La presidencia de la Junta correspondía al arzobispo de Toledo y cardenal primado de España, sede cuyo servicio de publicación se encargaba de editar los documentos.

La Junta de Metropolitanos constituyó, de esta forma, el primer intento por coordinar el trabajo de los obispos españoles. No era este, sin embargo, el único sistema organizativo con el que contaba el episcopado: el resto de obispos, aquellos que no formaban parte de la Comisión Permanente de la Junta, se organizaba a partir de distintas comisiones episcopales. La dependencia de estas en relación a los metropolitanos, aunque no normativizada, se daba *de facto*, en tanto todos los arzobispos miembros de la Junta acababan formando parte de alguna de las comisiones episcopales. De la misma forma, los obispos no pertenecientes a la Junta, acababan colaborando con ella a través de estas comisiones. Por otra parte, el correcto funcionamiento de estas comisiones exigía que los distintos episcopados pusieran en marcha toda una red administrativa, una red de departamentos y servicios, para lo cual se contó no sólo con la mayoría de los obispos, sino con presbíteros e incluso con seglares³⁴.

³² “Metropolitanos a fieles. Sobre la propaganda protestante en España”, 28 de mayo de 1948, *Ecclesia*, 1948, pp. 673-675.

³³ “Metropolitanos a los fieles. Sobre derechos y apostolado de la Iglesia en materia de educación”, 29 de septiembre de 1952, *Ecclesia*, 1952, pp. 375-377.

³⁴ Oficina de Información y Estadística de la Iglesia en España (ed.): *Guía de la Iglesia en España: suplemento de 1955*, Madrid, 1955.

Se incrementó de esta forma el número de personas trabajando en relación jerárquica respecto a la Junta de Metropolitanos: esta tomaba las decisiones, la Comisión Permanente determinaba la forma en la que ejecutar esa decisión, y las distintas comisiones actuaban aplicando las anteriores decisiones para lo que se servían de cuantos departamentos y servicios considerasen oportunos. De esta forma, aun no estando estas comisiones sujetas jurídicamente a la Junta de Metropolitanos, el principio de dependencia se mantenía. Las comisiones episcopales seguían los criterios de los metropolitanos en tanto los presidentes de esas comisiones pertenecían a la Junta. Alrededor de estas comisiones, a su vez, se fue desarrollando toda una red administrativa que, posiblemente, y de haber dispuesto de una fundamentación jurídica y teológica como la que suministró con posterioridad el Concilio Vaticano II, podría haber derivado una verdadera curia eclesial española.

Un ejemplo de cómo aquel intento por institucionalizar la acción conjunta del episcopado en España puso las bases de la posterior Conferencia Episcopal lo representa la creación, en 1953, del Secretariado Permanente del Episcopado. La dirección del mismo quedó en manos del obispo en aquellos años de Solsona, Vicente Enrique y Tarancón. La dirección de este organismo disponía de unas competencias muy parecidas a las que años después tendría el Secretariado General de la Conferencia Episcopal³⁵. Faltaba, sin embargo, el empuje legal y teológico que vino de Roma tras el Concilio. Antes de que esto pasara, y con el desarrollo casi paralelo de las comisiones episcopales y la Junta de Metropolitanos, la Iglesia en España dispuso de una especie de “comité ejecutivo” que facilitó el tránsito hacia la estabilización institucional que supuso la creación y consolidación de la Conferencia Episcopal Española.

³⁵ Vid. apartado 5.1.1 del capítulo V de esta investigación.

4.3. La Conferencia Episcopal Española.

La existencia previa de las estructuras señaladas anteriormente, sirvió, por tanto, para dar un carácter de continuidad a la organización del episcopado español. Estas estructuras facilitaron el tránsito hacia la creación de la Conferencia Episcopal, pero no se dispuso de una normativa que permitiera dar a la nueva estructura organizativa de la Iglesia en España un estatuto legal hasta la celebración del Concilio Vaticano II. Así lo reconocía el cardenal Quiroga Palacios:

[...] hasta ahora, en el plano nacional actuaba la Conferencia de Metropolitanos, que trataba los asuntos propuestos y estudiados con antelación por todos los señores Obispos. En adelante, será la Asamblea Plenaria de Prelados la que ostentará todos los poderes y facultades de la Conferencia del Episcopado.[...] La mayor coordinación de los Obispos, tanto en el plano nacional como en el mundial, responde a una exigencia clarísima del Concilio³⁶.

En diferentes momentos durante la celebración del Concilio se había planteado la necesidad de articular y normativizar la creación de las diferentes conferencias episcopales. Oficialmente, la Conferencia Episcopal Española se creó en febrero de 1966³⁷. Fue en Roma donde se dieron los primeros pasos por parte del episcopado español para que la Conferencia viera la luz. El 4 de noviembre de 1963 fue promulgada la Constitución sobre Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium*: “En virtud del poder concedido por el derecho, la reglamentación de las cuestiones litúrgicas corresponde también, dentro de los límites establecidos, a las competentes asambleas territoriales de Obispos de distintas clases, legítimamente constituidos”³⁸. Se oficializaba de esta forma una de las funciones que tendrían las conferencias episcopales, haciéndose necesaria, por tanto, la articulación de las nuevas estructuras jerárquicas nacionales.

³⁶ “Declaraciones a Ecclesia del Cardenal Quiroga Palacios, Presidente de la Conferencia Episcopal Española”, *Ecclesia*, 1966, p. 349.

³⁷ “Queda constituida la Conferencia Episcopal Española”, *Ecclesia*, 1966, p. 347-351.

³⁸ Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la Sagrada Liturgia, Roma, 4 de diciembre de 1963. En *Documentos del Vaticano II*, Bilbao, Mensajero, 2006, p. 105.

Fue en el contexto conciliar, por tanto, en el que los obispos españoles tomaron cuanta de la necesidad de actualizar sus estructuras organizativas³⁹. Se adelantaban así a la publicación del Decreto *Christus Dominus* que definiría finalmente las normas de creación y funcionamiento de las distintas conferencias episcopales. El obispo José María Cirarda lo cuenta así en una entrevista publicada en *Ecclesia*:

Durante la segunda sesión conciliar de año pasado se discutió el tema de las Conferencias Episcopales. En sintonía con el debate fue generalizándose entre los obispos españoles la idea de que urgía estructurar nuestra propia Conferencia. La Comisión Episcopal pro-Concilio, de que es presidente el señor cardenal Bueno Monreal, arzobispo de Sevilla, elevó en el pasado mes de enero a la Conferencia de Reverendísimos Metropolitanos una petición en orden a que se preparara un anteproyecto de Estatutos. Nuestros metropolitanos estudiaron dicha petición en su sesión del mes de febrero, en que acordaron la reunión plenaria del Episcopado, que tuvo lugar, como recordará, el día 15 de abril en Madrid. Su objeto principal era el estudio de las reformas litúrgicas de acuerdo con la constitución conciliar. Pero se decidió en ella la preparación de dicho anteproyecto, encargando su estudio a la Comisión Episcopal pro-Concilio⁴⁰.

De esta forma, en enero de 1964, los obispos españoles, habiendo trabajado en Roma durante la celebración del Concilio, propusieron a los metropolitanos la elaboración de unos estatutos que articularan una nueva organización del episcopado nacional. El 15 de abril de aquel año se reunió con ese fin el pleno del episcopado, y en junio, el secretariado de la comisión episcopal encargada de preparar los textos de la liturgia a que la constitución antes citada obligaba, estaba trabajando ya en la redacción de aquel anteproyecto⁴¹. En abril de 1965, los obispos españoles volvieron a reunirse en Asamblea Plenaria para estudiar y aprobar los estatutos de la futura Conferencia

³⁹ “Es de notar que tanto la estructura, como los márgenes de actuación de tales Conferencias, están aún por decidir conciliármemente en el esquema de los Obispos y el gobierno de la diócesis. Pero la constitución litúrgica se anticipó en cierto modo a tales medidas señalando a la jerarquía eclesiástica de un determinado marco territorial las atribuciones necesarias para llevar a efecto, con propia autoridad, gran parte de ese programa”, *Ecclesia*, 1964, p. 553.

⁴⁰ “Hacia la Conferencia Episcopal...”, p. 1519.

⁴¹ Algunas notas publicadas al respecto en *Ecclesia*, 1964, p. 257; p. 691; p. 1167.

Episcopal. Faltaba para su aprobación definitiva el refrendo de la Santa Sede, el cual fue dado en febrero de 1966⁴².

Los obispos españoles, por tanto, habían trabajado en la creación de la Conferencia Episcopal Española antes de la publicación del Decreto al que tendrían que remitirse sus estatutos para ser aprobados, publicado en octubre de 1965. Hasta esa fecha, los obispos españoles no sólo se habían reunido de acuerdo a las estructuras de la futura Conferencia Episcopal, sino que se había votado el texto de los estatutos que serían utilizados como criterio para la creación de la propia Conferencia. Conforme a estos estatutos se procedió a la elección de los cargos que ocuparon los distintos obispos en su primera ejecutiva⁴³.

Más allá de los intentos que los mismos obispos hacían por encontrar precedentes en las antiguas estructuras, ya sea en las de la propia Junta de Metropolitanos o en las de las distintas comisiones episcopales, la verdad era que la Conferencia Episcopal constituía una novedad en relación a los anteriores organismos episcopales. La nueva institucionalización era sustancialmente distinta, por ejemplo, en cuanto a los miembros que lo componían, la organización de la misma, y su propio estatuto legal. La Conferencia Episcopal Española se constituía como nuevo órgano de la jerarquía eclesiástica en España, cuyo fin era, según los nn. 37 y 38 del Decreto *Christus Dominus*, tratar y fomentar el desarrollo y coordinación de las actividades católicas. Los obispos españoles contaban con un aparato institucional que articulaba sus decisiones, una institucionalización que, además, venía ahora, por primera vez, fundamentada jurídicamente, y que, también por primera vez, organizaba el cuerpo episcopal de acuerdo a los límites territoriales del Estado español.

Desde aquel momento, la jerarquía católica luchó por encontrar el reconocimiento por parte del resto de las instituciones políticas al status jurídico y representativo de la Conferencia Episcopal. Se trataba de hacer de la Conferencia Episcopal un órgano intermedio entre las iglesias locales y la Iglesia universal (la Santa Sede), y en un órgano representativo ante el resto de administraciones públicas. Con este objetivo recayó sobre la Conferencia Episcopal la responsabilidad de negociar la renovación del Concordato de 1953 que conduciría a la firma de los Acuerdos del Estado Español con la Santa Sede en

⁴² “Los estatutos de la Conferencia Episcopal Española, aprobados”, *Ecclesia*, 1966, p. 663.

⁴³ “Miembros de la Conferencia Episcopal Española”, *Ecclesia*, 1966, p. 351.

1979, como muy a menudo se encargaron de recordar desde Roma ante los intentos del Gobierno español de negociar esos acuerdos directamente con el Vaticano.

La Conferencia Episcopal se convirtió, por tanto, en un órgano jurídico con personalidad propia. Así lo ponía de manifiesto su adecuación a una normativa universal (Decreto *Christus Dominus*), y la elaboración y aprobación de unos estatutos que ordenaban su funcionamiento. Tradicionalmente habían sido los concilios y los sínodos provinciales los que habían funcionado como instrumentos de colegialidad, pero estos se celebraban muy esporádicamente y no se disponía de una normativa que los ordenara. En España, se habían celebrado concilios y asambleas provinciales sobre todo durante el siglo XIX, pero de una forma irregular y sin el concurso de la totalidad del episcopado nacional. El trabajo colectivo del episcopado español había estado condicionado por la ordenación provincial de las estructuras eclesiológicas (recordemos que era en torno a la provincia donde únicamente existían disposiciones normativas eclesiológicas en lo referido a la organización de la toma de decisiones conjuntas por parte de la jerarquía), y por un movimiento que casi podríamos llamar de reacción de la jerarquía a las necesidades políticas o sociales de cada momento histórico. No existió hasta bien entrado el siglo XX una conciencia importante de la necesidad de organizar administrativamente el gobierno interno de la Iglesia de acuerdo a los parámetros del Estado nacional.

Fue en 1923, como he venido señalando, el año en el que la Iglesia católica en España intentó dar cuenta de ese déficit por medio de la creación de la Junta de Metropolitanos. De la estructura de ese organismo formaban parte directiva los arzobispos que presidían las provincias eclesiológicas, y el resto de obispos formaba parte de manera ejecutiva a través de las distintas comisiones episcopales creadas para llevar a cabo las disposiciones aprobadas por la dirección. Fue alrededor de estas comisiones donde se fueron creando, como he señalado, una administración que llegó a convertirse casi en una verdadera curia y que facilitó el tránsito hacia la Conferencia Episcopal.

En sentido estricto, sin embargo, la Junta de Metropolitanos no es el precedente de la Conferencia Episcopal Española. El organismo creado en 1923 careció de entidad jurídica propia; esta no era posible sin la existencia de una legislación universal al respecto en el seno de la Iglesia, una fundamentación legislativa de la que sí gozó desde el primer momento la Conferencia Episcopal, primero, en el ámbito supranacional con el Decreto *Christus Dominus*, y, segundo, en el ámbito local y nacional, con la elaboración y aprobación de unos estatutos que establecían sus principios constitutivos:

Artículo 1. 1.º La Conferencia Episcopal Española se constituye, en comunión con el Romano Pontífice y bajo su autoridad, para el ejercicio conjunto de la misión del Episcopado Español en los asuntos de interés común, con el fin de orientar y fomentar el desarrollo y la coordinación de las actividades católicas que le están confiadas.

2.º La Conferencia Episcopal goza de personalidad jurídica, con capacidad para adquirir, retener, administrar y enajenar bienes. Ella misma declarará a cuáles de estos bienes, que eventualmente gestionare, pudiera no corresponder la cualidad de bienes eclesiásticos. Las Comisiones Episcopales u otros organismos dependientes de la Conferencia y que carezcan de personalidad jurídica, actuarán en la gestión económica de los intereses a ellos encomendados, como órganos de la Conferencia⁴⁴.

En este sentido, y a diferencia de lo que ocurre con la Conferencia Episcopal, las decisiones de la Junta de Metropolitanos tenían un carácter meramente moral y orientativo⁴⁵.

La principal innovación de la Conferencia Episcopal respecto a la Junta de Metropolitanos viene dada en lo relativo a la organización territorial: por primera vez la Iglesia católica en España adecuaba sus estructuras a las del Estado nación. Pero la aplicación de las doctrinas conciliares tuvo también sus repercusiones dentro de la organización interna de la Conferencia Episcopal. La consideración de la Iglesia como Pueblo de Dios, más allá de las variaciones que en cuanto a la comprensión de este concepto se han hecho desde los distintos grupos eclesiales, se tradujo en una ampliación de las instancias decisorias y participativas dentro de la organización eclesiástica. Así, y en relación a los miembros que la componen, la Conferencia Episcopal presentaba elementos diferenciadores: si a la Junta de Metropolitanos pertenecían, a su aparato

⁴⁴ I Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española: *Estatutos de la Conferencia Episcopal Española*, 27 de febrero de 1966, p. 1. Archivo de la Conferencia Episcopal Española. Disponible en internet: <http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/>.

⁴⁵ Hasta la fecha, los estatutos de la Conferencia Episcopal Española aprobados en febrero de 1966 han sido modificados en seis ocasiones, la última en noviembre de 2008. Con estas reformas ha ido variando la estructura interna de la Conferencia Episcopal y la normativa en cuanto al derecho al voto de sus miembros. Así, por ejemplo, en 1971 se retiró este derecho a los obispos dimisionarios y se les confirió a los obispos auxiliares. Se pretendía de esta forma “renovar” la ejecutiva eclesiástica, para lo que era necesario eliminar a aquellos miembros del episcopado, los más veteranos, reacios a la renovación que, en aquel momento se pretendía. Vid. apartado 5.1.2 del capítulo V de esta investigación.

directivo, los arzobispos metropolitanos, a la Conferencia Episcopal pertenecerían no sólo los arzobispos y obispos diocesanos, sino también los coadjutores y auxiliares, los dimisionarios, el vicario general castrense, el obispo prior de las órdenes militares, los administradores apostólicos y los vicarios capitulares. Así mismo, los cargos dentro de las estructuras de la Conferencia Episcopal serían de carácter temporal. Por otra parte, y haciéndose eco de las tendencias más aperturistas provenientes del Concilio Vaticano II, se formalizó la posibilidad que los laicos, a través de la Comisión Episcopal del Apostolado Seglar, pudieran asistir y participar en algunos espacios del nuevo organismo.

Sin embargo, y siendo distintas en el sentido antes expuesto, la JM y la CEE distintas tienen un nexo en común: el fin que ambas se proponían, esto es, “el mayor bien de la Iglesia” concretado en este caso en el marco del territorio español. Y para la consecución de este fin, la Conferencia Episcopal se dotó de capacidad para tomar decisiones que tienen, en algunos casos, carácter normativo, fuerza jurídica vinculante, y, en otros, únicamente carácter pastoral. Estas últimas tienen un carácter orientativo, no sólo para la totalidad de los obispos, sino para el conjunto de los fieles católicos. Es en estas orientaciones donde se hace evidente la tendencia a dirigir a estos fieles sobre asuntos que exceden lo estrictamente eclesial. Ya señalé de qué manera, desde finales del siglo XIX, se fue haciendo cotidiana una forma de ejercer presión política *sui generis*, consistente en revestir con un lenguaje moral aquellos asuntos políticos que desde la jerarquía eclesiástica se consideran de su jurisdicción. Una forma de ejercer presión política que encontró en la creación una forma de oficializarse, homogeneizando aquellas orientaciones “pastorales” dadas a los laicos que desde vienen realizándose de manera sistemática hasta el día de hoy. Así lo explicitaba el arzobispo de Pamplona en 1968:

Desplazamiento de una pastoral, que podría calificarse de individualista y sin planificación y programación, a una pastoral de conjunto y planificada homogéneamente. Ya no, simplemente un conglomerado de apóstoles individuales, yuxtapuesto en una colectividad más o menos ordenada y coordinada [...] Me atrevo a decir que la pastoral de conjunto, la integración y convergencia de todas las fuerzas que trabajan por el Reino de Dios en una acción conjunta [...] es hoy una de las necesidades más urgentes y una de las consignas más repetidas por el Concilio ⁴⁶.

⁴⁶ Arturo TABERA ARAOZ: “Aspectos principales del nuevo estilo de la Iglesia”, *Ecclesia*, 1968, p. 1541.

4.3.1. Estructura organizativa de la Conferencia Episcopal Española.

El Decreto *Christus Dominus* ordenaba cuáles debían ser los miembros de las distintas conferencias episcopales y dejaba en manos de los distintos episcopados la redacción y organización que las nacientes conferencias episcopales debían tener. En su punto tercero podía leerse: “cada conferencia episcopal redacte sus propios estatutos, que ha de aprobar la Sede Apostólica, en los cuales - además de otros medios- ha de proveerse todo aquello que favorezca la más eficaz consecución de su fin, por ejemplo, un consejo permanente de Obispos, comisiones episcopales, el secretariado general”⁴⁷.

Evidentemente, y como he venido señalando, esos estatutos tuvieron que ser aprobados por la Santa Sede. Ya he hecho mención al proceso por el que aquellos primeros estatutos fueron redactados y aprobados. Conviene ahora echar un vistazo a la organización institucional tal como quedó constituida en aquel momento. Tras dejar constancia de quienes formaban parte de la nueva organización, los estatutos refieren en su artículo cuarto una serie de órganos que, con algunos cambios, son prácticamente los que llegan a nuestros días: el Consejo de Presidencia, la Asamblea Plenaria, la Comisión Permanente, el Secretariado del Episcopado, un Comité Ejecutivo y las diferentes Comisiones Episcopales⁴⁸.

El Consejo de Presidencia estaba compuesto por aquellos obispos que habían sido nombrados cardenales. Sus atribuciones eran prácticamente consultivas: “conocer previamente y dar su parecer sobre toda convocatoria extraordinaria de la Asamblea Plenaria y su orden del día”, se lee en el artículo sexto de los estatutos⁴⁹. A este Consejo podría sumarse, siempre que estuviera presente, el representante de la Santa Sede como miembro de honor siempre que estuviera presente.

La Asamblea Plenaria era el espacio en el que se pondrían en marcha la mayoría de los poderes y facultades de la Conferencia. A esta correspondía, por ejemplo, crear todas las comisiones que se creyeran oportunas, así como la atribución de sus competencias. De la misma forma, es esta Asamblea la que elegía al Presidente y al Vicepresidente, cargos a los que podía optar cualquiera de los miembros de la

⁴⁷ *Decreto Christus Dominus...* p. 13.

⁴⁸ *Estatutos de la Conferencia Episcopal...* p. 2.

⁴⁹ *Ibid.*

Conferencia. Se establecía, a su vez, la obligatoriedad de celebrar reuniones ordinarias anualmente.

Las deliberaciones dentro de esta Asamblea se resolverían mediante voto secreto, estableciéndose que todas las votaciones requirieran una mayoría de dos tercios para su aprobación. Se señalaba, a su vez, como no podía ser de otra forma, que las resoluciones aprobadas sólo tendrían carácter jurídico cuando se atuvieran al Derecho común, por una parte, y a las disposiciones superiores de la Santa Sede, por otra; en los demás casos “las decisiones tienen valor normativo en función del bien común y de la necesaria unidad en las actividades de la Jerarquía”. Esto es, en los casos en los que las resoluciones no cayeran dentro de la normatividad jurídica, sea cual fuera su fuente, las decisiones de la Asamblea tendrían un carácter orientativo, magisterial⁵⁰.

La tarea de ejecutar las resoluciones tomadas en la Asamblea Plenaria era el cometido que los estatutos reservaban a la Comisión. Esta quedaba formada por el Presidente de la Conferencia que, a su vez, se convertía en presidente de esta Comisión Permanente; por el Secretario del Episcopado que actuaría, de la misma forma, como Secretario de la Comisión; los presidentes de las comisiones episcopales; seis obispos de distintas provincias eclesiásticas elegidos por la Asamblea; y un cardenal, al menos, junto con el arzobispo de Madrid.

Sus cargos, al igual que sucedía con la Presidencia de la Conferencia, tendrían una duración de tres años, renovables si así lo decidía la Asamblea. Entre sus funciones más destacadas, aparte de la de ejecutar las decisiones acordadas en la Asamblea Plenaria, estaban la de actuar de representante de la Conferencia Episcopal. La Comisión, así, sus miembros, se convertían en la cara visible y representativa del episcopado en España. A su vez, a esta Comisión competía la resolución de los asuntos que se presentaran con carácter de urgencia, y la de hacer declaraciones sobre esos mismos asuntos, sin necesidad de pasar antes por la Asamblea Plenaria. También a su discreción quedaba la propuesta de las diferentes comisiones episcopales, el diseño de los reglamentos internos de la propia Asamblea y la de todos los órganos dependientes de la Conferencia Episcopal, así como la aprobación y nombramiento de los secretariados y organismos técnicos propuestos por las distintas comisiones. El nombramiento de los consiliarios y altos

⁵⁰ *Ibid.* p. 4.

cargos nacionales de los distintos movimientos apostólicos también quedaba a cargo de esta Comisión.

La Comisión Permanente se convertía, de esta forma, en el auténtico gobierno de la Iglesia católica en España. Un gobierno que, evidentemente, tendría que someter sus decisiones al escrutinio de la Asamblea Plenaria, que tendría que aprobar sus propuestas por una mayoría de dos tercios. En el control de esta Comisión se jugaba el control, por tanto, de la institución eclesiástica en España.

Para agilizar la labor de la Comisión Permanente, los estatutos señalaban la creación de un Comité Ejecutivo. De esta Comité formaría parte el Presidente de la Comisión Permanente, el Secretario de la misma y tres obispos más elegidos por la propia Comisión. Las atribuciones de este Comité serían las que la propia Comisión Permanente les atribuyera.

Al Secretario General, por otra parte, los estatutos le asignaban la tarea de coordinar los distintos organismos de la Conferencia Episcopal. Su nombramiento se hacía a propuesta de la Comisión Permanente, órgano del que dependía, siendo su duración, en este caso, de dos trienios.

Con el objetivo de trabajar sobre aspectos concretos, los estatutos disponían la creación de cuantas comisiones episcopales fueran necesarias. El número de estas comisiones fue variando con el paso de los años. En aquel momento se constituyeron dieciséis comisiones episcopales. Entre las más importantes estaban la Comisión de Apostolado Seglar, que pasó a ser dirigida por el arzobispo de Madrid, Casimiro Morcillo; o la Comisión de Apostolado Social, cuya dirección ocupó el arzobispo de Sevilla, José María Bueno Monreal; la Comisión de Asuntos Económicos y Jurídicos fue presidida en aquel primer momento por el cardenal Herrera Oria.

De las dieciséis comisiones creadas con aquellos primeros estatutos, algunas lo fueron con un carácter transitorio. Es el caso de la Comisión para la Canonización del Beato Juan de Ávila, que presidía el cardenal Arriba y Castro. De la misma forma, con el paso de los años se irían remodelando esas comisiones y creando otras nuevas, como ocurrió con la creación de la Comisión para el Patrimonio Cultural, creada ya a finales de los años setenta.

4.4. Una nueva geografía episcopal.

Con la creación de la Conferencia Episcopal se producía, por tanto, un cambio muy significativo que afectaba a la forma tradicional con la que el trabajo del obispo se había desarrollado hasta ese momento: se dejaba atrás el tradicional individualismo, quedando desde aquel momento la función representativa de los obispos depositada en el nuevo organismo institucional. De hecho, de las novedades que introdujo el Concilio Vaticano II, la colegialidad episcopal fue una de las más importantes. La creación de las distintas conferencias episcopales se entendió como una de las concreciones más exitosas de aquel Pueblo de Dios que la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* había introducido en la cultura católica del momento. Los obispos, por fin, contaban con estructuras colegiadas ordenadas y aprobadas por la Santa Sede. Quedaba por delante, no obstante, la lucha por el reconocimiento de estas conferencias por parte del resto de instituciones civiles. En el caso español no sería hasta 1979 cuando las autoridades estatales dejarían de considerar como único interlocutor válido al cardenal primado de Toledo.

Esta novedad institucional nos es útil para dar cuenta de algunas de las transformaciones que supuso la creación de la Conferencia Episcopal en la evolución del episcopado español. Después de todo, la creación de esta Conferencia, cuyo fin era la agilización de las tareas episcopales con el objetivo de alcanzar “el mayor bien de la Iglesia”, facilitaba, a su vez, un mayor control de esas mismas estructuras por aquellos obispos que pudieran estar organizados en torno a algunos intereses determinados. La lucha por la hegemonización de los aparatos eclesiales pasaba desde aquel momento en gran medida por la capacidad de controlar los distintos organismos de la Conferencia Episcopal.

Por otra parte, con la normalización del modelo de pastoral colectiva como vía de expresión del episcopado, surgían al menos dos preguntas relativas al proceso de redacción y aprobación de esos documentos pastorales: por un lado, la relativa a la capacidad de decisión y, por otro lado, a la de la responsabilidad de cada obispo a la hora de asumir las resoluciones aprobadas por la Asamblea Plenaria. Desde la creación de la Conferencia Episcopal, era la representatividad de aquella Asamblea a la que se acudía para considerar la validez de las decisiones de la jerarquía eclesiástica; sin embargo, el Derecho Canónico establecía que la responsabilidad recaía en las decisiones que pudieran tomar de forma personal los obispos residentes, no en las del colectivo. La

disconformidad por parte de determinados obispos en relación a algunas de las resoluciones aprobadas por la Asamblea Plenaria daba cuenta de la existencia en el seno de la Iglesia de diferentes grupos y sensibilidades y de las tensiones que generaba en algunos casos aquella colegialidad⁵¹. Sin embargo, era esa misma colegialidad, y la responsabilidad de los obispos a la hora de aceptar las resoluciones de la Asamblea Plenaria, la que garantizaba que las posibles disidencias se canalizaran dentro de la misma institución.

En definitiva, a raíz de la creación de la Conferencia Episcopal surgió en España una nueva institución de carácter normativo y ejecutivo, un nuevo órgano eclesial que excedía las antiguas coordinadas diocesanas y provinciales, operando ahora a un nivel nacional. El resultado fue el crecimiento de una burocracia eclesiástica, un aparato administrativo central que no se limitó al desarrollo de una pastoral homogénea a nivel nacional, sino que reconfiguró prácticamente todas las relaciones eclesiásticas, desde lo estrictamente jerárquico, hasta la relación de los fieles con su jerarquía.

Con la creación de las conferencias episcopales se ponía en evidencia, por otra parte, el que fue una de los procesos que más contribuyó a la reordenación eclesiástica que sobrevino a la celebración de Concilio Vaticano II: la remodelación del papel del obispo dentro de la Iglesia. El poder del obispo tras ese Concilio, y con el desarrollo de las distintas conferencias episcopales, comenzó a ejercerse en tres marcos diferenciados: el marco diocesano, en el que el obispo seguía teniendo la autoridad; el marco nacional, que quedaba ordenado bajo la autoridad colegial de las conferencias episcopales; y el marco de la Iglesia universal, cuyo núcleo seguía estando en la Santa Sede. Tras un primer acercamiento al tema, podría parecer que la autoridad de los obispos se vio fortalecida. Y esto fue cierto sobre todo en lo relativo a la independencia de la jerarquía católica en relación al resto de fuerzas sociales y políticas locales⁵².

La colegialidad episcopal, sin embargo, la reordenación del episcopado en torno a órganos nacionales, no significó la pérdida de control por parte de la Santa Sede de los resortes eclesiásticos; al contrario, las distintas conferencias episcopales debían ser aprobadas por el Vaticano, e, incluso, el representante de la Santa Sede en los distintos países tendría derecho a participar en las reuniones y asambleas celebradas por esas

⁵¹ Un ejemplo de aquellas tensiones en el apartado 5.2.2 del capítulo V de esta investigación.

⁵² José Ramón RODRÍGUEZ LAGO: “Centro, periferias, y redes eclesiásticas en la España del siglo XX”, *Historia Actual Online*, 35 (2014), pp. 77-91, esp. p. 79-80.

nuevas conferencias episcopales. Por otra parte, la autoridad a la hora de nombrar obispos seguía dando a la Santa Sede la capacidad de dirigir en buena medida las orientaciones que los distintos grupos episcopales imprimirían a las conferencias. De hecho, los nombramientos episcopales se convirtieron en un elemento en disputa en el periodo posconciliar entre la Santa Sede y el resto de Estados nacionales. En el caso español, esa disputa se visibilizó en la exigencia de la Santa Sede hizo reiteradamente al Estado español solicitando la renuncia de este al privilegio de presentación de obispos de que disponía desde 1941⁵³. Por otra parte, el poder de los obispos en el plano supranacional se vio en apariencia reforzado con el reconocimiento del rango constitucional del Sínodo de Obispos, situándolo en el escalafón jerárquico inmediatamente posterior al del romano pontífice y anterior al de los cardenales y al de la curia romana⁵⁴.

Esa reordenación institucional y episcopal dentro de la Iglesia tuvo repercusión, como no podía ser de otra forma, en la reconfiguración del episcopado a nivel nacional. La hegemonía que, por ejemplo, poseía el cardenal primado de España, una hegemonía que no era únicamente simbólica, sino que, aunque de manera no oficial, cumplía con el papel de representante o interlocutor del obispado con el Estado, desapareció. La creación de la Conferencia Episcopal acentuó, a su vez, la diferenciación de distintos centros de poder episcopal: dos centros urbanos sobresalían sobre el resto, Madrid y Barcelona, con posturas en algunas ocasiones enfrentadas; tres centros honoríficos, con Toledo, sede primada, Sevilla, dominando el sur, y Santiago de Compostela, en el norte; y la nueva administración con una competencia especializada, correspondiente a las diferentes responsabilidades que los obispos tendrían en la Conferencia Episcopal, como fueron las de Presidente y Vicepresidente. A su vez, con el paso de los años se fueron consolidando determinadas diócesis que suministraron importantes cuadros jerárquicos, como es el caso de la valenciana; unos cuadros jerárquicos que fueron los protagonistas de la vida eclesial en España desde mediados de los años ochenta.

⁵³ Vid. Capítulo V de esta investigación.

⁵⁴ Un poder que, sin embargo, se vio recortado con la reforma del Código de Derecho Canónico llevada a cabo durante el papado de Juan Pablo II, lo que convirtió la función de estos sínodos en meramente consultiva.

4.6. Consejos electorales.

Fue a principios del siglo XX, en el contexto de la I Guerra Mundial, como vimos en el anterior bloque, cuando las posiciones políticas de la Iglesia católica dejaron de apelar a cuestiones propias de la administración estatal tradicional, y bascularon hacia la construcción de un espacio político específico que tenía en la agencia moral su elemento diferenciador. La imagen política de una Iglesia que pretendía alzarse como agente moral, como agente mediador en conflictos internacionales, se empezó a imponer con fuerza en un contexto en el que la Santa Sede perdía sus últimas posesiones territoriales.

También en España el discurso político de la jerarquía eclesiástica fue derivando hacia posicionamientos eminentemente morales. La tantas veces proclamada apoliticidad de la Iglesia se sustentaba en la autocomprensión de la misma como una mera autoridad moral. La referencia a los asuntos políticos se hacía mediante el recurso a valores morales universales que, desde el catolicismo, pretendían representar. La temática de los documentos conjuntos publicados por el episcopado español a lo largo del siglo XX muestra cómo, de esta forma, la Iglesia fue construyendo un lenguaje y un espacio propio desde el que ejercer su influencia política. Una función política que, en muchas ocasiones, ha disfrutado de la cobertura de determinados grupos políticos seculares que, con un mayor o menor consentimiento de la jerarquía católica, han aprovechado para ampliar su rédito político, como se verá en los capítulos posteriores. La pretendida apoliticidad con la que la Iglesia ha construido su imagen pública, también durante la Transición, su negativa a patrocinar explícitamente ningún partido político que pretendiera apropiarse del apelativo de “cristiano”, no ha evitado que, implícitamente, la jerarquía católica haya denunciado o apoyado determinados programas políticos.

Desde la creación de la Conferencia Episcopal, la jerarquía católica española cuenta, como he venido señalando, con un organismo que ha sido capaz de constituirse en representante del conjunto del catolicismo en España. La centralización de las estructuras eclesiales ha facilitado que las declaraciones publicadas desde este organismo se hicieran con una mayor regularidad y que tuvieran también una mayor trascendencia. Un ejemplo de esto viene dado en la publicación sistemática de notas electorales dirigidas a los fieles católicos siempre que se avecinan procesos electorales.

Ya en su III Asamblea Plenaria los obispos aprobaron un documento con el que inauguraban lo que con el paso de los años se convertiría en algo cotidiano. En aquella

ocasión la nota era breve: tres párrafos en los que, eso sí, ya aparecía la que sería la marca principal de todos los documentos posteriores:

El Episcopado español, a la vez que respeta las legítimas opiniones de todos los ciudadanos, siente el deber de recordar la obligación que tiene cada uno de asumir en conciencia su responsabilidad, informándose convenientemente, actuando con reflexión y orientando su voto libre -según nos enseña el Concilio- de suerte que contribuya a promover el bien común⁵⁵.

La consigna se transmitía de forma prudente; las circunstancias del momento no hacían necesario denunciar de una forma mucho más tajante ningún programa político. Sin embargo, ya aparecía la referencia a la “conciencia” y a la “responsabilidad” del votante. El tono de advertencia moral se acompañaba con la introducción de aquello que debía ser piedra de toque de toda decisión política del católico, esto es, el “bien común”.

Advertencia moral y “bien común” son dos de los ejes que articularon todos los documentos electorales del episcopado con posterioridad. El 15 de diciembre de 1976 tuvo lugar el Referéndum sobre el Proyecto de Ley para la Reforma Política. También en este caso, y unas semanas antes de la celebración de dicho referéndum, la Conferencia Episcopal hizo público un documento en el que se posicionaba sobre el mismo. Como en el caso anterior, y después de ofrecer una serie de indicaciones a los propios gobernantes, la apelación se dirige a los fieles católicos:

En lo que atañe a los ciudadanos, la responsabilidad ética de cada uno estará ciertamente comprometida en la decisión que adopte. Para ello constituye un obligado primer paso informarse seriamente sobre el contenido y el alcance de la consulta propuesta, así como de las consecuencias inherentes a la abstención, al voto positivo, negativo o en blanco.

⁵⁵ III Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española: *Comunicado sobre el Referéndum para ratificar la Ley Orgánica del Estado Español*, 6 de diciembre de 1966, p. 1. Archivo de la Conferencia Episcopal Española. Disponible en internet: <http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/>

Con estos elementos de juicio, la decisión personal debe guiarse por una voluntad sincera de servir al bien común, descartando móviles apasionados o presiones de grupo. Así, todas las opciones, aunque diferentes o contrarias entre sí, merecerán el respeto del cuerpo electoral y contribuirán a la construcción de una convivencia libre y justa⁵⁶.

Como en el documento anteriormente analizado, el episcopado hacía uso de un lenguaje moralizante para guiar la acción del votante, y lo hacía introduciendo de nuevo la referencia a ese “bien común” que se había convertido, desde el Concilio Vaticano II, en referencia última en lo referido a la doctrina social de la Iglesia.

Hemos visto, sin embargo, que la acción pastoral del episcopado, con la reordenación institucional que siguió al Concilio, se había resituado en diferentes marcos de acción: desde el internacional, con eje en la Santa Sede, al diocesano o provincial, en el que los distintos obispos ejercían su función tradicional, y el nacional, que habían ocupado las nuevas conferencias episcopales. Los obispos debían trasladar a sus diócesis el mensaje que se articulaba de una forma genérica desde la Conferencia Episcopal, introduciendo, si lo consideraban necesario, matices que hacían más explícitos determinados mensajes eclesiales.

Un ejemplo de lo anterior podemos encontrarlo en los textos de quien por aquellas fechas era obispo de Cuenca, José Guerra Campos. Como procurador en Cortes, había sido uno de los 59 que en noviembre de 1976 había votado en contra de la Ley de Reforma Política a la que en el documento eclesial anterior se hacía mención. Guerra Campos había fundamentado su voto negativo en razones de tipo procedimental, legal y moral:

a) Problemas graves de legitimidad constitucional, y de fidelidad a un Juramento emitido libremente, cuyas circunstancias no han cambiado en sustancia, pues son precisamente las previstas y experimentadas en el momento de jurar;

⁵⁶“Comunicado final de la XXV Asamblea Plenaria de la CEE sobre tareas episcopales y proximidad del Referéndum Ley para la Reforma Política en España”, *Documentos de la Conferencia Episcopal Española*, 27 de noviembre de 1976. Disponible en internet: <http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/>

b) Impedimentos, de dudosa legalidad, a la libre votación de los Procuradores: presiones moralmente no limpias.

Para Guerra Campos, la nueva Ley debía tener, entre otros, el siguiente objetivo:

2) Asegurar la supremacía de ciertos valores morales que condicionan por voluntad de Dios el ejercicio de la soberanía, a los que todo sistema de participación debe subordinarse y que la autoridad social debe servir y tutelar por encima de las variables corrientes de opinión⁵⁷.

Se hacía patente, así, la contradicción que, desde una determinada concepción religiosa, se le planteaba al católico. En este sentido, la concepción de la democracia de los obispos españoles estaba marcada por una tensión entre la aceptación del pluralismo, por una parte, y la lucha por la pervivencia del rol tutelar que la Iglesia había tenido y debía seguir teniendo en cuestiones políticas, por otra.

También el cardenal primado de Toledo, Marcelo González, se pronunció por aquellos meses, concretamente el 25 de noviembre de 1976 durante la visita de los reyes a Toledo, reivindicando la presencia de Dios en los programas electorales de los partidos políticos:

Esta España nuestra empieza recorrer nuevas etapas en su largo y secular camino del que tantas piedras se han puesto aquí, ¡en Toledo! Que no se olvide de Dios y no confunda el progreso y la libertad con un secularismo tan triste como la losa de una sepultura sin cruz. No me refiero ni siquiera a la Iglesia, ni a nada relacionado con sus estructuras o digno de consideración en las relaciones con la misma. Sólo hablo de Dios, del que me parece hay demasiado silencio en los programas de los hombres⁵⁸.

⁵⁷ José GUERRA CAMPOS: “Las razones de un ‘no’, válidas para muchos ‘sí’”, *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 11 (1976), p. 368.

⁵⁸ *Boletín Oficial del Arzobispado de Toledo, Anuario de 1976*, pp. 669-670.

Las indicaciones de los obispos también se reproducían en el ámbito interno de la Iglesia. Desde Guadalajara, el obispo de esa diócesis, Laureano Castán Lacoma, en un discurso destinado a cursillistas católicos, se refería a la actitud que estos debían tomar ante las distintas elecciones que se avecinaban. La misión de la Iglesia, señalaba, no tiene que ver con la política:

[...] no tiene como misión directa nada que tenga una finalidad meramente temporal o económica; Cristo no fundó la Iglesia para modificar directamente los sistemas políticos por entonces vigentes [...] Ahora bien, aunque la Iglesia no tenga lo temporal como misión directa, indirectamente la Iglesia ha hecho mucho por la humanidad incluso en este aspecto cívico, político y económico.

Sin embargo, y tras el recurso al “apoliticismo” eclesiástico:

[...] la Iglesia, sin contradecirse a sí misma, no puede admitir los principios falsos que a veces representan determinadas tendencias políticas. Si la Iglesia se ha opuesto en determinados momentos de la Historia, se ha opuesto a determinadas corrientes ideológicas de tipo político, no ha sido por razones políticas ni porque su misión directa entre en lo político; ha sido para salvaguardar y defender los principios revelados o la ley natural.

[...] El marxismo es otro de los sistemas socio-políticos que la Iglesia no puede admitir. ¿Por qué? En primer lugar, porque es ateo. En segundo lugar, porque es materialista. En tercer lugar, porque, así como el liberalismo se fija en el individuo sólo y descuida la sociedad, el marxismo se fija sólo en la sociedad y descuida al individuo [...] No olvidemos, además, que el marxismo niega el derecho de propiedad de los bienes de producción y fomenta el odio y la lucha de clases⁵⁹.

⁵⁹ Laureano CASTÁN LACOMA: *Los católicos ante la política*, Gráficas Escarpa, Guadalajara, 1977. Esta publicación reproducía la conferencia pronunciada ante militantes católicos titulada, en aquella ocasión, *Directrices para la actuación de los católicos en asuntos cívico-políticos*. Cit. en Miguel Ángel PEÑUELAS AYLLÓN: *La otra transición de la Iglesia. El control conservador de las diócesis castellano-manchegas y su difícil desenganche del nacionalcatolicismo*, Tesis doctoral, Universidad de Castilla la Mancha, 2013, p. 573.

Terminaba su discurso relacionando ese marxismo con el PSOE del momento, y pedía a ese partido que “se desnudara” y contestara si amparaba la doctrina marxista junto con la lucha de clases y la abolición de la propiedad privada. En contra de lo que pudiera parecer por la contundencia de la denuncia política del obispo de Guadalajara, la postura oficial de la Conferencia Episcopal se respetaba; esta había sido expuesta de una forma lo bastante genérica como para que los distintos obispos pudieran reproducirla en sus diócesis de la forma que consideraran oportuno.

Los documentos que la Conferencia Episcopal fue publicando conforme el sistema democrático en España se consolidaba, y siempre que se acercaba algún proceso electoral, repitieron el mismo esquema: se apelaba a la obligatoriedad moral del católico de comprometerse políticamente, por una parte, y se constituía a sí misma, como representante legítima de la Iglesia en España, en mediadora moral al situar como fin y medida del anterior compromiso el “bien común” que la doctrina católica señalara. En septiembre de 1982, cuando faltaba poco más de un mes de la celebración de las elecciones que dieron la victoria al PSOE, la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal, en lo que ya se había convertido en una tradición, volvió a publicar una nota en la que apelaba a la conciencia del votante católico:

La convocatoria de elecciones generales para el próximo 28 de octubre reclama de nuestro deber pastoral una iluminación religiosa y moral de tan importante acontecimiento, en servicio de los miembros de la Iglesia y de cuantos quieran conocer o tener en cuenta las actitudes cristianas ante el hecho electoral⁶⁰.

Se aprecia en estas primeras líneas como se normalizaba la apropiación de un espacio social y político explicitando su función de agente moral ante el proceso electoral que se avecinaba. El texto continuó con la ya cotidiana declaración de apoliticidad de la Iglesia, seguida de la justificación moral de su nota electoral:

⁶⁰ XCIV Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española: *La conciencia cristiana ante las próximas elecciones generales*, 23 de septiembre de 1982, p. 1. Archivo de la Conferencia Episcopal Española. Disponible en internet: <http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/>

En este mundo nuestro, la comunidad cristiana da testimonio de la trascendencia y de los valores absolutos del hombre. Tanto la Iglesia en cuanto tal como los hombres y mujeres que consagran su vida en el sacerdocio o en el estado religioso, por su significación eclesial y su ministerio de unidad, deben mantener públicamente sus distancias de cara a las opciones políticas concretas.

[...] Ahora bien, la política no es algo neutro o indiferente para la fe cristiana y la conducta moral. En ella van implicadas las personas –con su dignidad, derechos y deberes– y el bien común de la sociedad entera. Por tanto, la emisión del voto es un acto moral que presupone la formación de la conciencia cristiana sobre los puntos fundamentales de la vida personal y colectiva⁶¹.

Entre esos puntos fundamentales, el episcopado español incluía temas que claramente hacían referencia a programas políticos de partidos concretos: “la protección eficaz del matrimonio y la familia”; “los derechos humanos, comenzando por el de la vida incluso para los no nacidos”; “el acceso a la educación y a la cultura en libertad e igualdad de oportunidades, respetando el derecho de los padres a elegir el tipo de educación que reciban sus hijos”; “el reconocimiento del factor religioso como integrante del bien común”...

A diferencia de las notas ante las elecciones precedentes, este documento de 1982 es mucho más extenso y explícito que los anteriores. La disputa electoral se había agudizado, y junto con la posibilidad de que las elecciones fueran ganadas por el PSOE, hicieron que el episcopado se pronunciara más contundentemente que en ocasiones anteriores. De la misma forma, y tras enumerar los puntos en los que el cristiano debía aplicar su conciencia, la nota episcopal hacía un especial hincapié en la labor mediadora de la Iglesia católica en aquel discernimiento moral:

Por su parte, un elector cristiano no puede prescindir de la iluminación de la fe, de las enseñanzas de la Iglesia ni de los imperativos morales que de ellas dimanen. Sin ignorar que ningún programa político agota las exigencias del Evangelio, procurará inclinarse por aquel que, a su juicio, conduzca con mayor eficacia hacia el

⁶¹ *Ibid.*, p. 2.

bien común de la sociedad, del cual son componentes la vida religiosa y los comportamientos morales⁶².

A la concurrencia cada vez más competitiva de las elecciones, a la aparición como fuerza dominante en el panorama político español del PSOE, se unió el cambio en la orientación pastoral e ideológica de la jerarquía eclesiástica acontecida en aquellos primeros años ochenta. En 1978 accedió al papado el polaco Karol Wojtyła, y, de nuevo, los cambios en la curia vaticana se dejaron notar en la jerarquía católica española. En aquel contexto, la Iglesia buscó un espacio propio desde el que ejercer su influencia política, y la existencia de una conferencia episcopal ya consolidada facilitó que lo anterior se llevara a cabo. Este cambio se hizo notar no sólo en la publicación de notas electorales con ocasión de convocatorias a elecciones; durante aquellos años, la Iglesia católica se convirtió en una auténtica fuerza política alrededor de la cual se fue tejiendo la que, durante gran parte de los años ochenta, fue la más dura oposición al gobierno del PSOE. El carácter solapado del poder político eclesial no impidió que a su alrededor se fomentaran discursos y mecanismo de oposición con la intención de desplazar al PSOE del Gobierno⁶³.

Pero antes de que la Iglesia hubiera delimitado y asegurado sus áreas de influencia política en el régimen democrático consolidado a partir de 1978, y antes de que hubiera definido sus estrategias para llevarla a cabo, en el seno de la jerarquía eclesiástica se vivieron duras disputas por el control de los aparatos institucionales católicos. A principios de los años setenta aún existían dentro de la Iglesia numerosos grupos contestatarios que de diferentes formas hacían visible su malestar no sólo con un régimen político que daba sus últimos coletazos, sino con la deriva que la jerarquía católica imprimía a la institución eclesiástica. La Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes celebrada en 1971, por ejemplo, refleja aquellas tensiones y el empeño de la jerarquía por canalizarlas y resolverlas dentro de los límites de la nueva institucionalidad católica.

⁶² *Ibid.*, p. 3.

⁶³ Vid. capítulo VIII de esta investigación.

Capítulo V. La lucha por la hegemonización de la Iglesia en España: del “despegue” al desencanto.

La creación de la Conferencia Episcopal Española como órgano de representación de la Iglesia en España supuso la consecución de uno de los objetivos que el Concilio Vaticano II se había propuesto. La institución católica en España se había reorganizado dotándose por primera vez de una estructura orgánica centralizada, lo que agilizaría sus relaciones con el resto de las instituciones públicas, sobre todo con el Estado. Pero la consolidación institucional fue sólo un paso más en la tarea de reordenar la vida interna de la Iglesia española. La pluralidad de grupos eclesiales, representantes de diferentes formas de entender el catolicismo y la función que este debía tener en la sociedad, seguía existiendo, y con ella, la competencia entre esos grupos por definir la que debía ser postura oficial de la institución eclesial en los asuntos internos y externos a la misma.

En este sentido, escribe Feliciano Montero que, “en la Iglesia española se planteó una verdadera batalla entre dos sectores política y eclesialmente bien definidos: conciliares y anticonciliares”⁶⁴. El Concilio Vaticano II servía de referente en torno al cual se definían los grupos señalados por Montero: por un lado, los conciliares, los que querían aplicar las novedades que introducía el Concilio en la Iglesia española, los aperturistas, antifranquistas...; y, por otro lado, los anticonciliares, críticos con algunas de las renovaciones que venían de Roma y defensores de la alianza con el Estado franquista. Añade Montero que, a la altura de 1972, y estando la Conferencia Episcopal bajo la presidencia ya de Tarancón, “la Iglesia había hecho su transición democrática y se disponía a preparar los caminos de la reconciliación social, su principal aportación al proceso de preparación de la Transición política”⁶⁵. La lucha por hegemonizar los aparatos institucionales de la Iglesia en España la había ganado el grupo que lideraba el cardenal Tarancón, los conciliares y aperturistas, los antifranquistas. De esta forma, y siguiendo a Montero, la transición eclesial había anticipado la Transición política española.

Feliciano Montero reproduce así un relato en el que la disputa eclesial, conciliares y anticonciliares, se solapa con la lucha por la democracia en España. Y es cierto que un gran número de obispos durante aquellos años, cuyo mejor representante podría ser el

⁶⁴ Feliciano MONTERO: *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*. Madrid, Encuentro, 2009, p. 263.

⁶⁵ *Ibid.* p. 265.

obispo José Guerra Campos, defendía la conveniencia de mantener una estrecha alianza con el régimen franquista. Pero las sensibilidades eclesiales no se agotaban en las representadas por estos dos grupos, conciliares y anticonciliares, sino que el Concilio, su referencia, el símbolo que representaba, sirvió para nutrir las aspiraciones de otros grupos que no coincidían necesariamente con el representado por Tarancón. Por otra parte, la afirmación de que con el ascenso de éste a la presidencia de la Conferencia Episcopal la Iglesia había hecho su “transición democrática” se puede poner en duda. Primero, porque supone que la institución católica es, de alguna forma, una institución democrática, afirmación controvertida tanto para el periodo anterior como el posterior a Tarancón; y supone, por otra parte, que es precisamente esta institución la que abre la posibilidad de la posterior “reconciliación” nacional, afirmación que quizás sobredimensione la capacidad de la Iglesia, y sobre todo del taranconismo, para determinar el proceso transicional en España. Iremos viendo si esto fue realmente así. Lo que es evidente es que en el seno de la institución católica existían diferentes sensibilidades, y la Conferencia Episcopal se convirtió en el escenario en el que la competencia entre esos grupos se visibilizó de manera más clara.

El escenario de la lucha por la hegemonización de la Iglesia católica en España, por tanto, no se redujo al que imponían los límites del nuevo órgano institucional católico. La estabilización de la Iglesia que acabaría “pilotando” Tarancón, encontró en las relaciones con los distintos gobiernos del Estado obstáculos que dificultaron su consecución. La política nacional influía necesariamente en la lucha interna eclesial. Por otra parte, a la dinámica institucional y a la que marcaba la política nacional, hay que sumar los problemas surgidos entre la jerarquía y los diferentes cuerpos intermedios de la Iglesia católica. El clero, por un lado, y los seculares más comprometidos con la institución, por otro, se convirtieron en protagonistas de la vida interna de la Iglesia en los últimos años de la década de los sesenta y primeros de la setenta.

De entre los distintos acontecimientos que reflejan esas tensiones eclesiales, hay uno que las pone en juego mejor que ningún otro. Me refiero a la celebración en septiembre 1971 de la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes. Su simple celebración, más allá de las conclusiones y consecuencias derivadas de la misma, supuso una novedad en la historia de la Iglesia española: por primera vez se consultaba al clero secular sobre sus opiniones relativas a la vida interna y externa de la Iglesia. La Asamblea, su preparación y desarrollo, sirvió para visibilizar el enfrentamiento entre las distintas

corrientes eclesiales que convivían en el episcopado español. De la misma forma, y si la “Conjunta” movilizó al clero católico (para esto precisamente se diseñó), también lo hizo con las fuerzas gubernamentales. En este sentido, la Asamblea Conjunta contribuyó a levantar aún más las sospechas de los representantes de un régimen que veían con temor como la institución que había sido soporte del franquismo se alejaba paulatinamente del mismo. A su vez, y desde una perspectiva interna, la Asamblea sirvió para evidenciar cuáles eran los límites que la propia institución eclesial impondría a aquellos que pretendieran renovar en exceso las estructuras eclesiales.

5.1-Reorganización episcopal: la estabilización desde arriba.

Cuenta el cardenal Tarancón en sus *Confesiones* que, durante su visita a Pablo VI en 1969, este le trasladó su preocupación por los problemas de la Iglesia en España. El papa, sigue contando Tarancón, depositaba su confianza en él como el encargado de solucionar aquellos problemas. El modo en que desde la Santa Sede se habían propuesto responsabilizarse de la vida eclesial en España, cuenta el cardenal, pasaba por el control del nombramiento de obispos. De esta forma podrían renovarse los puestos directivos de la Conferencia Episcopal colocando en esos puestos a obispos más receptivos a las directrices vaticanas. Lamentaba el papa, eso sí, que “el privilegio de presentación que tenía Franco coartase su libertad para esos nombramientos”⁶⁶. En aquel momento, y desde enero de aquel mismo año, Tarancón era arzobispo de Toledo, sede primada de España, cargo que tradicionalmente había conllevado el nombramiento como cardenal. Su ascenso en la jerarquía eclesiástica se había acelerado con la llegada de Pablo VI al papado. En apenas seis años había pasado de ocupar una sede episcopal menor, la de Solsona, a ser el hombre de confianza de Pablo VI en España.

Pero de los recuerdos que el cardenal plasma en sus “confesiones” interesa destacar otro aspecto no menos importante: el que señala el interés del papa por imponer su plan para la Iglesia española mediante el nombramiento de obispos y, sobre todo, por medio del control de la Conferencia Episcopal que le otorgaría aquellos nuevos

⁶⁶ Vicente ENRIQUE Y TARANCÓN: *Confesiones*. Madrid, PPC, pp. 394-395.

nombramientos. La renovación eclesial en España pasaba necesariamente por el control de la institución, algo que venía dificultado por la negativa de los gobiernos franquistas a renunciar al privilegio de presentación de obispos acordado en 1941 y ratificado en el Concordato de 1953⁶⁷. Se coartaba de esta forma la libertad de la Iglesia para ordenar sus asuntos sin la injerencia del Estado español, libertad respecto al Estado que constituía uno de los objetivos principales que Pablo VI se había propuesto lograr para la Iglesia en España.

5.1.1. Los hombres de Pablo VI en España: Dadaglio y Tarancón.

Quedaba claro que la Conferencia Episcopal se había consolidado como principal órgano institucional de la Iglesia española y que, por tanto, su control era fundamental para alcanzar aquella independencia respecto al Estado que en el Concilio Vaticano II se había propuesto. Podemos situar el comienzo de esa carrera de la Santa Sede por hacerse con el control del nuevo aparato institucional católico español en el periodo posconciliar en julio de 1967. Fue ese el momento en el que llegó a España como nuncio del Vaticano el italiano Luigi Dadaglio, quien permanecería en el cargo hasta 1980. En este sentido, podríamos llamar a Dadaglio el nuncio de la Transición. Y no sólo porque sus años en la nunciatura madrileña coincidan *grosso modo* con los de la Transición política española. Los años que el nuncio italiano ocupó el puesto en Madrid acogen también la transición entre dos formas diferentes de entender el papel que la institución católica debía tener como agente político: la representada en la Iglesia de Pablo VI y la que representaba la Iglesia de Juan Pablo II. Dos transiciones, la Transición política española y la transición eclesial, que, aun siguiendo lógicas distintas, se cruzaban en España.

La carrera diplomática del obispo italiano había comenzado a finales de los años cincuenta en Latinoamérica, primero como consejero de la nunciatura apostólica en Colombia, y, a partir de 1960, como responsable de la nunciatura en Venezuela. En 1967 la trayectoria de Dadaglio no tenía aún la consistencia que se le podría exigir a quien

⁶⁷ “Convenio entre el Gobierno Español y la Santa Sede acerca del modo de ejercicio del privilegio de presentación”, *BOE*, n. 168, 17 de junio de 1941, p. 4401; “Concordato entre España y la Santa Sede”, *BOE*, n. 292, 10 de noviembre de 1953, pp. 6230-6234, y “Textos complementarios del Concordato entre la Santa Sede y el Estado Español, firmados en la Ciudad del Vaticano el día 27 de agosto de 1953”, *BOE*, n. 323, 19 de noviembre de 1953, pp. 6851-6858.

fuese a ocupar una sede tan importante como la española. Sin embargo, su elección por Pablo VI como nuncio en España venía precedida de un logro muy significativo: Dadaglio había conseguido la renuncia al privilegio de presentación de obispos por parte del Gobierno venezolano y lo había recuperado para la Santa Sede⁶⁸. Ese mismo objetivo tendría que cumplir en España. Es cierto que, en el caso español, la Iglesia católica contaba con el recurso al nombramiento de obispos auxiliares para esquivar la intromisión del régimen franquista en el nombramiento de los obispos titulares. Aun así, como hemos visto, el privilegio era lo suficientemente claro como para que la Santa Sede quisiera ponerle fin.

Con estos antecedentes, y sumándose a la desconfianza que Pablo VI generaba entre ellas, la llegada a España del nuevo nuncio no fue bien recibida por las autoridades políticas nacionales. Sus logros en Venezuela dejaban claro que el objetivo de la Santa Sede era hacer efectiva la separación de la Iglesia respecto al Estado, aquella separación que el Concilio Vaticano II había oficializado. Que Dadaglio no era del gusto de las autoridades franquistas lo cuenta el propio Tarancón:

[...] le achacaban algunos que no valoraba suficientemente la tradición católica de nuestro pueblo [...] que no sopesaba suficientemente el choque que se estaba produciendo entre nosotros, lo que llamaríamos «catolicismo tradicional» y las corrientes secularistas que nos venían de fuera, y que podían hacernos perder, como aseveraban algunos, la misma entraña profundamente católica de la sociedad española; incluso que podía favorecer con su conducta la división entre los católicos españoles con unas consecuencias sociales y hasta política que eran difíciles de prever.⁶⁹

Dadaglio era, por tanto, el hombre que la Santa Sede había colocado en España para ejecutar los planes que desde allí habían propuesto para la Iglesia española. Era 1967, el Concilio Vaticano II acababa de cerrarse, y la Iglesia disfrutaba en España de los privilegios que le ofrecía su estrecho vínculo con el Estado franquista. Estaba muy lejos

⁶⁸ Guillermo RODRÍGUEZ-IZQUIERDO GAVALA *et. al.*: *Acto académico en memoria del cardenal Luigi Dadaglio*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1991.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 57.

esta Iglesia de representar aquella imagen renovada que el Concilio había logrado trasladar al resto del mundo.

En aquel mes de julio de 1967, Vicente Enrique y Tarancón ocupaba la sede episcopal de Oviedo. Había pasado allí desde el obispado de Solsona, sede a la que había accedido en 1945, con 38 años, convirtiéndose de esa manera en uno de los obispos más jóvenes de España. Su carrera, prometedora en aquel momento, se había estancado, según el propio Tarancón, con motivo de la publicación de una pastoral en la que denunciaba la práctica del estraperlo y las consecuencias negativas que el mercado negro tenía para la población. Resaltando esa “marginación” a la que estaba siendo sometido en aquel momento, Tarancón cuenta que en esa pastoral se formulaban “unas acusaciones graves que necesariamente habían de molestar a muchos, especialmente a los poderosos, a los que detentaban la autoridad pública y a quienes se servían de esas circunstancias de escasez para enriquecerse más”⁷⁰.

Con la llegada de Dadaglio a España, sin embargo, su carrera tomó un nuevo impulso. Ya en 1964, como señalaba, había abandonado la diócesis de Solsona pasando a ocupar la de Oviedo. En aquella diócesis se encontraba en julio de 1967, momento en que el nuevo nuncio aterrizaba en España. Sólo dos años más tarde, en 1969, se le envió a ocupar el obispado de Toledo, el más importante de entre las diócesis españolas (al menos, en aquel momento, simbólicamente). El nombramiento como arzobispo de Toledo, “sede primada” de España, tradicionalmente implicaba el nombramiento como cardenal, y así ocurrió en este caso. Concretamente, en abril de ese mismo año 1969.

Dos años habían bastado para que el, ahora sí, cardenal Tarancón, ocupara la que históricamente había sido la sede episcopal más importante del país. Ese mismo año pasó a ocupar el puesto de vicepresidente en la Conferencia Episcopal, y le bastaron otros dos años, sería en 1971, habiendo sido trasladado previamente a la sede episcopal de Madrid-Alcalá, para lograr presidir la Conferencia Episcopal Española.

¿Por qué había optado la Santa Sede por ascender a lo más alto de la institución católica en España a Vicente Enrique y Tarancón? Posiblemente su ascenso se vio favorecido por la imagen de obispo hasta cierto punto enfrentado con el régimen franquista. Es esa la imagen que el mismo Tarancón ofrece de sí mismo en sus memorias, como he señalado, y la que ha quedado reproducida en gran parte de la historiografía

⁷⁰ Vicente ENRIQUE Y TARANCÓN: *Confesiones...* p. 112.

española. “Porque Tarancón había sido uno de los obispos más jóvenes de España, llegando al selecto cuerpo del episcopado cuando ni siquiera había cumplido los cuarenta años, pero su primer destino (la diócesis ildense de Solsona) se había convertido, más que en un posible trampolín, en una prisión”, escribe Pablo Martín de Santa Olalla⁷¹. Y es cierto que casi veinte años después Tarancón seguía ocupando aquella misma sede del obispado en Solsona.

Que Tarancón no disfrutaba de la simpatía de los sectores más radicales del franquismo es algo que durante los años setenta se hizo evidente. Está claro que, en esa carrera por “alegrar” al régimen le llevaba la delantera José Guerra Campos, Secretario de la Conferencia Episcopal y Procurador en Cortes desde 1967, o Casimiro Morcillo, arzobispo de Madrid-Alcalá desde 1964, Procurador en Cortes y Consejero del Reino (cargos a los que renunció en 1969). Posiblemente fueron esas simpatías de las autoridades franquistas las que impidieron que Morcillo fuera nombrado cardenal⁷². Aun así, no hay que olvidar que el nombramiento de Tarancón, primero, como obispo de Solsona, y más adelante, como obispo de Oviedo, se hizo con el visto bueno de las autoridades del régimen franquista. Más adelante, y ya como arzobispo de Toledo, en 1969, Tarancón fue nombrado miembro del Consejo de Estado. En la ceremonia de su ingreso, y respondiendo al presidente del Consejo, Joaquín Bau Nolla, el cardenal dijo:

España es un Estado de derecho y un Estado confesional y conviene oír, junto a la voz de los juristas y especializados, las de los pastores de la Iglesia, que es cuanto os puedo ofrecer y lo que me podéis pedir, a fin de ayudar a que nuestra patria llegue a su perfección y a su plenitud.⁷³

Por otro lado, que las relaciones de Tarancón con ciertos sectores del franquismo fueran o no mejorables no quiere decir que su carrera en el seno de la Iglesia hubiera quedado paralizada. De hecho, Solsona no se había convertido ni mucho menos en una

⁷¹ Pablo MARTÍN DE SANTA OLALLA: *El Rey, la Iglesia y la Transición*. Madrid, Sílex, 2012, p. 32

⁷² *Ibid.*, p. 33.

⁷³ *La Vanguardia*, 26 de septiembre de 1969, p. 5. Unos meses antes, en enero de aquel año, Enrique Ruano, estudiante de derecho y militante antifranquista, había sido asesinado mientras se encontraba bajo custodia de la Brigada Político-Social de ese “Estado de derecho” de cuyas instituciones Tarancón comenzaba a formar parte. Ana DOMÍNGUEZ RAMA (Coord.): *Enrique Ruano. Memoria viva de la impunidad del franquismo*. Madrid, Editorial Complutense, 2011.

“prisión” para el joven obispo castellanense. Más bien al contrario: ya a mediados de la década de los cincuenta, Tarancón era posiblemente uno de los obispos españoles que mejor conocimiento tenía de la vida de la Iglesia en cada una de las diócesis españolas.

En el anterior capítulo señalé que la Junta de Metropolitanos había creado una serie de órganos que derivaron en la extensión de la administración eclesial. Sobre todo a nivel diocesano, se crearon distintas secretarías que articulaban una especie de aparato administrativo que sirvió para facilitar el tránsito durante los años sesenta a la organización de la Conferencia Episcopal. Sin embargo, y a pesar de estos avances en la reorganización institucional de la Iglesia, la comunicación entre los distintos obispos era prácticamente nula. No existía, como señalé, una acción coordinada en lo referido a los asuntos internos ni externos de la Iglesia. La acción conjunta de los obispos se reducía a la firma de la mayoría de ellos en algunas notas pastorales.

Para coordinar mejor la acción conjunta de los obispos españoles se creó en 1953 el Secretariado Permanente del Episcopado. Hasta ese momento, y para solventar aquella incomunicación, los obispos españoles se habían venido reuniendo una vez al año en lo que no eran más que unas mera jornadas de convivencia⁷⁴. La nueva Secretaría pretendía extender y hacer oficial el objetivo de aquellas jornadas, y el encargado de presidirla desde el primer momento fue Vicente Enrique y Tarancón:

Lo cierto es que en febrero de 1953 la Conferencia de Metropolitanos creaba el Secretariado Permanente del Episcopado y me nombraba a mí obispo secretario. [...] La primera noticia oficial me la comunicó el cardenal Pla y Deniel, arzobispo de Toledo, como presidente de la Conferencia [...] fue él, Pla y Deniel, el que propuso, mantuvo y defendió mi candidatura consiguiendo que el nombramiento se hiciese por unanimidad⁷⁵.

Que su nombramiento se hubiera dado por unanimidad y a instancias, además, de Pla y Deniel, nos da una muestra de que el lugar que Tarancón ocupaba en aquella Iglesia de los años cincuenta no era precisamente marginal. La tarea encomendada no era menor,

⁷⁴ Vicente ENRIQUE Y TARANCÓN: *Confesiones...* p. 166.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 166-167.

y consistía precisamente en subsanar la falta de comunicación entre el episcopado español. La tarea de la nueva secretaría consistía en fomentar la colegialidad episcopal.

Se trataba, por tanto, de ir definiendo poco a poco una línea de actuación común para el conjunto de los obispos españoles. Para llevarlo a efecto, el nuevo órgano debía encargarse de informar periódicamente a los obispos sobre los asuntos que los metropolitanos o su presidente juzgaran convenientes; debía, a su vez, servir a los obispos en todas las gestiones que estos tuvieran que hacer en Madrid, o entre ellos mismos, haciendo, si fuera necesario, de intermediario con la Santa Sede; debía funcionar también como órgano oficial de la Iglesia hacia afuera, dando a conocer los documentos que el episcopado decidiera publicar, ocupándose de la corrección, mediante notas de prensa, de las “noticias erróneas que pudieran publicarse” en relación a la Iglesia⁷⁶. En definitiva, desde aquella “prisión” de Solsona, Tarancón disponía de un acceso privilegiado a todos los asuntos concernientes a la Iglesia en España.

El puesto en el Secretariado lo ocupó hasta 1964. En esos nueve años, el obispo de Solsona tuvo la oportunidad de conocer los entresijos de la Iglesia en España no sólo en lo referido al resto del episcopado. Como secretario del mismo, a Tarancón le correspondía también tomar todas las iniciativas relativas a los problemas que pudieran surgir entre los órganos nacionales de la Acción Católica. De esta forma, el puesto de Tarancón en el Secretariado del Episcopado le permitió relacionarse también con el clero secular y con los laicos más vinculados a la institución eclesial:

La relación permanente con los demás obispos; los despachos mensuales con el cardenal Pla y Deniel; las relaciones continuas con sacerdotes y seglares que actuaban eclesiásticamente en el plano nacional y el conocimiento de muchas personas importantes –intelectuales y políticos-, facilitaron mi madurez episcopal y me dieron un conocimiento de la realidad –tanto eclesial como española- que me sirvió en gran manera para aquellas actuaciones posteriores⁷⁷.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 168.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 179. A la relación con casi todos los estratos eclesiales que le facilitaba el puesto de responsable del Secretariado del Episcopado, se sumaba la “centralización” que desde este órgano se hacía de una gran parte de las publicaciones eclesiásticas: “La Memoria publicada por el Secretariado, que se limitó el primer año a recoger y publicar las actividades propias y de las comisiones episcopales, tuvo que ampliarse en años sucesivos para recoger las informaciones de la Acción Católica; de otras actividades apostólicas y de la misma CONFER. Tengo delante la Memoria publicada en el año 1962 y constan en ella las informaciones

Es necesario, por tanto, relativizar aquella imagen de un Tarancón proscrito en el seno de la Iglesia hasta la llegada de Dadaglio a España. De hecho, desde 1953, Tarancón había ocupado el que, con la creación de la Conferencia Episcopal, se convertiría en uno de los puestos más relevantes de la misma: la Secretaría General. Desde aquella posición, además, pudo asistir, como miembro de las comisiones preparatorias, al Concilio Vaticano II. La elección por parte de Pablo VI y de Dadaglio de Tarancón para confiar en él las tareas que tenían previsto implementar en España estaba bien justificada. A la altura de 1967, el obispo castellanense conocía posiblemente mejor que ningún otro obispo la vida interna de la Iglesia en este país.

5.1.2. El control de la Conferencia Episcopal Española.

Con la promoción del cardenal Tarancón y con Dadaglio ocupando la nunciatura del vaticano en Madrid, Pablo VI estaba en disposición de ejercer un mayor control de la Iglesia española. Sin embargo, el camino para conseguir la mayoría episcopal que permitiera manejar los resortes de la Conferencia Episcopal no fue sencillo. Las tensiones en el seno de la Iglesia aumentaron en los años siguientes. En el conjunto del episcopado se agudizaron los enfrentamientos entre el grupo de obispos cercanos a Tarancón y entre los que se encontraban alrededor de Marcelo González, quien se había convertido en la cabeza visible de los obispos categorizados como menos aperturistas. Estas tensiones se reproducían también entre los distintos sectores del clero y la jerarquía, y entre esta y los seculares. Y, sobre todo, se hicieron más evidentes las tensiones entre una jerarquía en la que los obispos cercanos a Pablo VI eran cada vez más numerosos y las autoridades franquistas. Como trasfondo de estas tensiones estaban las negociaciones para la renovación del Concordato de 1953 y la exigencia por parte de la Iglesia católica de la renuncia del derecho de presentación de obispos del que disfrutaba el Estado español desde 1941.

de treinta y dos instituciones distintas. Se convirtió muy pronto en la única publicación que recogía conjuntamente las actividades de todas las organizaciones de la Iglesia”, *Ibid.*, p. 180.

Fue, precisamente, el resquicio que dejaba abierto aquel acuerdo de 1941 en lo relativo al nombramiento de obispos auxiliares el que sirvió al Vaticano para colocar en las diócesis españolas a obispos cercanos a las concepciones eclesiológicas que venían impuestas desde la Santa Sede. De hecho, entre 1968 y 1971 fueron nombrados diecisiete obispos auxiliares, de los cuales la gran mayoría se convirtió en pocos años en obispos titulares. Entre estos obispos cercanos a las directrices que venían dadas desde la Santa Sede aparecían nombres como los de Elías Yanes, Fernando Sebastián, Rouco Varela, Delicado Baeza, Teodoro Úbeda, Antonio Dorado, Ramón Echarrén, o José María Setién, hombres que serían los protagonistas de la vida de la Iglesia en España en las siguientes décadas⁷⁸. Otros que ya eran obispos, y que compartían las directrices que venían del Vaticano, fueron trasladados a sedes episcopales más importantes, como la de Barcelona, que fue ocupada en 1971 por Narciso Jubany, o la de Córdoba, ocupada también desde 1971 por José María Cirarda, y la de Bilbao, sede a la que llegó ese mismo año Antonio Añoveros.

La política de nombramientos y ascenso de obispos que estaba aplicando en España la Santa Sede levantó las suspicacias de las autoridades franquistas. A finales de 1972, los servicios de información del Ministerio de Información y Turismo (MIT) señalaban que el sector “progresista” del episcopado había consolidado sus posiciones. En enero de aquel año Tarancón había ocupado la diócesis de Madrid-Alcalá, y en junio se había anunciado la división de esa misma diócesis en nueve vicarías, lo que implicaba que la Santa Sede podría nombrar para cubrir las a otros tantos obispos auxiliares. El informe concluía señalando la necesidad de que el Gobierno ejecutara determinadas actuaciones que debían servir para “combatir las posibles desviaciones negativas” que la hegemonía del sector que llamaban progresista en la Iglesia española supondrían⁷⁹.

Entre las acciones llevadas a cabo por la asesoría religiosa del MIT tenía una especial relevancia la promoción del sector considerado por ellos “antiprogresista”. Para conseguirlo, habían consolidado una red informativa con la que potenciaban la voz de aquel sector eclesial: “se ha conseguido dominar en este aspecto las agencias Efe, Europa Press y CIO, así como las revistas «Iglesia Mundo» «Qué pasa» y «Fuerza Nueva»”. Al control de algunos medios muy vinculados a la Iglesia en España, los informantes del

⁷⁸ Joaquín L. ORTEGA: “La elección de los obispos en la transición de la Iglesia española”, *XX Siglos*, 50 (2001), pp. 38-39.

⁷⁹ Informe del Servicio de Información del Ministerio de Información y Turismo, 15 de enero de 1973. AGA, Sección (3) 107.002. La Iglesia en España, Caja 42/08992, carpeta 1.

ministerio también señalaban el uso de la televisión pública para relanzar la figura de José Guerra Campos⁸⁰.

Estaba claro que el régimen franquista no veía con buenos ojos la deriva que estaba tomando la Iglesia en España y hacía esfuerzos para contrarrestar el empuje del sector “progresista”, como ellos le denominaban, que se veía animado desde Roma. Evidentemente, a la altura de 1973, los esfuerzos que las autoridades franquistas pudieran hacer para frenar aquel empuje llegaban tarde, como veremos. Pero es interesante señalar cuál era la imagen que aquel sector del régimen franquista adscrito al MIT tenía del episcopado promocionado por la Santa Sede. En un informe calificado de confidencial, el servicio de información trazaba el perfil de uno de aquellos obispos. Se trataba de José María Setién, quien para aquellos informantes no era más que un “separatista” y, prácticamente, un comunista, en tanto desde su puesto docente de la Universidad Pontificia de Salamanca, “predicó las ideas de Marx, Engels, Lenin, Stalin, Liou-Chao-Chi...”⁸¹.

¿Era Setién en aquellos años un peligroso comunista, un “progresista”, tal cual lo describen las autoridades franquistas? Enfrentado a aquellas autoridades y tomando como objetivas sus descripciones, Setién, cuanto menos, podría parecernos un demócrata radical. Quizás estos apelativos lanzados desde el sector más duro del franquismo estén en el origen de aquella consideración según la cual, en 1972, la Iglesia española había llevado a cabo su “transición democrática”.

En este punto creo que es pertinente plantear la necesidad de diferenciar entre aquellas dos transiciones a las que me refería al comienzo del capítulo, la Transición política española y la transición eclesiástica. En aquellos años setenta, España era el escenario en el que se cruzaban las lógicas de estos dos procesos, y la evolución del personaje Setién es esclarecedora en este sentido⁸². En los años ochenta, con el PSOE presidiendo el Gobierno de España y con motivo del debate sobre la aprobación de la ley

⁸⁰ *Ibid.*, p. 16.

⁸¹ AGA, Sección (3) 107.002, 04.07 Iglesia. Vaticano, Caja 42/09015, Carpeta 10.

⁸² Como esclarecedora es la evolución de Rouco Varela, quien en aquellos años setenta aparecía adscrito al sector “progresista” de la Iglesia, pero que acabaría transitando hasta las posiciones más estrictamente conservadoras e integralistas durante los años ochenta y noventa. Un buen estudio sobre la trayectoria de Rouco Varela en José Manuel VIDAL: *Rouco, La biografía no autorizada*. Barcelona, Ediciones B, 2014.

del aborto, el obispo por aquel entonces de San Sebastián, se hacía portavoz del sector más conservador de la Iglesia católica equiparando el aborto con los asesinatos de ETA⁸³.

La lógica eclesial, en este sentido, era diferente a la lógica política española. Los procesos se cruzaban, eso sí, y en ese cruce se establecían relaciones y se definían perfiles que, aceptados de una forma un tanto precrítica, pueden llevarnos a afirmar que Setién, durante aquellos años setenta, era un obispo cercano al comunismo, y en los ochenta, un obispo conservador y reaccionario. Sin embargo, y en mi opinión, Setién es un ejemplo claro de que la lógica eclesial sigue unos tiempos y se marca unos objetivos diferentes a los impuestos desde las coordenadas, en este caso, de la lógica política nacional. Setién, en definitiva, tanto en los años setenta como en los años ochenta, trasladaba al ámbito político nacional unas directrices que en buena medida venían de Roma: en 1972, el objetivo era despegar en todo lo posible a la Iglesia del régimen franquista y lograr la independencia institucional; en 1983, el objetivo era hacer frente a la oleada “secularista y laicista” que el gobierno del PSOE, desde la perspectiva eclesial, pretendía imponer en España.

Es necesario, en definitiva, diferenciar entre esas dos lógicas con el fin de esclarecer en la medida de lo posible la naturaleza de las disposiciones de los agentes estudiados. En aquellos primeros años setenta, el interés de la Santa Sede consistía en distanciarse del régimen franquista y en conseguir por parte de este su renuncia al privilegio de presentación de obispos. En este empeño, y en la medida en que los intereses eclesiásticos se enfrentaban a los del sector más duro del franquismo, la imagen que estos trasladaban era la de una Iglesia para ellos en clara oposición al régimen, y por tanto, traidora, progresista e incluso comunista.

Esta tensión entre el sector más conservador del régimen franquista y la Iglesia católica se agudizó durante los años en los que Dadaglio ocupó la nunciatura de Madrid. La Santa Sede por medio del nuncio y con la colaboración de Tarancón, consiguió, mediante el recurso de nombramiento de obispos auxiliares, hegemonizar la institución católica española. El aumento del número de obispos auxiliares no bastaba, sin embargo, para controlar completamente la Conferencia Episcopal. En 1971 Tarancón sucedió a Casimiro Morcillo en la presidencia de la Conferencia Episcopal. El puesto, en aquel momento, era interino: a la muerte de Casimiro Morcillo le correspondía al vicepresidente

⁸³ Vid. capítulo VIII de esta investigación.

ocupar la presidencia que había quedado. La renovación definitiva de los cargos de la Conferencia Episcopal no se realizaría hasta la celebración de la XVI Asamblea Plenaria, en marzo de 1972.

En relación a esa Asamblea Plenaria de la que saldría elegido presidente, Tarancón escribe que “se dieron dos hechos [...] que manifiestan claramente cómo se habían endurecido las dos posturas que aparecían ya como irreconciliables”⁸⁴. Se refiere concretamente a la oposición que encontró el que saldría finalmente elegido Secretario General de la Conferencia Episcopal, Elías Yanes, en la persona de José Guerra Campos. El sector contrario al representado por Tarancón había trabajado para aunar en torno al obispo de Cuenca todos los votos posibles. No lograron su objetivo. Pero, señala Tarancón, que “la tensión se mantuvo durante toda la Asamblea. Daba la impresión al terminar que las espadas quedaban en alto”⁸⁵.

La elección de Tarancón como presidente de la Conferencia Episcopal y la de obispos cercanos a él en puestos clave (Yanes como Secretario General y Bueno Monreal como Vicepresidente) culminaba el trabajo emprendido unos años atrás por el nuncio Dadaglio. El sector liderado por el cardenal Tarancón hegemonizaría durante la siguiente década la institución eclesial en España. No había sido fácil. Junto al nombramiento de obispos auxiliares para esquivar el privilegio del régimen franquista de presentación de obispos, se había recurrido al cambio de las normas para la realización de las votaciones en el seno de la Conferencia Episcopal. En este sentido, en la XV Asamblea Plenaria se acordó retirar el voto a los obispos dimisionarios (lo de mayor edad), y concedérselo a los obispos auxiliares⁸⁶, lo que favoreció el ascenso de Tarancón a la presidencia de la Conferencia. Es normal, en este contexto, y como señala el propio cardenal, que las posturas durante la celebración de la XVI Asamblea Plenaria de la que saldría elegido presidente estuvieran enfrentadas. De hecho, si hacemos caso a los informes redactados por los servicios de información del MIT, Marcelo González amenazó con dimitir si se le apartaba de la dirección de la Comisión del Clero⁸⁷.

⁸⁴ Vicente ENRIQUE Y TARANCÓN: *Confesiones...* p. 513.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 514.

⁸⁶ XV Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española: *Estatutos de la Conferencia Episcopal Española*, 2 de diciembre de 1971. Archivo de la Conferencia Episcopal Española. Disponible en: <http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/>

⁸⁷ “Situación de la Iglesia española tras la XVI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal”, 16 de marzo de 1972. AGA, Sección (3) 107.002, Caja 42/09015, Carpeta 4, pp. 2-3

Con la excepción precisamente de Marcelo González, que finalmente quedó al cargo de la Comisión del Clero, las comisiones más importantes de la Conferencia Episcopal quedaron en manos de obispos cercanos a Tarancón. A los tres puestos directivos anteriormente señalados, cabe añadir el ascenso de José María Cirarda, que se hizo cargo de la Comisión de Medios de Comunicación Social, o Antonio Añoveros, que ocupó la de Pastoral. De esta forma quedaba controlado el órgano de representación institucional de la Iglesia en España por los hombres que seguían más de cerca las consignas impuestas desde la Santa Sede.

5.2. Reorganización de las bases: la estabilización desde abajo.

Así, y en lo relativo a lo institucional, la Iglesia católica había quedado estabilizada hasta la década siguiente, pues no sería hasta la llegada de Ángel Suquía en 1987 a la presidencia de la Conferencia Episcopal cuando otro grupo eclesial hegemonizara la Iglesia en España. El grupo liderado por Suquía disfrutaría también de la preferencia de un papa; de Juan Pablo II, en este caso. Lo veremos más adelante.

A la lucha por hegemonizar los aparatos institucionales en los primeros años de la década de los setenta, se sumó la tarea por contener la deriva que, desde unos años atrás, estaba teniendo lugar en las bases del catolicismo. Agudizada por la recepción en ciertos sectores de estas bases de las novedades del Concilio Vaticano II, se intentaba desde la institución contener dentro de los márgenes de la misma las consecuencias que esa recepción pudiera tener. Frente a las esperanzas que el Concilio había alimentado en ciertos sectores del clero y del apostolado seglar, esperanzas que se habían traducido en la exigencia de renovación de la vida eclesial, la reacción de la jerarquía fue de defensa ante las mismas. Así lo relataba Tarancón en 1977:

Un sector del clero –integrado, principalmente, por sacerdotes jóvenes- y un sector del laicado –los que en los movimientos especializados de la Acción Católica habían iniciado una actividad más en consonancia con las nuevas orientaciones- empezaron manifestarse clara y públicamente contra aquella postura defensiva. Nos

dimos cuenta los Obispos reunidos en Conferencia que podía abrirse una brecha peligrosísima entre la Jerarquía y parte del clero y los más selecto y comprometido del laicado católico.

[...] Esta fue la causa por la que se cambió totalmente el procedimiento para tratar el tema del sacerdocio y por lo que se fue perfilando en la Comisión del clero la *Asamblea Conjunta*, cuyos resultados y cuyas consecuencias –en orden también al reconocimiento y aceptación de la autoridad de la Conferencia- conocéis todos sobradamente⁸⁸.

Entre esas consecuencias que Tarancón insinúa que tuvo la Asamblea Conjunta, quizás la más importante fue, precisamente, la contención de las posiciones más aperturistas del clero y apostolado seglar católico. Frente a la postura defensiva que la jerarquía más conservadora había tomado frente a esas tendencias renovadoras, la estrategia de Tarancón y del grupo organizador de la Asamblea Conjunta fue la de canalizar esas corrientes de protesta a través de nuevos cauces institucionales. En este sentido, la Asamblea Conjunta se celebró precisamente con la intención de dar voz a “lo más selecto y comprometido” de las bases católicas españolas. El resultado de la Asamblea, como veremos, fue capitalizado institucional y simbólicamente por el grupo eclesial liderado por Tarancón.

5.2.1. Las bases se “despegan” de la jerarquía.

La crisis en el seno de la Iglesia, como he señalado, y entre las bases de la misma, se había visibilizado a mediados de los años sesenta en la conocida crisis de la Acción Católica⁸⁹. No fue el único espacio en el que la crisis posconciliar se dejó notar; en Barcelona, en marzo de 1966, tuvo lugar la “capuchinada”. Esta se produjo cuando el Sindicato Democrático de Estudiantes, que pretendía aprobar sus estatutos fundacionales, eligió el convento que los Capuchinos tenían en el barrio barcelonés de Sarriá para

⁸⁸ Vicente ENRIQUE Y TARANÓN: “La Conferencia Episcopal Española”, en *Las conferencias episcopales hoy: actas del Simposio de Salamanca, 1-3 mayo 1975*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1977, p. 227.

⁸⁹ Feliciano MONTERO: *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica especializada*. Madrid, UNED, 2000.

celebrar aquella reunión fundacional. El 11 de marzo la policía forzó las puertas del convento y detuvo a los que estaban allí reunidos. Frente a las fuerzas de seguridad y solidarizándose con los detenidos, se hizo visible un sector del clero catalán. La “capuchinada”, así, se convirtió en uno de los primeros actos de “desafección” del clero hacia el régimen franquista⁹⁰.

En términos intraeclesiales, y también a finales de los sesenta, en la Universidad Pontificia de Salamanca se convocó una huelga estudiantil exigiendo un cambio de los contenidos de las enseñanzas en línea con las novedades conciliares y un cambio en el gobierno de la universidad que propiciase la participación de los estudiantes. Posiblemente sea exagerado referirse a este acto como el “mítico 68 estudiantil”⁹¹. Aun así, esa protesta ejemplifica muy bien la tensión que en aquellos años existía entre las bases y la jerarquía del catolicismo.

En ese mismo sentido, en junio de 1966, la Conferencia Episcopal censuró las conclusiones a las que se había llegado durante las Jornadas Nacionales de la Acción Católica. Comenzaba a hacerse demasiado evidente la división entre la jerarquía y determinados sectores de las bases del catolicismo. El enfrentamiento derivó en las dimisiones generalizadas de los líderes de la Acción Católica y en la alteración del modelo de las secciones especializadas de la misma. Ante esta deriva, la Conferencia Episcopal se vio obligada, en marzo de 1967, a publicar una nota en la que señalaba los límites del compromiso político y social de los militantes de las asociaciones católicas, los riesgos de la colaboración con los marxistas, y la competencia preeminente del magisterio de la jerarquía a la hora de emitir juicios éticos sobre las situaciones políticas⁹².

En noviembre de 1967 se aprobaron los nuevos estatutos de la Acción Católica. Sobre estos, Antonio Murcia señala en su investigación sobre aquel proceso de crisis:

Los nuevos estatutos, aprobados el 28 de noviembre de 1967, entraban en vigor a primeros de febrero de 1968. Estos Estatutos hay que juzgarlos por lo que dicen y por lo que no dice. Subyacen en ellos un concepto ingenuo, abstracto y ahistórico de

⁹⁰ Joan CREXELL: *La caputxinada*, Barcelona, Edicions 62, 1987.

⁹¹ Feliciano MONTERO: “La Iglesia dividida. Tensiones intraeclesiales en el segundo franquismo. (La crisis posconciliar en el contexto del tardofranquismo)”, en Manuel ORTIZ HERAS y Damián A. GONZÁLEZ (coords.): *De la cruzada al desenganche: la Iglesia entre el franquismo y la transición*. Madrid, Sílex, 2011, p. 54.

⁹² Feliciano MONTERO: *La Iglesia: de la colaboración...* pp. 168-169.

la evangelización. Son teológica, pastoral e ideológicamente conservadores, en el sentido de que no abren puerta nueva y entornan algunas abiertas. Ignoran las experiencias que en el campo del apostolado venía viviendo la AC especializada. Yuxtaponen los modelos, parroquial-general y ambiental-especializado, sin recapacitar en sus diferencias. Su ideal es la armonía pastoral⁹³.

Estaba claro que la jerarquía, a través de la Comisión Episcopal del Apostolado Seglar (creada en diciembre de 1966 y dirigida por Casimiro Morcillo), se había propuesto controlar las posibles “desviaciones” que estaban produciéndose en el seno de la Acción Católica. Las dimisiones de los antiguos dirigentes facilitaron el recambio de las mismas por personas mucho más dóciles a las directrices de la jerarquía⁹⁴.

A finales de la década de los sesenta, por tanto, la crisis entre la jerarquía y determinados sectores de las bases del catolicismo seguía abierta. Los obispos habían conseguido controlar la Acción Católica, pero no sin producir una salida de la misma de, como señalaba Tarancón, los católicos más valiosos y comprometidos.

5.2.2. Hacia la Asamblea Conjunta.

La idea de celebrar una asamblea en la que se trataran los problemas relativos al sacerdocio venía de tiempo atrás. Fue en 1966, en el mismo momento es que se creó la Comisión del Clero en la Conferencia Episcopal, cuando los obispos decidieron preparar un encuentro en el que se trataran aquellos problemas. El encargado de dirigir esa Comisión fue el cardenal Fernando Quiroga, y entre los miembros de la misma se encontraban los obispos Vicente Enrique y Tarancón, Arturo Tabera, y Ángel Suquía. Constituida la Comisión del Clero, tan sólo un año después se decidió preparar una encuesta para ser enviada a todos los sacerdotes con el fin de conocer cuáles eran sus opiniones sobre los asuntos relativos a su condición. El encargado de elaborarla fue

⁹³ Antonio MURCIA: *Obreros y obispos en el franquismo*. Madrid, HOAC, 1995, pp. 474-475.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 477.

Ramón Echarren, en aquel momento director del Secretariado Nacional del Clero y secretario general de Cáritas, quien, en diciembre de 1978, la tenía preparada⁹⁵.

La encuesta, sin embargo, no fue bien recibida por la totalidad del episcopado. Cuenta Tarancón que el primer paso para poder hacerla llegar a los sacerdotes “era la presentación de la encuesta a la Asamblea Plenaria, cuyo lanzamiento podía encontrar dificultades [...] se procedió a la votación que fue mayoritaria a favor del lanzamiento, aunque no se consiguieron los dos tercios indispensables”⁹⁶. Ante la imposibilidad de que la encuesta se enviara a instancias de la misma Conferencia Episcopal, se optó porque cada obispo tomara la decisión de repartirla o no entre los sacerdotes de su diócesis.

Finalmente, la encuesta fue enviada a los sacerdotes de casi todas las diócesis. Los resultados de esa encuesta permitirían, pensaban los organizadores, conocer cuáles era los problemas que más preocupaban al clero español y facilitaría el intento de resolución de los mismos a través de una asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal. Este era el plan a mediados de 1970, momento en que terminó el plazo para realizar la encuesta. Sin embargo, esa asamblea en el seno de la Conferencia Episcopal no llegó a celebrarse. Desde la Comisión del Clero se consideró conveniente involucrar en mayor medida a los sacerdotes celebrando una asamblea conjunta en la que ellos mismos pudieran hacerse oír. La idea fue mal recibida cuando se planteó en la Comisión Permanente. Algunos obispos pensaban que la Comisión del Clero estaba mediatizando a los sacerdotes de tal manera que los resultados de las consultas tendieran a beneficiar al sector episcopal de Tarancón. La tensión entre los obispos llegó al punto de que la Comisión del Clero fue censurada por los obispos contrarios a la celebración de la Asamblea, salvando sus trabajos el apoyo que en el último momento encontraron en el Presidente de la Conferencia, el cardenal Fernando Quiroga⁹⁷.

En sus “confesiones”, Tarancón no cita al obispo que alzó la voz en aquella Comisión Permanente censurando la actuación de la Comisión del Clero. No es difícil, sin embargo, adivinar que quien estaba detrás de las acusaciones era José Guerra Campos. Sus argumentos reproducían los que se habían promocionado en la revista *Iglesia-Mundo*, revista que él había auspiciado y que en la práctica dirigía, y que sirvió antes y después

⁹⁵ Secretariado Nacional del Clero (ed.): *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes*, Madrid, BAC, 1971, pp. XXV- XXVI.

⁹⁶ Vicente ENRIQUE Y TARANCÓN: *Confesiones...* p. 430.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 423-437.

de la celebración de la Asamblea para dar voz a los críticos con la misma⁹⁸. Así cuenta Tarancón lo sucedido en la reunión de la Comisión Permanente:

Nuestras razones eran irrefutables [...] Fue entonces cuando, un poco fuera de sí porque fracasaba aquella impugnación que se había preparado para evitar la celebración de la Asamblea, lanzó el obispo una acusación muy grave contra la Comisión del Clero.

«La Comisión del Clero –dijo– ha sido francamente tendenciosa en la preparación de la encuesta que acusa un dirigismo claro hacia una postura determinada (lo que había afirmado abiertamente la revista *Iglesia-Mundo* [...]) ha escogido a dedo a sacerdotes francamente progresistas [...] Yo, como obispo, no estoy de acuerdo con el procedimiento de la Comisión del Clero⁹⁹.

Se trasladaba así al seno de la Conferencia Episcopal el argumentario que se había venido desarrollando y exponiendo en la revista *Iglesia-Mundo*. En ella se había publicado en el mes de agosto un artículo muy duro contra el proceso de preparación de la Asamblea:

El cuestionario, manipulado con gran aparato técnico, es considerado excelente por el Secretariado Nacional del Clero. Numerosos obispos, sacerdotes y seglares peritos lo juzgan condenable por la tendenciosidad y ambigüedad de no pocas preguntas... En varios temas capitales (celibato, opciones políticas, sistemas doctrinales) los equívocos son de tal monta que anulan el valor de las respuestas... los resultados de la encuesta se vienen utilizando sistemáticamente y dogmáticamente, no ya sólo como reflejo (discutible) de las posturas de hecho sacerdotales, sino como criterio y arma de presión contra las orientaciones de la Santa Sede¹⁰⁰.

⁹⁸ Juan Manuel GONZÁLEZ SAEZ: “El nacimiento de la revista *Iglesia-Mundo*: la respuesta del catolicismo tradicional a la evolución de la Iglesia española”, *El Argonauta español*, 9 (2012).

⁹⁹ Vicente ENRIQUE Y TARANCÓN: *Confesiones...* p. 435.

¹⁰⁰ “Un grupo de sacerdotes calificados intenta una auténtica revolución eclesial”, *Iglesia-Mundo*, n. 9, 6 de agosto de 1971, p. 27.

Que determinado sector del episcopado se opusiera a la celebración de la Asamblea por temor a los resultados que de ella podrían derivarse se entiende si observamos el resultado de aquella encuesta enviada a los sacerdotes. Una de las preguntas planteadas hacía referencia a la posición política del encuestado. Las opciones que la encuesta ofrecía para esta definición política eran: socialismo, comunismo, anarquismo, movimientos obreros, monarquía, Falange Española, república, autonomía regional y situación política española. Los resultados hacían prever un escándalo: un 47,2% de los sacerdotes menores de 30 años se declaraban socialistas, y de los 30 a los 40 años, lo hacían un 34,5%. El total del clero que se decantaba por el socialismo era el 24,8%, siendo la opción mayoritaria frente a la “monarquía”, por la que había optado un 21,7% de los encuestados¹⁰¹. La pregunta era confusa, en tanto mezclaba formas de régimen político (monarquía y república), con sistemas económicos (socialismo, comunismo, anarquismo...) y con partidos políticos (Falange Española). Aun así, los resultados eran lo suficientemente llamativos como para que se temiera que la Asamblea resultara incontrolable.

La oposición encontrada en la Comisión Permanente fue salvada por los promotores del encuentro. Quedaba ahora por perfilar el contenido que finalmente tendrían las ponencias que se presentarían para debatir en la Asamblea Conjunta. La redacción de las mismas se llevó a cabo en el mes de agosto de 1971. Para la confección de las mismas se partió de las propuestas enviadas desde las distintas diócesis. El resultado de las consultas sumó un total de 24 temas a tratar. Tras los trabajos realizados por un equipo de más de cien personas, entre obispos y sacerdotes, finalmente se decidió redactar un total de siete ponencias en las que se incluirían los temas propuestos desde las distintas diócesis. Los trabajos de preparación de las ponencias concluyeron el 16 de agosto. Menos de un mes después, el 13 de agosto, en el Seminario de Madrid, dio comienzo la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes.

¹⁰¹ Secretariado Nacional del Clero (ed.): *Asamblea Conjunta...* p. 109.

5.3. La Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes.

“Todos los analistas, sean del signo que sean, están de acuerdo en señalar la divisoria que significa la celebración de la Asamblea Conjunta (septiembre de 1971) en el proceso de «despegue» de la Iglesia respecto al régimen franquista”, escribe Feliciano Montero¹⁰². Y es cierto que aquella Asamblea se convirtió muy pronto en todo un símbolo del cambio que se estaba viviendo en el seno de la Iglesia católica en España. Por primera vez los sacerdotes pudieron intervenir en un foro junto a los obispos. Las conclusiones de la Asamblea Conjunta, eso sí, no tenían fuerza jurídica; los resultados, más bien, constituían una especie de arsenal moral que en adelante sería esgrimido como prueba de aquel cambio que se pretendía en la Iglesia española. El acontecimiento, por otra parte, ponía en juego todas las dialécticas que se cruzaban en torno a la Iglesia en aquellos años: la intraeclesial, entre distintos sectores del obispado y entre estos y el clero y los seglares, y la que enfrentaba a las autoridades franquistas con el sector episcopal más cercano a las directrices de Pablo VI.

El hecho de que no se haya vuelto a repetir una experiencia como aquella quizás haya repercutido en el engrandecimiento de su valor. El recuerdo de aquellos días, la referencia a lo “revolucionario” de su planteamiento y la oposición que encontró en los sectores más radicalizados del franquismo, han hecho de la Asamblea Conjunta todo un símbolo del cambio en el catolicismo español. Sin embargo, y si la Asamblea Conjunta fue, como señala Montero, “un proceso participativo y democrático que propició el avance de la nueva mentalidad”¹⁰³, se antoja, precisamente por lo irrepetible del acontecimiento, que aquel avance tuvo finalmente un corto recorrido. Sin embargo, que la experiencia no se repitiera no ha impedido que el valor simbólico de la Asamblea haya llegado incluso hasta nuestros días. Desde el episcopado, por ejemplo, se ha acudido a ella para ejemplificar aquella adecuación de la Iglesia a los nuevos tiempos que se abrían en España. En este sentido, en 1997, Ramón Echarren, uno de los obispos que desde el principio había trabajado en la preparación de la Asamblea, escribía lo siguiente:

En septiembre de 1971, después de realizar una encuesta a todos los sacerdotes de España [...] se reunían en el Seminario de Madrid los obispos de España y unos

¹⁰² Feliciano MONTERO: “La Iglesia dividida...” p. 63.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 64.

180 sacerdotes, representantes elegidos democráticamente por el resto del clero español, para celebrar la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes.

[...] La conclusión 34 a de la Ponencia la titulada *Iglesia y mundo en la España de hoy*, sometida a votación de la asamblea, decía lo siguiente: "Si decimos que no hemos pecado, hacemos a Dios mentiroso y su palabra ya no está en nosotros" (1 Jn. 1, 10). "Así, pues, reconocemos humildemente y pedimos perdón porque nosotros no supimos a su tiempo ser verdaderos ministros de reconciliación en el seno de nuestro pueblo, dividido por una guerra entre hermanos".

¿Y cuándo se va a oír una voz que pida a "las izquierdas" de los años treinta (socialistas, comunistas, anarquistas ...) que pidan perdón por las decenas de obispos, miles de sacerdotes, religiosos, religiosas, monjes, seminaristas y decenas de miles de seglares cristianos que fueron ejecutados simplemente por ser creyentes?¹⁰⁴.

Con la celebración de la Asamblea Conjunta, por tanto, la Iglesia católica había roto con la Iglesia de "la cruzada", aquella que había colaborado y legitimado el golpe de Estado de julio de 1936 y el posterior régimen franquista. Es más, la Iglesia, apunta Echarren, había pedido perdón, algo que las "izquierdas" no habían hecho¹⁰⁵. En realidad, como veremos, esa propuesta que cita Echarren no fue aprobada por la Asamblea.

5.3.1. El debate en la Asamblea: "evitar sorpresas".

La Asamblea Conjunta se celebró la semana del 13 al 18 de septiembre de 1971 en el Seminario de Madrid. Durante cinco días, los sacerdotes que habían aceptado participar en el proceso asambleario compartirían espacio con aquellos obispos que estuvieran dispuestos a formar parte del proceso. Las propuestas que habían llegado a la Comisión del Clero desde las distintas diócesis fueron resumidas en siete ponencias a partir de las cuales se desarrolló el debate. El procedimiento consistió en, primero leer la

¹⁰⁴ Ramón ECHARREN: "¿Debe pedir perdón la Iglesia por la Guerra Civil?", *El País*, 26 de octubre de 1997. El artículo servía de contestación a uno publicado el 12 de octubre de 1997, en el que su autora, Inmaculada de la Fuente, comparaba la ausencia del perdón de la Iglesia española relativo a su connivencia con el franquismo, con el perdón que por aquellos días la Iglesia francesa había pedido en relación a su colaboración con el régimen de Vichy.

¹⁰⁵ El artículo de Echarren se inscribe, a su vez, en el contexto de la relectura que, a partir de los años ochenta, la Iglesia hizo de su propio pasado. Vid. capítulo IX de esta investigación.

ponencia y explicar las propuestas que debían convertirse en conclusiones; después, y en pequeños grupos en los que se mezclaban obispos y sacerdotes, se trabajaba en las distintas correcciones que la ponencia y las conclusiones planteadas debían incorporar; y, en tercer lugar, se celebraban las sesiones plenarias en las que se hacía un uso ordenado de la palabra y se celebraban las votaciones. El procedimiento había sido diseñado, como reconoce el propio Tarancón, para “evitar sorpresas”¹⁰⁶.

Los temas que recogían las ponencias trataban de la vida interna de la Iglesia y de cómo se organizaba el papel del clero en la misma. “Exigencias evangélicas de la misión del sacerdote en la Iglesia y el mundo de hoy”, se titulaba la sexta ponencia; “La preparación para el sacerdocio ministerial y formación permanente del clero”, lo hacía la séptima; o “Relaciones interpersonales en la comunidad eclesial”, la cuarta. Sin embargo, los temas que más controversia crearon fueron los que hacían referencia al compromiso político del clero. En este sentido, fue la ponencia titulada “Iglesia y mundo en la España de hoy” la que generó un mayor debate.

Pero no fue la única. Uno de los asuntos que evidencian la separación que existía entre una parte considerable del clero y la jerarquía de aquel momento era el relativo a la financiación de la Iglesia. En la ponencia quinta, “Los recursos materiales al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia”, en sus proposiciones, podía leerse que:

En las actuales circunstancias, la Iglesia Española no puede prescindir de los bienes que la Administración pública pone en sus manos y que proceden del pueblo español. [...] Sin embargo, es preciso que se arbitren medios para llegar, cuanto antes, a la total independencia económica de la Iglesia, que le permita no sólo tener libertad, sino apariencia de libertad en el cumplimiento de su misión de evangelización y denuncia¹⁰⁷.

El resultado de la votación de esta conclusión se tradujo en 149 votos a favor frente a 42 en contra. Estaba claro que la opinión de los sacerdotes en aquel momento en

¹⁰⁶ Vicente ENRIQUE Y TARANCÓN: *Confesiones...* p. 474.

¹⁰⁷ Secretariado Nacional del Clero (ed.): *Asamblea Conjunta...* p. 455.

lo relativo a la independencia de la Iglesia respecto al Estado también implicaba la independencia económica. Las cosas, sin embargo, marcharían por otro camino¹⁰⁸.

Como decía, la ponencia que resultó más conflictiva fue la primera, “Iglesia y mundo en la España de hoy”. En la estructura de la misma se diferenció el tratamiento de los temas relativos a la política internacional, primero, para pasar después al ámbito nacional. En tercer lugar, se planteó cuál era la misión de la Iglesia en la sociedad, y, finalmente, de qué forma se podía la Iglesia llevar a cabo de sus tareas. El texto de la ponencia era ambicioso. En el mismo se plasmaron las aspiraciones del sector más crítico del clero español. En relación a la situación internacional podía leerse:

Junto a ese deseo de libertad y personalismo que hay en toda búsqueda del pluralismo, registra el mundo contemporáneo una cierta tendencia al totalitarismo político, manifiesto o encubierto. El fenómeno se registra en la mayor parte de los países del mundo, incluso en aquellos que más presumen de democráticos. Y encuentra en la sociedad de consumo su máxima palanca para implantar su dictadura.

Porque efectivamente esta sociedad de consumo, aunque pueda aparentemente manifestarse como tolerante, liberal y democrática, realmente, realmente oculta, bajo esa capa, una realidad más honda, que es la de la represión y la violencia establecida.

[...] Más típico es el fenómeno de la neutralización de la crítica. La función esencial de la crítica es denunciar las contradicciones.

[...] Esta posición –que encontramos lo mismo en Norteamérica, que en la Unión Soviética, que en tantos otros países- hace especialmente difícil la función de la Iglesia...¹⁰⁹

La crítica se lanzaba principalmente contra el sistema económico capitalista. Incluso en la utilización de algunos términos, aun habiendo sido suavizados por los redactores, se traslucían ciertas referencias marxistas. Estas, sin embargo, no aparecerían

¹⁰⁸ Una prueba de que la Asamblea Conjunta sirvió más para contener a las bases de la Iglesia, si en este caso incorporamos a las bases a los mismos sacerdotes, que para renovar en profundidad sus estructuras. A día de hoy, y a través de diferentes medios, la cifra aproximada del dinero que la Administración Pública destina a la Iglesia católica es de 11.199 millones de euros. Emilio DELGADO: *Opacidad y financiación de la Iglesia católica. Informe marzo 2017*, Europa Laica, 2017. Disponible en internet: <https://laicismo.org/wp-content/uploads/2017/03/Opacidad-y-Financiacion-Ic-2017.pdf>

¹⁰⁹ Secretariado Nacional del Clero (ed.): *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes...* pp. 21-22

en las proposiciones finales. La comisión de la ponencia propuso la eliminación a las referencias a situaciones políticas concretas y la introducción del carácter “trascendente” que el papel de la Iglesia tenía en las sociedades pluralistas:

Los problemas que hoy se plantean a la Iglesia y a la Iglesia están ligados estrechamente a la crisis de civilización y sus valores. En este contexto, la Iglesia ha de ser el testigo de la fe que creemos, vivimos y nos salva, y testigos especialmente de la esperanza trascendente, del amor fraterno, de la paz en todos los órdenes, de la solidaridad, de los derechos humanos..., y combatir desde su propia misión, el mal allí donde se encuentre, tanto dentro como fuera de la comunidad cristiana, a nivel de estructuras o en el terreno personal¹¹⁰.

A pesar de los cambios introducidos, los votos a favor de la conclusión fueron 211 frente a los 26 que lo fueron en contra.

Pero lo más conflictivo de la ponencia, y lo que más controversia ha generado con posterioridad, fueron los pronunciamientos relativos a la situación política española. Un primer acercamiento al contexto español se hizo por medio del recurso a los derechos humanos:

Si volvemos los ojos a nuestro país, tenemos que reconocer honestamente el avance que en esta línea has supuesto leyes como la de información, libertad religiosa y, en algún aspecto, la misma ley sindical. Pero ¿cómo no reconocer que en esos terrenos y en muchos otros queda aún mucho camino por recorrer para llenar las aspiraciones de la *Pacem in terris* y del Concilio?¹¹¹.

La crítica, en realidad, era bastante moderada. Reconocer un avance en el campo de los derechos humanos a aquellas leyes franquistas no quedaba muy lejos de la justificación que las mismas autoridades franquistas habían hecho de sus leyes.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 163.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 53.

La controversia, sin embargo, aquella que con posterioridad ha servido para ejemplificar la apertura de la Iglesia a los nuevos tiempos, estaba referida al aspecto interno de la Iglesia. En el apartado cuarto de esta primera ponencia, titulado “Actitudes que la Iglesia española debe evitar y posturas que debe tomar”, en sus conclusiones, podía leerse:

«Si decimos que no hemos pecado, hacemos a Dios mentiroso y su palabra ya no está en nosotros» (I Jn I,10). Así, pues, reconocemos humildemente y pedimos perdón porque nosotros no supimos a su tiempo ser verdaderos «ministros de reconciliación» en el seno de nuestro pueblo, dividido por una guerra entre hermanos¹¹².

Los resultados de la votación no dieron una mayoría suficiente (137 a favor frente a 78 en contra) para su aprobación definitiva, pero sí para pasar a una segunda votación. En el debate previo a estas votaciones, un sector importante de la asamblea pidió su supresión completa. Algunos pidieron que, junto a la petición colectiva de perdón, se añadiera un reconocimiento a aquellos religiosos que habían muerto durante la Guerra Civil y que se presentaran sus casos como ejemplos de reconciliación. El único cambio introducido finalmente en relación a la primera redacción consistió en introducir el adverbio “siempre” (“[...] y pedimos perdón porque no siempre supimos ser verdaderos [...]”), lo que suavizaba el aspecto generalizador de la sentencia. Los resultados en la segunda votación, sin embargo, se tradujeron en menos votos a favor que en la primera: 123 votos positivos frente a 113 negativos. La conclusión, por tanto, no fue aprobada por la Asamblea.

¹¹² *Ibid.*, p. 170.

5.3.2. La oposición intraeclesial a la Asamblea.

La campaña contra la celebración de la Asamblea, que había tenido en algunos obispos sus más firmes representantes, había contado con el “altavoz” de publicaciones como *Iglesia-Mundo*. Desde las páginas de esta revista, lo hemos visto, se había venido criticando el procedimiento por el que la Asamblea Conjunta había estado, según ellos, mediatizada por el taranconismo. Aparte de la manipulación de las encuestas y los resultados de las mismas, desde *Iglesia-Mundo* se advertía sobre la amenaza que la celebración de la Conjunta suponía para el Estado español y su concepción del catolicismo. Los organizadores de la Asamblea seguían, según ellos, las consignas de la Internacional Comunista y de los “protestantes liberales”, cuyo empeño era descatolizar España. La Asamblea era vista como una trampa urdida desde el extranjero¹¹³.

Las conclusiones de la Asamblea habían sido, en realidad, bastante moderadas, como acabamos de ver. El procedimiento establecido por los organizadores para “evitar sorpresas” había funcionado y, como hemos visto, la conclusión que reconocía la responsabilidad de la Iglesia en la Guerra Civil no salió adelante. Aun así, el simple hecho de un planteamiento tal, realizado, además, desde dentro de la institución católica, no podía quedar sin respuesta por el sector crítico con la Asamblea. Así, a finales de septiembre, *Iglesia-Mundo* publicó una estadística con la que pretendía dar cuenta de la persecución a la que la República había sometido al catolicismo durante los años de la contienda¹¹⁴. Se hacía uso así de un tópico franquista que había servido en el primer momento para justificar el golpe de Estado. No fue, sin embargo, la última vez que se intentó recuperar dicho argumento. Ya en los años ochenta, con el proceso de reapertura de beatificación de los “mártires de la guerra”, se volvería a hacer uso del mismo¹¹⁵.

La Asamblea Conjunta, por tanto, contaba con una fuerte oposición en el seno de la Iglesia. Otro ejemplo de esta oposición interna lo representa una carta firmada por diecinueve sacerdotes y respaldada por doce obispos en la que se denunciaban las manipulaciones en la organización de la Asamblea. Desde las páginas de *Iglesia-Mundo*,

¹¹³ “Dos hechos históricos ante la Asamblea Conjunta”, *Iglesia-Mundo*, 10 de septiembre de 1971.

¹¹⁴ “Estadísticas de la persecución religiosa en España, 1936-1939”, *Iglesia-Mundo*, 28 de septiembre de 1971.

¹¹⁵ Vid. capítulo IX de esta investigación.

claro, se difundió esa carta y se publicó, además, una nota de la Hermandad Sacerdotal adhiriéndose a su contenido¹¹⁶.

La Hermandad Sacerdotal Española se había creado en 1969. Su objetivo había sido desde el primer momento aglutinar a los sacerdotes más vinculados a una concepción tradicionalista del catolicismo. Desde la Hermandad se defendía una interpretación rígida del magisterio de la Iglesia, la confesionalidad del Estado, y se criticaba con dureza el “temporalismo” (eufemismo con el que se denunciaba la posición política de los no tradicionalistas) en las actividades pastorales de determinados sacerdotes¹¹⁷.

Un año después de la celebración de la Asamblea Conjunta, la Hermandad Sacerdotal organizó en Zaragoza, auspiciadas por el obispo Cantero Cuadrado, unas Jornadas Sacerdotales. Pretendían con este encuentro replicar al que un año atrás había tenido lugar en Madrid. No fueron aquellas Jornadas de Zaragoza las únicas organizadas por este sector del clero; en 1974 organizaron otras en Cuenca, y en 1976 en Santiago de Compostela¹¹⁸. Daba la sensación de que la Hermandad había logrado, al menos, una mayor continuidad en sus reuniones que la conseguida por el sector taranconista. Sin embargo, y a pesar del empeño de los tradicionalistas, no contaron con el apoyo de la Santa Sede. Desde la Conferencia Episcopal Española, ya hegemonizada por el taranconismo, se hizo todo lo posible para que aquellas Jornadas no tuvieran un reconocimiento canónico.

5.4. Del “despegue” al desencanto.

La Asamblea Conjunta terminaba, por tanto, habiendo suavizado e incluso eliminado las propuestas que podrían haber creado más problemas a la jerarquía eclesiástica. El procedimiento diseñado por la organización había garantizado que no hubiera “sorpresas”. De esta forma, los sacerdotes habían encontrado a un grupo de

¹¹⁶ “Adhesión de la Hermandad sacerdotal española”, *Iglesia-Mundo*, 28 de septiembre de 1971, p. 19.

¹¹⁷ Un estudio minucioso de la Hermandad Sacerdotal Española en José Manuel GONZÁLEZ SAEZ: *La Hermandad Sacerdotal Española: la resistencia del clero conservador al cambio eclesial y político (1969-1978)*. Tesis doctoral, Universidad de Navarra, 2011.

¹¹⁸ Feliciano MONTERO: “La Iglesia dividida. Tensiones intraeclesiales...”, p. 66.

obispos que estaban dispuestos a escucharles, pero no necesariamente a trasladar a la oficialidad de la Iglesia sus reivindicaciones. El taranconismo había ensayado todo un juego de equilibrios y el resultado había sido positivo: habían contenido a los sectores más reivindicativos del catolicismo español y lo habían hecho sin comprometer a la oficialidad de la Iglesia. Así lo expresa el propio cardenal Tarancón:

El Régimen se estaba debilitando cada día más y una postura clara de la Iglesia en este sentido (por muy lógica y eclesial que fuese) había de producir reacciones violentas en muchos sectores que apoyaban y se beneficiaban del régimen.

[...] Esa conclusión, aunque consiguió la mayoría de los votos, no alcanzó los dos tercios de los mismos que eran indispensables para que una conclusión fuese aprobada y pudiese presentarse como acuerdo de la Asamblea. Quizá fue lo mejor que podía pasar.¹¹⁹

Aunque no hubiera tenido ninguna fuerza legal vinculante, que la conclusión relativa al “perdón” por el apoyo de la Iglesia al franquismo no apareciera ni tan siquiera como aprobada por la Asamblea, se recibió con alivio por las filas del taranconismo. Tarancón, en el fondo, era conocedor de los límites que una institución como la Iglesia católica no podía traspasar, y él, en aquel mes de septiembre de 1971, se jugaba la propia presidencia de la Conferencia Episcopal. La Asamblea Plenaria que le elegiría como presidente se celebró, como hemos visto, en marzo de 1972. Hasta ese momento aun tendría que sortear algún obstáculo derivado de la celebración de la Asamblea Conjunta.

5.4.1. El documento de la Sagrada Congregación del Clero.

Fue en febrero de 1972, cuando faltaba un mes para la celebración de la Asamblea Plenaria que elegiría al nuevo presidente de la Conferencia Episcopal, cuando los medios se hicieron eco de un documento eclesial que rectificaba algunas de las conclusiones de la Asamblea Conjunta. La noticia se conoció el 21 de aquel mes, y según sus propias

¹¹⁹ Vicente ENRRIQUE Y TARANCÓN: *Confesiones*. Madrid, PPC, p. 469.

palabras, no fue hasta ese día que la noticia de la existencia de aquel documento llegó al cardenal Tarancón:

La primera noticia de que existía tal documento la tuve yo el día 21 de febrero de 1972, alrededor de las nueve de la noche. Me llamó desde *ABC* José Luis Martín Descalzo diciéndome que habían recibido un comunicado de la agencia Europa Press en el que se decía que Roma hacía una advertencia a los obispos españoles sobre las ponencias y conclusiones de la Asamblea Conjunta del Clero¹²⁰.

En este caso la crítica a la Asamblea Conjunta no venía de un sector del episcopado o del clero español al que se le pudiera acusar de estar vinculado con el régimen franquista, sino de la misma Santa Sede. El 9 de febrero, desde la Sagrada Congregación del Clero, y con firma del prefecto de dicha Congregación, el cardenal Wright, se envió un documento a la Conferencia Episcopal Española en el que las conclusiones de la Asamblea Conjunta se sometían al magisterio eclesial. Entre las notas que aparecen en ese documento podían leerse las siguientes:

3. Quizá por la amplitud de los temas afrontados y por el poco tiempo de que se dispuso para su estudio [...] el conjunto de estos documentos resulta netamente inmaduro, tanto en el contenido como en lo que se refiere a su formulación.

[...]5. Con todo, hay orientaciones y planteamientos de fondo esparcidos en todas las ponencias, que suscitan grandes reservas doctrinales y disciplinarias.

[...] E) En todas las Ponencia, y especialmente en la primera, hay una continua tendencia a disolver la misión de la Iglesia en una acción socio-política, condicionante de las “otras” actividades pastorales. Entre todas las ponencias se llega a unas cincuenta proposiciones referentes a este tema.

2. Aunque entre las proposiciones aprobadas hay algunas correctas desde el punto de vista doctrinal y pastoral, hay que decir que toda la ponencia y el conjunto de sus conclusiones están viciadas *in radice* por los supuestos o ideas básicas que se han señalado en el Análisis de conjunto, en especial los indicados en los puntos Ay

¹²⁰ *Ibid.*, p. 491.

E: el resultado final es una inversión y deformación de la naturaleza y de los fines de la Iglesia y del ministerio sacerdotal¹²¹.

El documento, en definitiva, ponía en duda la validez doctrinal de las conclusiones de la Asamblea Conjunta, sobre todo de la ponencia primera, la relativa a la “Iglesia y Mundo en la España de hoy”. Esta corrección implicaba dos consecuencias importantes: en primer lugar, dejaba claro cuáles eran los límites de una institución como la Iglesia católica para llevar a cabo una política reivindicativa y de izquierdas. Si una parte considerable del clero pensaba que la Iglesia debía ser un espacio desde el que se pudiera luchar por el socialismo (aquel socialismo que en la encuesta enviada a los sacerdotes había aparecido como opción política preferencial para los mismos), el documento romano dejaba claro que aquella ilusión estaba poco fundada. En segundo lugar, el documento romano ponía en aprietos al mismo cardenal Tarancón. La Asamblea Conjunta, al fin y al cabo, había sido impulsada por él y por obispos cercanos a sus planteamientos. Una censura de la Asamblea Conjunta por parte de la oficialidad de la Iglesia, por parte de la Santa Sede, comprometía sus aspiraciones a presidir la Conferencia Episcopal.

Quizás por este temor, Tarancón negó, una vez que el documento de la Sagrada Congregación del Clero se hizo público el 21 de febrero de 1971 a través de Europa Press, que tal documento existiera. Sin embargo, es difícil creer que no supiera de su existencia hasta esa fecha. De hecho, en los informes que el MIT realizó sobre esta controversia, se recoge un momento que, además de divertido, da a entender que Tarancón sí conocía la existencia de aquel documento. Merece la pena trasladar parte de ese informe:

Se ha confirmado que el Cardenal Tarancón recibió a su debido tiempo el documento de la Sagrada Congregación del Clero, que le había sido enviado por el Cardenal Wright, con fecha 9 de febrero de 1972.

Un colaborador del Arzobispo de Madrid ha manifestado reservadamente que, cuando el día 21 de febrero, éste contestaba a un periodista que le consultó sobre la

¹²¹ Sagrada Congregación para el Clero: *Conclusiones y ponencias de la Asamblea Conjunta de Obispos-Sacerdotes, tenida en España del 13 al 18 de septiembre de 1971*, 9 de febrero de 1972, pp. 2,4 y 6. El texto fue reproducido íntegro por Europa Press el 4 de marzo de 1972.

existencia del documento afirmando “no hay nada de nada”, alguien le indicó que se trataba de unos papeles que tenía sobre su propia mesa. La respuesta del Cardenal fue: “tú te callas”¹²².

Sea o no cierto lo que desde los servicios de información del Estado se transmitía (el gobierno español tenía interés en que el taranconismo fracasara en sus pretensiones de hegemonizar la Conferencia Episcopal, como vimos), es muy complicado que Tarancón no conociera la existencia de ese documento. Este había sido enviado oficialmente el 9 de febrero desde la Congregación del Clero del Vaticano con una carta con el sello de la Congregación y la firma del cardenal Wright¹²³. Aun así, y habiendo llegado la noticia a la Santa Sede de que el cardenal Tarancón no había recibido el informe, el cardenal Wright lo envió de nuevo el 25 de febrero con destino, esta vez, no a Tarancón como Presidente interino de la Conferencia Episcopal, sino al Secretario General, José Guerra Campos¹²⁴. Si desde la Congregación del Clero querían asegurarse de que el documento fuera divulgado, no había un destinatario mejor que el obispo de Cuenca para asegurarse de que así se haría.

Que Tarancón hubiera recibido el informe de la Congregación del Clero en el momento que desde esta se había enviado, el 9 de febrero, o que fuera cierto que no tuviera conocimiento del mismo hasta finales de mes, no importa en tanto el documento romano existía realmente. A finales de febrero estaba claro que Tarancón conocía ese informe que suponía un escollo importante si quería presentarse en pocos días ante la Conferencia Episcopal Española y aspirar a la presidencia de la misma. Si lo hacía, debía hacerlo habiendo salvado la censura a la que la Congregación del Clero había sometido a la Asamblea Conjunta. El documento romano socavaba su legitimidad y en manos de sus adversarios constituía una potente arma para hacer fracasar sus aspiraciones.

Para salvar el problema Tarancón aprovechó un viaje a Roma que, según él, tenía previsto realizar desde antes de que se conociera el informe de la Congregación del Clero. El 29 de febrero, ya en Roma, en entrevista con el cardenal Benelli, sustituto del

¹²² AGA, Sección (3) 107.002 Caja 42/9018, carpeta 3.

¹²³ AGA, Sección (3) 107.002, caja 42/09019, carpeta 3.

¹²⁴ *Ibid.*

Secretario de Estado de la Santa Sede, consiguió el apoyo de este. El 2 de marzo se reunió con el papa:

La audiencia que tuve con el Papa dos días después, fue –como siempre han sido las que he tenido con Pablo VI- cordial. Me repitió que podía estar tranquilo. Que ya sabía yo que contaba con toda su confianza. Que se daba cuenta de las dificultades que yo tenía por la postura de los políticos y por la actitud de algunos obispos. Pero que no temiese y que fuera optimista. Él estaba a mi lado y me apoyaría en todo¹²⁵.

El 6 de marzo de 1972 se celebró la Asamblea Plenaria que eligió al nuevo presidente de la Conferencia Episcopal. En el discurso inaugural de esa Asamblea, que correspondía hacerlo a Tarancón como presidente interino (recordamos que Casimiro Morcillo había muerto en marzo de 1971 y Tarancón, como Vicepresidente de la Conferencia había sido su sustituto), este citó las cartas que había obtenido en Roma del Secretario de Estado, el cardenal Villot, y del propio Prefecto de la Congregación del Clero, cardenal Wright, dándole su apoyo¹²⁶. Tras esto, demostrado el apoyo que seguía teniendo de la Santa Sede, y en primera votación, Tarancón obtuvo la presidencia de la Conferencia Episcopal Española.

5.4.2. Iglesia y comunidad política

Ocupados los aparatos institucionales por el sector taranconista, había llegado el momento de imponer desde esos aparatos las conclusiones de la Asamblea Conjunta. El documento del episcopado con el que se intentó trasladar la nueva imagen de la Iglesia católica fue publicado el 23 de enero de 1973, siendo titulado *La Iglesia y la comunidad política*¹²⁷.

¹²⁵ Vicente ENRIQUE Y TARANCÓN: *Confesiones...* p. 508.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 510-512.

¹²⁷ XVII Asamblea Plenaria: *La Iglesia y la comunidad política*, 23 de enero de 1973. Archivo de la Conferencia Episcopal Española. Disponible en <http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/>

El documento, cuenta Feliciano Montero, es el más representativo y emblemático de la ruptura de la Iglesia con el orden nacional-católico:

El texto significaba la explicación y aplicación de la doctrina política del Vaticano II al caso de España; y, por tanto, proponía de forma bastante explícita una nueva relación Iglesia-Estado basada en la autonomía recíproca, y el respeto común a los derechos y libertades básicas dentro de un régimen pluralista, y por tanto democrático¹²⁸.

En realidad, en ese documento, que se convirtió en prueba para demostrar el tránsito a la democracia de la Iglesia católica, no aparece por ningún lado la referencia a la “democracia”. Sí es cierto que, si comparamos este documento de 1973 con el publicado en 1966, *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*¹²⁹, las citas escogidas de los documentos conciliares para fundar sus juicios sobre el régimen franquista no tienden a legitimarlo, como en aquel caso, aunque tampoco a criticarlo sino de una forma muy tímida.

El documento de 1973 se ocupa de trasladar a la situación española la doctrina del Concilio Vaticano II, especialmente en lo referido a la independencia que la Iglesia debe conseguir respecto al Estado:

Dos criterios fundamentales han de regular, según la doctrina del Concilio Vaticano II, las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política; la mutua independencia y la sana colaboración en el común servicio a los hombres.

[...] Si en las leyes constitucionales de un país está debidamente definida y garantizada esa libertad, como la misma Iglesia pide y enseña, ésta no necesita ni quiere situaciones de privilegio, ya que «no pone sus esperanzas en privilegios dados por el poder civil; más aún, renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente

¹²⁸ Feliciano MONTERO: *La Iglesia: de la colaboración...* p. 286.

¹²⁹ IV Comisión Permanente: *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*, 29 de junio de 1966. Archivo de la Conferencia Episcopal Española. Disponible en internet: <http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/>

adquiridos tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio o las nuevas condiciones de vida exijan otra disposición» (GS n. 76)¹³⁰.

Es la propia noción vaticana de libertad religiosa la que exige esa autonomía respecto al Estado: “La libertad religiosa que la Iglesia propugna para el ejercicio de su misión es parte importante del bien común”¹³¹. ¿Cuál es la situación, por tanto, que se vive en España? Líneas más abajo, concluyendo cuáles son las consecuencias de aquella doctrina vaticana, el mismo documento lo aclara:

Nuestro actual ordenamiento jurídico, aun manteniendo que la religión católica es la profesada oficialmente por el Estado, ha pasado del régimen de estricta tolerancia para las demás confesiones al de protección del derecho a la libertad religiosa.

En efecto, la ley de Libertad religiosa, de 28 de junio de 1967, lo mismo que la modificación por ella introducida en el artículo 6º del Fuero de los Españoles, incorporan a nuestro sistema constitucional ese derecho, el cual, según el Concilio, está «fundado en la misma dignidad de la persona humana», y, por lo mismo, «debe ser reconocida en el ordenamiento jurídico de la sociedad de forma que llegue a convertirse en un derecho civil» (DH n. 2). Posteriormente se han dado otras disposiciones de menor rango que desarrollan y concretan normas contenidas en aquella ley.

La confesionalidad de nuestro Estado, por tanto, responde hoy a una fórmula distinta de la tradicional y más abierta que ella¹³².

En las líneas siguientes se sugiere que la referencia a la “catolicidad” de España que aparece en los textos legales debe desaparecer. Aun así, el documento legitima la forma en que el “sistema constitucional” franquista trata la libertad religiosa. El Concilio Vaticano II se habría aplicado en España, según este documento, en lo referido a la libertad religiosa en 1966 y en la modificación del Fuero de los españoles de 1968.

¹³⁰ XVII Asamblea Plenaria: *La Iglesia y la comunidad política...* pp.13-14.

¹³¹ *Ibid.*, p. 14.

¹³² *Ibid.*, p. 17.

La separación Iglesia-Estado, exigía a su vez la renuncia a los privilegios que le atribuía su histórica relación con el Estado. Ahora bien, el documento de 1973 advierte que “es necesario, con todo, precisar claramente lo que es un verdadero privilegio y lo que son derechos fundamentales de la Iglesia en orden al cumplimiento de su misión salvífica”¹³³. Un ejemplo de privilegio lo representa el “privilegio de presentación” de obispos del que disfrutaba el Estado y al que desde diferentes instancias la Iglesia había pedido su renuncia al mismo. El documento es claro en este sentido: “consideramos llegado el momento de responder de manera eficaz a la justa petición de la Iglesia, y, en consecuencia, rogamos respetuosamente a las autoridades del Estado que adopten las medidas conducentes a la solución de este problema”¹³⁴.

¿Y en relación al privilegio económico del que disfrutaba la Iglesia católica en España? La propuesta mayoritaria en la Asamblea Conjunta había sido por la renuncia a todo tipo de privilegio económico: “Sin embargo, es preciso que se arbitren los medios para llegar, cuanto antes, a la independencia económica de la Iglesia”, podía leerse en las conclusiones aprobadas en aquella asamblea.¹³⁵ Se pretendía de esta forma aplicar una estricta separación Iglesia-Estado que se creía también debía afectar a lo económico. En el documento de 1973 se lee, sin embargo, lo siguiente: “Es éste un tema singularmente propicio para engendrar equívocos”, advertían los obispos. De hecho, añaden, la asignación de una partida presupuestaria específica para la Iglesia católica en los Presupuestos Generales del Estado no es algo que se diera únicamente en España. Por eso:

A esta luz deben mirarse todos los sistemas vigentes en el mundo de ayuda estatal a la labor de la Iglesia, a los que nadie califica de privilegios. Y en estos principios se inspiran las prestaciones que ella viene recibiendo del Estado español. Por otra parte, conviene distinguir bien entre aquellas –ciertamente módicas– que retribuyen a las personas y aquellas otras –lógicamente cuantiosas– que van destinadas a los servicios educativos y asistenciales, a la conservación del tesoro religioso histórico-artístico o a la reparación y construcción de templos y otros inmuebles.

¹³³ XVII Asamblea Plenaria: *La Iglesia y la comunidad política...* p. 18.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 20.

¹³⁵ Secretariado Nacional del Clero (ed.): *Asamblea Conjunta...* p. 462.

La Iglesia debe educar en sus fieles una conciencia de colaboración económica que haga posibles la evangelización, el culto y la caridad; pero ni rechaza aquellas ayudas que, sin oscurecer la pureza de su testimonio, potencien su misión de servicio ni considera un privilegio recibirlas del pueblo español a través del Estado, gerente y responsable principal del bien común¹³⁶

Frente a la decisión mayoritaria planteada en la Asamblea Conjunta había dos opciones: o se renunciaba al privilegio económico, o se redefinía el concepto de privilegio. Se optó, está claro, por la segunda opción.

En relación a este documento queda por señalar un aspecto no menos importante que los tratados hasta ahora. En las páginas de dicho documento también se apelaba a la conciencia política de los cristianos. Ya aludí a la encuesta preparatoria de la Asamblea Conjunta en la que, preguntados los sacerdotes por sus preferencias políticas, la mayoría de ellos habían optado por el “socialismo”. El dato había sobresaltado al sector más tradicionalista del episcopado, pero tampoco había dejado indiferente al sector taranconista. De hecho, las cautelas tomadas en el diseño de la Asamblea Conjunta para evitar “sorpresas” pretendían prevenir las consecuencias que pudieran derivarse de tomar postura demasiado evidente por esta posición política. Por otra parte, quizás aquel dato tan revelador esté entre las causas que expliquen la negativa de la jerarquía eclesiástica española a patrocinar en los años siguientes un partido de corte demócrata-cristiano. La tendencia política del clero hacía prever que los resultados no serían muy positivos para ese potencial partido.

El documento de 1973 se hacía cargo de ese problema. La referencia a la pluralidad que menciona Feliciano Montero se inscribe en este apartado del documento. En las páginas precedentes se lanzaba esta advertencia:

Y no pocos cristianos, desoyendo las enseñanzas y orientaciones de la Iglesia, estiman, por su parte, que el análisis marxista proporciona el único principio válido de explicación de las injusticias sociales. Consideran que la lucha sistemática de clases es el instrumento eficaz para acabar con las injusticias y para instaurar una

¹³⁶ *Ibid.*, p. 22.

sociedad más justa, a la que identifican con el socialismo más absoluto, y no oponen a tales proyectos ninguna objeción desde el punto de vista cristiano¹³⁷.

Frente a esos cristianos, señala el documento, “la Iglesia no impone un determinado modelo de sociedad. La fe cristiana no debe ser confundida con ninguna ideología”¹³⁸. Por eso:

Dado que ningún sistema social o político puede agotar toda la riqueza del espíritu evangélico, es necesario que exista en la comunidad política espacio suficiente para que sus miembros puedan asumir de manera eficaz esta pluralidad de compromisos individuales y colectivos.

Una efectiva pluralidad de opciones es parte integrante del bien común, el cual es norma de la acción de los hombres en el servicio a la sociedad y la razón de ser y el criterio de delimitación del ejercicio de la autoridad política (cf. GS n. 74)¹³⁹.

En definitiva, si el documento *La Iglesia y la comunidad política* representa la aplicación efectiva del Concilio Vaticano II y de las conclusiones de la Asamblea Conjunta, hay que decir que aquellas habían sido, cuanto menos, profundamente reinterpretadas por la jerarquía eclesial española. De la misma forma, si el documento analizado era el punto de inflexión en la transición a la democracia que la Iglesia, con Tarancón a la cabeza, había realizado ya en 1972, es lícito señalar que esa “democracia” nacía con limitaciones que, sin embargo, no se irían eliminando con los años. Más bien al contrario.

5.4.3. El desencanto.

Si es cierto que la transición eclesial precedió a la Transición política española, también lo es que el desencanto, aquel con el que a principios de los años ochenta se

¹³⁷ *Ibid.*, p. 4.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 7.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 8.

observaba la evolución de la democracia en España¹⁴⁰, se vivió de forma parecida en el seno de la Iglesia. Las aspiraciones de aquellos que habían recibido las novedades conciliares con la esperanza de hacer de la Iglesia un instrumento de liberación, o las de aquellos que quisieron encontrar en el seno de la misma un espacio de diálogo con el marxismo, se fueron diluyendo conforme avanzaban aquellos años setenta. La hegemonización de los aparatos institucionales por parte del taranconismo y la contención de los grupos más politizados (desde la izquierda) por parte de la jerarquía, frustraron en buena medida aquellas esperanzas.

En este sentido, el número de sacerdotes y seminaristas siguió disminuyendo tal como había venido aconteciendo en los años anteriores: de los 22.802 sacerdotes diocesanos existentes en 1972, en 1982 quedaban 21.184; de la misma forma, el número de seminaristas pasó de los 3.413 a los 1.801 en los mismos años¹⁴¹. Es sintomático de la desconexión que seguía existiendo entre la jerarquía y el clero más comprometido el documento “El Concordato” que unos religiosos en torno al grupo denominado Comunidades Cristianas de las Españas. En ese documento se señalaba al Estado vaticano y al Estado español como “falsos representantes” de los católicos y de la ciudadanía, respectivamente, y se exigía la “supresión de todo tipo de privilegios y subvenciones a la Iglesia Católica y a sus Jerarcas para conseguir una fraterna igualdad con las demás religiones y una auténtica libertad frente al Estado”. Concluía el documento al grito de “por una Iglesia del Pueblo”¹⁴².

En una línea crítica también con la nueva jerarquía se expresaba Mariano Gamo, ejemplo de aquel “cura obrero” que en el posconcilio creyó encontrar en la Iglesia católica un instrumento de liberación política¹⁴³. En 1978 decía lo siguiente:

Yo pienso que las referencias al progresismo de Pablo VI son similares a las referencias a la lealtad a la República de la Iglesia cuando se sublevó el 18 de julio. Todos creíamos que cuando fue nombrado papa, Pablo VI iba a ser un hombre que podría en práctica la intuición histórica de Juan XXIII, y nada más lejos de la

¹⁴⁰ Bonifacio DE LA CUADRA y Soledad GALLEGU DÍAZ (eds.): *Del consenso al desencanto*. Madrid, Saltés, 1981. José VIDAL BENEYTO: *Diario de una ocasión perdida*. Barcelona, Kairós, 1981.

¹⁴¹ Vid. Anexo IV, tabla 2: Evolución en el número de templos y personal católicos.

¹⁴² Nota Informativa de los servicios de información del MIT, 27 de enero de 1974. AGA, Sección (3) 107.002, caja 42/09015.

¹⁴³ Juan Antonio DELGADO DE LA ROSA: *Mariano Gamo, testigo de la transición: un cura obrero y marxista*, Madrid, Endymion, 2012.

realidad. [...] Y lo que Tarancón hizo, en hora solemne y en fórmula pública, en la homilía de la misa de proclamación de Juan Carlos I, en San Jerónimo el Real, no fue más que abrir una nueva etapa de colaboración con el régimen establecido, un nuevo maridaje entre la Iglesia y el Trono. Tarancón pasa por ser una persona liberal porque se le compara con los obispos ultras que hay en la Conferencia Episcopal¹⁴⁴.

En aquellos años del posconcilio, en España tuvieron lugar algunas experiencias que pretendían poner en diálogo el marxismo con el cristianismo¹⁴⁵. Un ejemplo de ese encuentro intelectual entre la izquierda y un sector del catolicismo lo relata Xavier Pikaza, profesor, durante los años setenta, de teología en la Universidad Pontificia de Salamanca y vinculado a las corrientes de izquierda del catolicismo. Cuenta Pikaza que, en 1975, el cardenal Tarancón “nos pidió a los profesores de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca que estudiáramos la relación entre marxismo y cristianismo”. La idea consistía en reunir a una serie de teólogos (Fernando Sebastián, Olegario González de Cardedal, Ricardo Blazquez...) para que, reuniendo sus trabajos, se pudiera ofrecer por parte de la Iglesia institucional una imagen “oficiosa” sobre la relación entre el cristianismo y el marxismo.

El proyecto, sin embargo, no llegó a realizarse. Entre las razones que Xavier Pikaza señala como causa de este “fracaso” está la de que “la Iglesia oficial empezaba a tomar nuevos rumbos respecto al Concilio y al diálogo con el Marxismo. A pesar del Card. Tarancón, la política de la Iglesia empezaba a decantarse por un proyecto más tradicional, de manera que pareció innecesario un diálogo con el marxismo”¹⁴⁶.

A mediados de los años setenta, y a la muerte de Franco, la Iglesia católica se encontraba, por tanto, controlada por los obispos cercanos a las doctrinas que venían impuestas desde Roma. A la estabilización institucional le había acompañado una estabilización de las bases. La Acción Católica había sido prácticamente desarmada; los

¹⁴⁴ *Interviú*, 29 de junio de 1978.

¹⁴⁵ Algunos ejemplos en Alfonso ÁLVAREZ BOLADO: “Marxismo y cristianismo hoy: Crónica de las conversaciones de Salzburgo”, *El Ciervo. Revista mensual de pensamiento y cultura*, 136 (1965), pp. 10-11. Gabriel DEL ESTAL y Jesús PRADOS ARRARTE: *Marxismo y cristianismo, ¿Diálogo o enfrentamiento?*, Madrid, El Escorial, 1977.

¹⁴⁶ Xavier PIKAZA: “Diálogo que pudo haber sido. Una tarea pendiente”, en Miguel Ángel LÓPEZ MUÑOZ (ed.): *Emancipación e irreligiosidad. El doble compromiso silenciado de Gonzalo Puente Ojea*. Pamplona, Thomson Reuters-Aranzadi, 2018, pp. 99-112.

dirigentes de los cuadros seculares estaban en la línea de la jerarquía. La Asamblea Conjunta, por otra parte, había servido para dar voz al clero más contestatario, pero, sobre todo, había servido para contener una deriva que hasta aquel momento implicaba una separación entre el episcopado y los cuadros medios de la Iglesia. Se contuvo aquella tendencia, pero los límites que la institución puso a las aspiraciones de los católicos más comprometidos no frenaron la salida del seno de la Iglesia del clero más comprometido políticamente. El desencanto afectó también a aquellos intelectuales que pretendían un acercamiento a la cultura de izquierdas.

Pese a lo anterior, la Iglesia católica en España se presentaba ante el cambio político en España con una imagen renovada. Daba la sensación de que a la Iglesia española habían llegado, por fin, los aires renovadores del Concilio Vaticano II. La oposición que esta Iglesia reorganizada en torno al taranconismo encontró en los sectores franquistas más radicalizados contribuyó a crear esa imagen de una Iglesia comprometida con la democracia. Aunque, en realidad, los posicionamientos de la nueva jerarquía a favor de la democracia habían sido, si no inexistentes, sí muy moderados. Lo que sí estaba claro es que, a mediados de los años setenta, la Iglesia estaba preparada para competir por sus privilegios en el nuevo escenario que se abría en España con la muerte de Franco.

Capítulo VI. La lucha por la apropiación de un espacio público-político: la constitucionalización de la libertad religiosa.

La Iglesia católica en España llegó a la Transición habiendo ejecutado ella misma una primera transición interna. El Concilio Vaticano II había marcado un punto de inflexión a partir del cual las estructuras eclesiales fueron reorganizándose posibilitando que, en 1978, la jerarquía eclesiástica presentase ya una imagen renovada en relación a la Iglesia de “la cruzada”. La Iglesia española se había dotado de una estructura organizativa que le posibilitaba actuar de una forma mucho más ágil e independiente en su relación con el Estado. La Conferencia Episcopal Española se había convertido en el órgano representativo de la Iglesia católica española, y a esa consolidación institucional le acompañó la estabilización de las disputas intraeclesiales, aquellas que se habían visibilizado con ocasión, sobre todo, de la celebración de la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes. Quedaba, sin embargo, por definir el encaje que esta institución remozada iba a encontrar en el ordenamiento legal y político que se definió en el periodo constituyente, entre 1977 y 1978, encaje que condicionaría el futuro actuar de la Iglesia católica en el nuevo régimen que se abría en España.

El régimen que inauguraba la Constitución aprobada a finales de aquel año contó para legitimarse con un relato en el que el “consenso” sirvió de eje articulador¹⁴⁷. Los actores políticos implicados en la conformación del nuevo marco político y legal habrían sacrificado, según aquel relato, algunas de sus exigencias con el fin último de construir un marco de convivencia en el que todos tuvieran su espacio. Las negociaciones que dieron como resultado la Constitución de 1978, sin embargo, no se redujeron a las realizadas en el espacio institucional: los acuerdos y presiones extraparlamentarios tuvieron una gran relevancia, y es aquí, desde fuera de las instituciones representativas, desde donde la jerarquía eclesiástica intentó intervenir en el diseño del nuevo marco legal y político.

Dos aspectos fueron especialmente relevantes a la hora de definir ese nuevo marco en lo referido a relaciones Iglesia-Estado: por un lado, la larga negociación para la renovación del Concordato de 1953 que concluyó con la firma, en enero de 1979, de los Acuerdos con la Santa Sede; por otro, el debate sobre aquellos artículos de la nueva

¹⁴⁷ Vid. apartado 9.1 del capítulo noveno de esta investigación.

constitución que afectaban directamente a los intereses eclesiásticos, el art. 16 y el art. 27, relativos a la libertad religiosa y al modelo educativo, respectivamente.

El largo proceso negociador por el que se renovó el Concordato de 1953, un proceso que comenzó prácticamente en el momento de clausura del Concilio Vaticano II, sirvió, por un lado, para redefinir la relación de la jerarquía eclesiástica con el régimen franquista ya en su periodo final, y por otro, sirvió para consolidar como órgano representativo de la Iglesia en España a la Conferencia Episcopal¹⁴⁸. Fue, por ejemplo, en las negociaciones que se llevaron a cabo entre 1974 y 1975 cuando desde el Vaticano se insistió en la necesidad de reconocer una personalidad jurídica pública para la Conferencia Episcopal Española, condicionando a este objetivo la prosecución de la revisión concordataria¹⁴⁹.

Las negociaciones que llevaron a estos Acuerdos tuvieron en 1976 otro de los momentos clave con la renuncia por parte del rey al privilegio de patronato eclesiástico. El jefe del Estado renunciaba a su derecho a intervenir en el proceso por el que se ocupaban las sedes episcopales en España. El Acuerdo fue firmado en julio de 1976 en el Vaticano por el ministro de asuntos exteriores, Marcelino Oreja, y el secretario de Estado de la Santa Sede, el cardenal Villot, y ratificado por el rey en agosto de aquel año¹⁵⁰. Breve en su extensión (estaba compuesto únicamente de dos artículos), el texto reconocía oficialmente la necesidad de renovar el Concordato de 1973. En el preámbulo a este Acuerdo puede leerse:

A la vista del profundo proceso de transformación que la sociedad española ha experimentado en estos últimos años [...] juzgan necesario regular mediante

¹⁴⁸ . Un análisis histórico pormenorizado del proceso de negociación de estos acuerdos en Romina DE CARLI: *El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática en España*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009; ÍD: “La negociación concordataria y el proceso constituyente durante la Transición”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 30 (2008), pp. 333-364; ÍD: “La revisión concordataria y el proceso constituyente”, Carlos NAVAJAS y Diego ITURRIAGA (coords.): *Novísima: II Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo*, Logroño, Universidad de la Rioja, 2010, pp. 421-432. Desde una perspectiva algo más complaciente con la Iglesia, Pablo MARTÍN DE SANTA OLALLA: *La Iglesia que se enfrentó a Franco*. Madrid, Silex, 2005; ÍD: *El rey, la Iglesia y la Transición*. Madrid, Silex, 2012.

¹⁴⁹Romina DE CARLI: “La Iglesia ante la Transición democrática: ¿confesionalidad tolerante o aconfesionalidad privilegiada?”, Manuel ORTIZ HERAS y Damián A. GONZÁLEZ (coords.): *De la cruzada al desencanto: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*, Madrid, Silex, 2011, p. 85

¹⁵⁰ “Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado Español”, *BOE*, 230, 24 de septiembre de 1976, pp. 18664-18665.

Acuerdos específicos las materias de interés común que en las nuevas circunstancias surgidas después de la firma del Concordato de 27 de agosto de 1953 requieren una nueva reglamentación; se comprometen, por tanto, a emprender, de común acuerdo, el estudio de estas diversas materias con el fin de llegar, cuanto antes, a la conclusión de Acuerdos que sustituyan gradualmente las correspondientes disposiciones del vigente Concordato¹⁵¹.

La jerarquía eclesiástica lograba de este modo implementar su libertad religiosa, aquella que consistía en la libertad de la institución eclesiástica para disponer su ordenación interna sin injerencias externas; un objetivo que, como vimos en el capítulo anterior, había sido considerado fundamental por parte de la Santa Sede y sobre el que en gran medida giró la tensión entre esta y el régimen franquista.

En su tramo final, el proceso negociador que derivó en los Acuerdos con la Santa Sede de 1979 estuvo formado por nueve comisiones técnicas, cuatro en representación del Vaticano y cinco del gobierno. Los trabajos de estas comisiones se hicieron al mismo tiempo que tenía lugar la negociación que daría forma a la Constitución, lo que llevó a algunos diputados socialistas, como veremos, a plantear la pregunta sobre la legitimidad de aquellos Acuerdos y sobre su compatibilidad con una Constitución aún no escrita ni aprobada en Cortes. Finalmente, la renovación concordataria concluyó con lo que hoy conocemos como los Acuerdos entre el Estado español y la Santa sede, Acuerdos que, a efectos prácticos, constituyen un nuevo Concordato¹⁵².

Este régimen concordatario quedó compuesto por un grupo de cuatro acuerdos aún hoy vigentes. El Acuerdo sobre Asuntos Jurídicos establece un régimen estatutario singular para la Iglesia, al margen de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa aprobada en 1980, y del que no disfruta ninguna otra confesión en España. El Acuerdo sobre Asuntos Económicos establece un sistema de financiación público que, aunque en un principio iba a ser transitorio, es el que se mantiene, con pocas variaciones, hasta el día de hoy. Fue firmado en enero de 1979 pese a que la Constitución de 1978 no reconoce que el Estado deba asumir el mantenimiento de ninguna confesión religiosa¹⁵³. El Acuerdo sobre

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 18664-18665.

¹⁵² Carlos CORRAL SALVADOR: *Acuerdos España-Santa Sede (1976-1994)*, Madrid, BAC, 2000.

¹⁵³ María Dolores CEBRIÁ GARCÍA: *La Autofinanciación de la Iglesia católica en España. Límites y posibilidades*. Salamanca, Plaza Universitaria, 1999.

Asuntos Educativos y Culturales mantuvo la incorporación obligatoria a los planes de estudio oficiales del Estado de la asignatura de Religión Católica, y estableció para el Estado la responsabilidad de contratar y pagar a los miles de profesores que se encargarían de impartir esta asignatura¹⁵⁴. Finalmente, el Acuerdo sobre Asistencia Religiosa a las Fuerzas Armadas mantenía la arcaica figura del derecho de presentación de obispos por parte del Gobierno para su designación por el Vaticano, en este caso, el nombramiento del vicario general castrense.

Pero, más allá del contenido de estos acuerdos, es interesante hacer mención a algunas de sus consecuencias. Una primera, y muy importante, es la que hace referencia a la soberanía del Estado en temas como la defensa, protección y promoción de los derechos y libertades fundamentales de sus ciudadanos. Porque esta soberanía queda recortada en la medida en que los acuerdos se someten a la fórmula de los tratados internacionales. Dicha fórmula impide la supresión de estos acuerdos de manera unilateral, una diferencia fundamental con los acuerdos que se firmarán en 1992 con otras confesiones religiosas, que no siguen la forma de los tratados internacionales, y en los cuales el protagonismo viene dado a los derechos fundamentales de los ciudadanos, en especial al de libertad de conciencia. Con este segundo tipo de relación el Estado prescinde de cualquier tipo de atadura en cuanto a su soberanía, siendo posible que los acuerdos se vean afectados por nuevas leyes, algo que no puede ocurrir con los acuerdos firmados con la Santa Sede¹⁵⁵. A su vez, con los acuerdos firmados con la Iglesia católica se basculaba hacia una consideración que podríamos llamar comunitarista en cuanto a la relación del Estado con la Iglesia católica, mientras que con el resto de confesiones se siguió una concepción liberal o individualista. En este sentido, aceptando las posiciones comunitaristas y en relación a los Acuerdos con la Santa Sede, se puso el acento en el grupo, en la institución, dándole prioridad sobre los sujetos, con los riesgos de dominación de aquel sobre estos que puede conllevar¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Santiago CASTELLÁ: “Educación y laicidad: algunas reflexiones sobre los impedimentos a la laicidad derivados de los acuerdos concordatarios de España con la Santa Sede”, *Revista de Estudios de Juventud*, 91 (2010), pp. 65-77.

¹⁵⁵ José PUENTE EGIDO: “Los Acuerdos entre España y la Santa Sede dentro del sistema judicial español. Su valor como tratados internacionales”, *Estudios Eclesiásticos*, Vol. 62, n. 242-243 (1987), pp. 263-282; José María CONTRERAS MAZARIO: “Los acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede: aplicación judicial en España”, *Laicidad y libertades. Escritos jurídicos*, 7 (2007), pp.141-186.

¹⁵⁶ Dionisio LLAMAZARES FERNÁNDEZ: *Derecho a la libertad de Conciencia*, Madrid, Civitas, 2002.

Con la constitucionalización de la libertad religiosa en 1978, se cerraba, por otra parte, un proceso que, desde el Estatuto de Bayona y la Constitución de Cádiz, ha ido jalando la historia del constitucionalismo español¹⁵⁷. Una historia que ha estado marcada por la confrontación entre un confesionalismo estatal, casi siempre, modulado en algunos casos por actitudes moderadamente tolerantes hacia otras religiones o confesiones, y un laicismo puntual que ha sido, por otra parte, entendido como causante de no pocas desgracias en España, como veremos más adelante.

Lo relacionado a la libertad religiosa quedó recogido en la Sección 1ª, De los Derechos Fundamentales y de las Libertades Públicas, del Capítulo II, Derechos y libertades, del Título I, De los Derechos y Deberes Fundamentales. El artículo 16, en su apartado 1, “garantiza la libertad ideológica, religiosa, y de culto de los individuos y comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley”. Reconocimiento de la libertad ideológica y religiosa que viene apuntalada con las declaraciones que le siguen en los dos siguientes apartados: “2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias; y 3. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones”¹⁵⁸.

También el artículo 27, relativo a la educación, sirvió para que el hecho religioso cobrara protagonismo en el proceso constituyente. Así lo explicitaba Blas Camacho Zancada, diputado de UCD, el 7 de julio de 1978, en el debate sobre ese artículo 27 (artículo que en el proyecto debatido en aquel momento era el 25):

El punto 3 del artículo 25 aprobado por la Comisión garantiza el derecho que asiste a los padres para que sus hijos reciban una formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones. La Ponencia y la Comisión no han considerado necesaria la transcripción de los Pactos Internacionales porque ya en el artículo 90 del texto constitucional se dice que los tratados internacionales, válidamente celebrados, una vez publicados oficialmente en España, formarán parte

¹⁵⁷ Carlos NIETO SÁNCHEZ: “La libertad religiosa en el constitucionalismo español”, en Pedro Jesús PÉREZ ZAFRILLA, Joaquín SARRIÓN ESTEVE, y Cristina BENLLOCH DOMÈNECH (eds.): *Construyendo ciudadanía*, Granada, 2011, pp. 159-156.

¹⁵⁸ *Constitución Española*, BOE, 311, 29 de diciembre de 1978, p. 29317.

del ordenamiento jurídico interno. Y sí ha considerado, en cambio, conveniente hacer una clara referencia a la formación religiosa o moral, para significar el reconocimiento de la realidad social y religiosa de España y alejarnos del texto de otras Constituciones de sentido laico que olvidaron conocer, como se hace en esta Constitución, el principio de libertad religiosa¹⁵⁹.

La argumentación es ejemplar de las que serán la norma durante este proceso por parte de aquellos que se encontraban más cercanos a las posturas eclesiales: se hacía referencia a los acuerdos internacionales que, como señala el diputado, se incorporarían al ordenamiento jurídico interno; seguramente Blas Camacho tenía en mente los Acuerdos entre el Estado y la Santa Sede que se firmarían pocos meses después. A su vez, hace uso del argumento sociológico e histórico para legitimar el privilegio de la Iglesia católica, así como, importante, se hacía referencia a la libertad religiosa, algo que “olvidaron conocer” anteriores constituciones. El modelo republicano se presentaba como un modelo a evitar.

En líneas generales, estos artículos de la Constitución española fueron bien recibidos, en tanto que, se argumentaba, permitían dejar atrás las tradicionales tensiones que la cuestión religiosa había llevado aparejadas en España. El recuerdo del periodo republicano sobrevoló el debate constituyente. La Constitución de la República Española de 1931, introducía, según algunos, un laicismo beligerante en relación al hecho religioso al recoger en su artículo tercero la declaración de que “el Estado español no tiene religión oficial”; por otro lado, el conglomerado normativo de las Leyes Fundamentales del régimen franquista, en las que, según el punto II de la Ley de Principios del Movimiento Nacional, de 17 de mayo de 1958, es un “timbre de honor de la nación española el acatamiento a la Ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia, Apostólica y Romana, única y verdadera fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación”¹⁶⁰. Con estos precedentes, la Constitución española de 1978 se presentó, en lo relativo al hecho religioso, como una auténtica fractura en la historia del constitucionalismo español.

¹⁵⁹ *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados*, 106, 7 de julio de 1978, p. 4026-4027.

¹⁶⁰ *Boletín Oficial del Estado*, 95, 21 de abril de 1967, p. 5251.

Ahora bien, este derecho a la libertad religiosa no deja de plantear algunos problemas, tanto de índole teórica como de índole social e institucional. En primer lugar, porque la regulación del art. 16 de la Constitución no surgió de forma espontánea: en su redacción intervinieron toda una serie de factores que influyeron necesariamente en su resultado final. Por otro lado, también la labor jurisprudencial posterior del Tribunal Constitucional, aunque sus sentencias no han sido numerosas, intenta dar sentido y aclarar la libertad religiosa. Las consecuencias de esta legislación cobran sentido en su relación a otros aspectos, probablemente no vinculados necesariamente a la libertad religiosa, pero sí a la libertad de conciencia. Porque en España ya no se discute sobre la necesidad de reconocimiento de la libertad religiosa; más bien, el debate gira sobre qué entendemos por libertad religiosa y las consecuencias derivadas de una u otra comprensión de esa libertad para asuntos relativos a la legislación sobre el divorcio, la libertad de enseñanza, la asignatura de religión, etc.

En las páginas que siguen repasaré el proceso de redacción del articulado correspondiente en la Constitución de 1978 en el que la Iglesia católica se involucró en mayor medida. Sobre todo el art. 16, desde la formación de la Ponencia Constitucional, encargada de redactar los primeros proyectos de la Constitución, pasando por la discusión de las enmiendas propuestas en la Comisión de Asuntos Constitucionales y de Libertades Públicas, hasta su aprobación final en el Pleno del Congreso. A lo largo de este recorrido podrá ir viéndose cuáles fueron las circunstancias que determinaron unas posiciones u otras, desde qué cultura política se trabajaba en cada uno de los grupos, de qué forma el famoso “consenso” fue construido a partir de unas posiciones de fuerza innegociables en algunos casos, o de qué manera la Iglesia católica ejerció su influencia y los resultados de la misma. En torno a la interpretación del artículo 16, interpretación que ni muchos menos está cerrada, sobre todo en lo referido a su apartado 3º, se pondrá en evidencia hasta qué punto ciertas presiones ejercidas en el momento de su redacción obtuvieron resultados.

6.1. Redacción y aprobación de la Constitución de 1978.

La Ponencia constitucional que se encargó de la redacción del primer proyecto de constitución, tuvo su primera reunión en agosto de 1977. Los trabajos de esta Ponencia se desarrollaron en dos momentos diferentes: el primero, del 1 de agosto hasta el 17 de noviembre; el segundo, desde el 6 de marzo hasta el 10 de abril, periodo en que se presentaron y discutieron las enmiendas presentadas.

6.1.1. Periodo de redacción.

Sobre la fecha exacta de su constitución, los mismos protagonistas no se ponen de acuerdo. Para unos, como Herrero de Miñón, fue el primero de agosto¹⁶¹; para otros, como Peces-Barba, sería el 22 de agosto¹⁶². Lo que nos dicen las actas que se levantaron sobre aquella Ponencia Constitucional es que fue el primer día de agosto cuando fueron elegidos los integrantes de la misma¹⁶³. No sería hasta el 22 de agosto, según aquellas mismas actas, cuando tendría lugar la primera sesión de la Ponencia. Los miembros de esta ponencia fueron tres pertenecientes a Unión de Centro Democrático (UCD) -Gabriel Cisneros, Miguel Herrero de Miñón, y José Pedro Pérez Llorca- Gregorio Peces-Barba por parte del Partido Socialista Obrero Español (PSOE), Manuel Fraga por Alianza Popular (AP), Jordi Solé Tura por el Partido Comunista de España (PCE) y Miguel Roca por la Minoría Catalana.

La composición de la ponencia nos da ya una primera nota de por dónde podrían ir los acuerdos. Había una clara mayoría conservadora que, evidentemente, influyó en la construcción de aquel “consenso” del que los protagonistas hacían gala. Herrero de Miñón los atribuía a su partido: “El consenso constitucional fue un objetivo permanente de UCD”¹⁶⁴. Un consenso que, como él mismo nos dice, era el objetivo, pero “puesto que éste debía conseguirse mediante transacciones, me pareció más útil buscarlo desde una

¹⁶¹ Miguel HERRERO DE MIÑÓN: *Memorias de estío*. Madrid, Temas de Hoy, 1993, p. 116.

¹⁶² Gregorio PECES-BARBA: “Los socialistas y la Constitución”, en VV. AA: *La izquierda y la Constitución*. Barcelona, Taula de Camvi, 1978, p. 6.

¹⁶³ *Revista de las Cortes Generales*, nº 2, 1984, p. 253.

¹⁶⁴ Miguel HERRERO DE MIÑÓN: *Memorias...*, p. 168.

posición de fuerza”¹⁶⁵. Esta posición de fuerza se afianzó mediante la presión ejercida por la unión de los representantes de UCD, AP, y en ocasiones, por el representante de la Minoría Catalana. Solé Tura, por su parte, en relación a aquel consenso, nos dice algo relevante para el tema que nos ocupa:

La indudable voluntad de consenso que ha presidido sus trabajos se ha traducido en un elevado porcentaje de acuerdos sobre cuestiones de gran significación democrática [...] pero a la vez, la correlación de fuerzas existente en las Cortes ha pesado decisivamente para inclinar la regulación de determinadas instituciones en un sentido poco democrático¹⁶⁶.

Estas noticias, entre ellas la tímida denuncia de Solé Tura, nos ponen sobre la pista de las dificultades que encontró aquel consenso que se ha convertido en una especie de mito que rodea la labor de quienes participaron en la redacción de la Constitución y el proceso transicional en su conjunto.

La Ponencia, por tanto, se formó en agosto y sus trabajos se extendieron hasta enero de 1978, cuando los ponentes entregaron su informe final a los distintos grupos parlamentarios. En las primeras reuniones se acordó que estas se celebraran bajo el principio de confidencialidad. La información sobre su desarrollo se daría mediante breves comparecencias del ponente de turno, a través de escuetas noticias sobre lo tratado. Sin embargo, a pesar de este primer acuerdo sobre el secreto que debería regir las sesiones, hubo dos circunstancias que alteraron aquel programa. Por un lado, la filtración a la prensa del primer borrador elaborado por la Ponencia. El día 22 de noviembre aparecieron los primeros 39 artículos en *Cuadernos para el Diálogo*, y el día 25 el texto completo en *El País* y *La Vanguardia*¹⁶⁷. Por otro lado, el ponente del PSOE, Peces-Barba, abandonó el 7 de marzo de 1978 la Ponencia Constitucional, poniendo en peligro de ruptura aquel consenso inicial con el que se venía trabajando.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 172.

¹⁶⁶ Jordi SOLE TURA: “La Constitución y la lucha por el socialismo”, en VV. AA.: *La izquierda y la Constitución*. Barcelona, Taula de Camvi, 1978, p. 28.

¹⁶⁷ *La Vanguardia*, 25 de noviembre de 1977, p. 5-10.

Los hechos anteriores nos proporcionan abundantes datos. En relación al primero, a la filtración periodística, más allá de a quién se debiera, nos da la oportunidad de conocer las reacciones que se derivaron de aquella primera redacción y de qué manera estas pudieron influir en las posteriores redacciones¹⁶⁸. La salida, por otra parte, de Peces-Barba de la ponencia, se entiende como una respuesta a aquella posición de fuerza que en los debates habían tomado los representantes conservadores a los que antes nos referíamos.

La filtración, como decía, suscitó toda una serie de reacciones a través de las cuales se intentó influir en las redacciones posteriores. En el borrador filtrado, el artículo 3 declaraba lo siguiente:

Art. 3.- El Estado español no es confesional. Garantiza la libertad religiosa en los términos del artículo 17.

Art. 17.- 1.- Se garantiza la libertad religiosa y de cultos, así como la de profesión filosófica o religiosa, con la única limitación del orden público protegido por las leyes.

2.- Nadie podrá ser compelido a declarar sobre sus creencias religiosas¹⁶⁹.

Esta redacción produjo una reacción inmediata de la Iglesia católica. En Madrid se venía celebrando entre los días 21 y 26 una Asamblea Plenaria en la que el obispado ya había decidido pronunciarse sobre la Constitución¹⁷⁰. El cardenal Tarancón dedicó más de la mitad del discurso de apertura de dicha Asamblea a este tema, declarando que no iban a permanecer indiferentes ante los valores éticos que necesariamente se ponían en juego en la tarea constituyente. Concretamente:

¹⁶⁸ Todas las sospechas se dirigen al PSOE. Peces-Barba rompió con la dirección de *Cuadernos para el Diálogo*, que era quien había filtrado el primer borrador y lo había cedido al resto de periódicos. Según el mismo Peces-Barba, el responsable de la filtración fue Pablo Castellano: “desde el principio tuve la impresión de que la filtración había salido de nuestro partido... Pero ya desde el principio sospeché siempre que había sido Pablo Castellano. Nunca lo dije porque no tenía pruebas... Al cabo del tiempo el propio Pablo Castellano confesó orgulloso su autoría”. Gregorio PECES-BARBA: *La elaboración de la Constitución de 1978*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1988, p. 88.

¹⁶⁹ “Las actas de la Ponencia Constitucional”, *Revista de las Cortes Generales*, 2 (1984), pp. 259 y 265..

¹⁷⁰ *La Vanguardia*, 11 de noviembre de 1977, p. 4.

La Iglesia española es una realidad social, con una trayectoria histórica largamente unida a las realidades sociales y a los acontecimientos más decisivos de nuestra Historia, y, como tal, sigue teniendo un peso específico que nadie niega. Sin que el Estado tenga que entrar en juicios de carácter dogmático, sin que tenga que comprometer ninguna especie de confesionalidad, es claro que no puede ignorar lo que creen y profesan la mayor parte de los ciudadanos. No vamos a pedir un orden constitucional a nuestra medida, ni siquiera una constitución que resuelva nuestros problemas. Pero sí tenemos derecho a exigir una Constitución que reconozca y de vigencia a nuestra presencia en el mundo real de nuestra sociedad¹⁷¹.

Y lo exigirían. El 26 de noviembre la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal hizo público un documento en el que dejaban claro cuáles eran sus preocupaciones. El documento fue aprobado con el voto en contra de nueve obispos (entre los que se encontraban Guerra Campos, Barrachina, Temiño y Peralta), una abstención y cuarenta y tres votos a favor. En ese documento podía leerse lo siguiente:

Los obispos españoles hemos celebrado la XXVII Asamblea Plenaria cuando en nuestro país se está elaborando una Constitución que marcará el rumbo futuro de la vida nacional. Se trata de una empresa que, por afectar al destino común de los españoles, nos obliga a todos a interesarnos por ella y a poner en juego cuanto esté a nuestro alcance para que resulte bien lograda [...] 8. Las constituciones deben tener un fundamento ético y expresar la realidad profunda de aquella colectividad a cuyo pasado, presente, y porvenir pretenden ser fieles. Puestos, pues, a concretar los valores y derechos que debiera salvaguardar la Constitución española, es necesario recurrir a nuestra conciencia como pueblo, en la que la concepción cristiana del hombre y de la sociedad ha supuesto, y todavía supone, un elemento importante. [...] 9. A un orden jurídico justo le corresponde garantizar la defensa de la vida humana, desde el seno materno hasta el momento de la muerte [...] 10. La estabilidad del matrimonio y el desarrollo integral de la familia, abierta a la sociedad, tienen derecho a ser tutelados por la ley [...] 11. El derecho a la libertad de expresar y difundir las propias opiniones no puede invocarse para justificar las ofensas a los valores y sentimientos morales y religiosos de los ciudadanos. [...] 17. La Constitución en

¹⁷¹ *La Vanguardia*, 22 de noviembre de 1977, pp. 3-4.

ciernes se propone afirmar, según parece, la plena vigencia de la libertad religiosa, renunciando a la fórmula del Estado confesional [...] Observamos, sin embargo, que no basta afirmar la no confesionalidad del Estado para instaurar en nuestra Patria la paz religiosa y las relaciones respetuosas y constructivas entre el Estado y las Iglesias. Si prevalecen en el texto constitucional formulaciones equívocas y de acento negativo que pudieran dar pie a formulaciones “laicistas”, no se daría respuesta suficiente a la realidad religiosa de los españoles, con el peso indudable del catolicismo y la presencia en nuestra sociedad de otras Iglesias y confesiones religiosas. [...] 18. Pensamos que un pleno reconocimiento de las diversas Iglesias –con garantías de los derechos inherentes a las diversas confesiones y a otras posiciones de los ciudadanos ante el hecho religioso- debiera abrir la puerta a un tratamiento sobrio y constructivo de la significación de la Iglesia católica en España¹⁷².

Varias cosas a resaltar leído lo anterior. Lo primero que llama la atención es la referencia a la necesidad de que el fundamento último de la legalidad en España resida en una serie de valores que, evidentemente, no podían ser otros que los cristianos. Y no podían ser otros porque “la significación de la Iglesia católica” en España así lo exigía. Esta necesidad de fundamentar la Constitución en unos valores morales se concretaba en toda una serie de exigencias, que así lo son por la forma de redactar que muestra el documento, que van de lo referido al aborto, pasando por el divorcio, hasta la necesidad de salvaguardar la “libertad” de enseñanza. Constituían estas referencias toda una guía para orientar las posteriores posiciones y enfrentamientos de la Iglesia católica con el Estado. Ya en aquel primer momento la Iglesia se quería hacer valer, y lo hacía señalando lo que en adelante fueron sus principales caballos de batalla.

Los medios desde los que la jerarquía eclesiástica pretendía influir sobre los ponentes encargados de redactar el primer proyecto constitucional no se reducían a los medios oficiales de los que disponía la Conferencia Episcopal Española. El mismo cardenal Tarancón, en una carta publicada en *La iglesia en Madrid*, hizo públicas toda una serie de exigencias referidas al tema de la educación con las que dejaba claro que la Iglesia católica pelearía por sus privilegios en el tema educativo. El argumento utilizado

¹⁷² XXVIIª Asamblea Plenaria: *Los valores morales y religiosos ante la Constitución*. Conferencias Episcopal Española, 26 de noviembre de 1977.

en este caso era que los centros de enseñanza de la Iglesia católica cumplieran una tarea fundamental en una sociedad democrática¹⁷³.

Pero aún más interesante, por las consecuencias que tendría en los desarrollos posteriores del articulado referido a la libertad religiosa, como veremos, es la mención que en el documento aprobado por la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal se hacía a la necesidad de que la Iglesia católica fuera reconocida en la Constitución. Las razones de esta exigencia venían dadas por “la significación” que la Iglesia católica tenía en la sociedad española, por el peso que tenía en la historia, unos argumentos, histórico y sociológico, que estuvieron presentes prácticamente en todas las reivindicaciones que la Iglesia católica llevó a cabo posteriormente.

Por su parte, el arzobispo de Zaragoza, Monseñor Elías Yanes, declaró, en una conferencia en el Club Siglo XXI bajo el título “¿Qué esperaríamos un cristiano leer en una Constitución democrática?”, que la futura constitución:

...si ha de ser una constitución realista, justa, democrática, pacífica, estable, debe ser particularmente respetuosa con las convicciones religiosas y morales existentes en el pueblo español... en un país como el nuestro, no sería suficiente un reconocimiento genérico y vago de la libertad religiosa [...] la Iglesia no pretende mantener la situación legal del pasado inmediato [...] pero proclama al mismo tiempo, y cree que con justicia, el pleno reconocimiento civil de su realidad institucional, de su autonomía propia, de su libertad de acción; reclama el reconocimiento de los derechos y deberes de los ciudadanos católicos en el ordenamiento jurídico de las actividades de carácter social, asistencial, educativo, informativo o de la institución¹⁷⁴.

Posiblemente el articulado referido a la libertad religiosa, sobre todo el art. 3, que apareció en el borrador filtrado aquel 22 de noviembre, recordaba demasiado a la regulación que la Constitución republicana hacía de la misma. Y no sólo por su número ordinario: en aquella Constitución el art. 3 –“El Estado español no tiene religión oficial”-

¹⁷³ En *ABC*, sábado, 26 de noviembre de 1977, p. 23.

¹⁷⁴ *La Vanguardia*, 25 de Noviembre de 1977, pp. 3 y 4.

se parecía demasiado en su redacción al que presentaba el borrador filtrado, y esto, se temía, podía dar pie a un desarrollo demasiado laicista de la Constitución en ciernes.

Así lo creyeron los representantes de UCD, quienes, parece, se hicieron cargo de los “consejos” eclesiásticos. El 25 de noviembre se reunieron los miembros de la Comisión Constitucional, entre los que estaban los participantes de ese grupo en la Ponencia redactora de la Constitución. Uno de los puntos que más se tuvo en cuenta fue el referido al art. 3. Se llamó la atención sobre la necesidad de redactarlo de una forma menos negativa, con el fin de que no se le pudiera dar una interpretación demasiado cercana al laicismo, lo que en desarrollos posteriores podría derivar, por ejemplo, en declarar inconstitucionales las subvenciones a los centros de enseñanza de instituciones religiosas¹⁷⁵. Como puede verse, el tema de la enseñanza, junto con el reconocimiento constitucional de la Iglesia católica, constituyeron las principales preocupaciones de una jerarquía católica que no cejó en su empeño de verse reconocida.

Las anteriores son algunas de las circunstancias que determinaron que en las siguientes formulaciones constitucionales se produjeran algunos cambios. El 5 de enero de 1978, el *Boletín Oficial de las Cortes* publicó la nueva redacción de la Constitución, en la que lo referido a nuestro tema aparecía lo siguiente:

Art. 16.- 1.- Se garantiza la libertad religiosa y de cultos de los individuos y de las comunidades, así como la de profesión filosófica o ideológica, con la única limitación del orden protegido por las leyes.

2.- Nadie podrá ser obligado a declarar sobre sus creencias religiosas.

3.- Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación¹⁷⁶.

Se eliminaba, por tanto, el art. 3, aquel que tanto recordaba al republicano, y en su lugar se añadía un nuevo apartado al que ahora es el art. 16, en el que se sintetizaba el

¹⁷⁵ *ABC*, sábado 26 de noviembre de 1977, p. 5.

¹⁷⁶ *Boletín Oficial de las Cortes*, 44, 5 de enero de 1978, p. 672.

anterior art. 3 y en el que se añadía la obligación de que los poderes públicos tuvieran en cuenta las creencias religiosas y mantuvieran relaciones de cooperación con las distintas confesiones. Parecía que las distintas presiones habían dado resultado: se eliminó el polémico art. 3 y se introdujo la obligación de que la administración tuviera en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española. Paso este importante para aquellos que argumentaban haciendo uso de la realidad sociológica del momento, lo que favorecía claramente a la Iglesia católica. Así lo reconoce Roca y Junyet:

Ciertamente, la pequeña guerra psicológica abierta entre los estamentos religiosos y la clase política en abstracto, a raíz de la filtración de un borrador del texto constitucional, se tradujo en una cierta degradación del texto por lo que se refiere a las relaciones Iglesia y Estado. En el indicado borrador se proclamaba la aconfesionalidad del Estado; por el contrario en el Anteproyecto se afirma que “ninguna confesión tendrá carácter estatal”¹⁷⁷.

Se había pasado de proclamar la aconfesionalidad del Estado, en el primer borrador, en su art. 3, a señalar en el Anteproyecto publicado en enero que “ninguna confesión tendrá carácter estatal”. Se había llevado a cabo aquel cambio que los representantes de UCD se habían propuesto. El “consenso” se impuso, finalmente, a favor de los intereses de la Iglesia.

6.1.2 Periodo de enmiendas al Anteproyecto.

Tras la publicación el 5 de enero del anterior Anteproyecto, se abrió un periodo para que los miembros de la Comisión de Asuntos Constitucionales y de Libertades Públicas presentaran enmiendas que serían discutidas y, en su caso, aceptadas o rechazadas. Estos trabajos darían lugar a otro Anteproyecto y a una nueva discusión de enmiendas en el seno de dicha Comisión.

¹⁷⁷ Miquel ROCA Y JUNYET: “Una primera aproximación al debate constitucional”, en VV. AA: *La izquierda y la Constitución*. Barcelona, Taula de Canvi, 1978.

En la sesión del 6 de marzo tuvo lugar un hecho significativo. Tras la discusión de las enmiendas presentadas por el grupo de UCD en torno al art. 28, referido al sistema educativo, Peces-Barba, representante del PSOE, pidió retirarse de la Ponencia al considerar que el consenso había sido roto. Así lo expresa la minuta de aquel día:

Al terminar el estudio del art. 28, el señor Peces-Barba Martínez manifiesta que a su juicio se ha roto el consenso originalmente alcanzado sobre este artículo y que, por tanto, considera inútil su presencia en la Ponencia por el carácter no constructivo del trabajo de esta, y que, por consiguiente, solicita la venia del presidente en el día de hoy, señor Fraga Iribarne, para retirarse¹⁷⁸.

El representante socialista se negaba de esta manera a dar cabida a las enmiendas presentadas por UCD al art. 28, y, de paso, cambiaba la dirección de aquella mayoría mecánica a la se venían sometiendo las votaciones de la Ponencia entre UCD y AP. En adelante, el peso relativo del PSOE se hizo más patente¹⁷⁹.

En lo que a las enmiendas se refiere, fueron presentadas un total de 3200; el art. 16 recibió 16: 5 el apartado primero, 3 el segundo, y 8 el tercero. Las más relevantes fueron las presentadas por López Rodó, de AP, a los apartados 1 y 3 del art. 16. Su enmienda al primer apartado pretendía la supresión de la referencia a la profesión filosófica o ideológica, justificándolo en que era “un concepto ambiguo [...] y, en todo caso, nada tiene que ver con la libertad religiosa, que es el tema al que se refiere el art. 16”¹⁸⁰.

Más importante fue su enmienda al apartado 3, cuyas consecuencias se trasladaron al debate en la Comisión de Asuntos Constitucionales, donde se puso de manifiesto la controversia que creaba su incorporación. La enmienda introducía la exigencia de que “los poderes públicos deberán mantener las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás comunidades religiosas”. Su justificación: “lo que interesa

¹⁷⁸ *Revista de las Cortes Generales*, nº 2, 1984, p. 339.

¹⁷⁹ El protagonista nos cuenta que su “portazo” se debió al sesgo que estaba tomando la Ponencia al formarse una mayoría estable entre los miembros de UCD y AP, producto, según él, de un acuerdo expreso. En Gregorio PECES-BARBA: *La Elaboración de la Constitución de 1978...*

¹⁸⁰ *Constitución Española. Trabajos preparatorios*. Madrid, Publicaciones de las Cortes Generales, 1989, p. 396.

que tengan en cuenta los poderes públicos es el hecho sociológico de que una mayoría sea profesada por la mayoría de la sociedad española”¹⁸¹. No tenía sentido no incluir la confesión con la que el Estado debería mantener relaciones de cooperación. La referencia a la Iglesia católica, por tanto, estaba justificada desde el mismo momento en que se había aceptado la obligación de que el Estado mantuviera relaciones de cooperación con las confesiones religiosas. La enmienda prosperó en la redacción y en el informe posterior de la Ponencia.

El apartado 2 también se vio sometido a enmiendas. Herrero de Miñón pretendió la incorporación de una enmienda que precisara que “no se permitirá ofensa pública a los sentimientos religiosos y morales”. No prosperó.

La redacción que del nuevo artículo, ahora el 15, aparecía en el *BOE* el 17 de abril de 1978, era la siguiente:

Art. 15.- 1.- Se garantiza la libertad religiosa y de cultos de los individuos y de las comunidades, así como la de profesar cualquiera creencia o ideología con la única limitación, en sus manifestaciones externas, del orden público protegido por las leyes.

2.- Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su religión, creencias o ideologías.

3.- Ninguna confesión tendrá carácter estatal. 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.

Esta nueva redacción introducía dos variaciones importantes respecto a la anterior. Por una parte, la modificación del apartado 2 suponía un avance notable al incorporar la obligación de declarar las creencias y la ideología de cada ciudadano. Sin embargo, en lo relacionado al apartado 3, se podría pensar que se produce cierto retroceso, puesto que la mención explícita a la Iglesia católica reproducía lo que podría asemejarse a las

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 396.

antiguas formulaciones confesionales, en este caso con la forma de una “confesionalidad solapada”. Esta mención expresa, por otra parte, se convertiría en adelante en uno de los argumentos esgrimidos por los representantes de la institución eclesial para justificar el trato preferencial que el Estado debía mantener con la Iglesia católica. Se satisfacían así las pretensiones de la Conferencia Episcopal, dando por buenos los argumentos sociológico e histórico antes expuestos. Se había pasado de declarar de forma clara la aconfesionalidad del Estado, en el primer borrador, a declarar la aconfesionalidad sin nombrarla (“ninguna confesión tendrá carácter estatal”), introduciendo de este modo una especie de “aconfesionalidad vergonzante”, para declarar a renglón seguido la obligatoriedad de los poderes públicos a “mantener relaciones de cooperación con la Iglesia católica”. El debate en el seno de la Comisión de Asuntos Constitucionales y Libertades Públicas, y más tarde en el Pleno del Congreso, puso de manifiesto lo controvertido de este tercer apartado del art. 15.

6.1.3. El debate en la Comisión de Asuntos Constitucionales y Libertades Públicas.

El 17 de abril de 1978 se publicó en el *Boletín Oficial de las Cortes* el Anteproyecto que había diseñado la Ponencia Constitucional. Se abrió así un nuevo acto en el proceso constituyente que implicaba la discusión del proyecto presentado en la Comisión de Asuntos Constitucionales y de Asuntos Públicos. El 5 de mayo esta comisión aprobó el informe de la Ponencia, y a partir de esa fecha se procedió a debatir las enmiendas que no habían sido admitidas.

Lo que muestra este debate con mayor claridad es el contraste de fondo que existía entre las diferentes posturas. En las argumentaciones de aquellos que proponían las enmiendas y en las réplicas de aquellos que se oponían a las mismas, se aprecia con gran nitidez desde qué coordenadas ideológicas partían los protagonistas. En torno al debate del art. 15 del Anteproyecto, se aducían razones históricas, legales, e ideológicas, y, de vez en cuando, se dejaba entrever la crítica hacia aquellos que habían prestado demasiada atención a presiones externas.

Fue el 18 de mayo de 1978 cuando tuvo lugar la discusión del art. 15. Las intervenciones referidas al apartado tercero del anterior artículo fueron las que más controversia generaron. La mención explícita a la Iglesia católica en el texto constitucional no podía pasar desapercibida. Pero también el apartado primero del citado artículo recibió alguna enmienda. Ramón Tamames, del grupo comunista, solicitó la sustitución de la frase “con la única limitación en sus manifestaciones externas, del orden público protegido por las leyes”, por otra que dijera “con la única limitación del respeto a los derechos fundamentales reconocidos en la Constitución”¹⁸². En su justificación hacía un pequeño recorrido histórico partiendo del Concilio Vaticano II, que apareció con cierta asiduidad en el debate, para concluir señalando que el orden público que se invoca en la redacción del informe de la Ponencia es un concepto muy estrecho y que puede ser interpretado de manera muy distinta según los casos, esto es, según el color del gobierno de turno.

La intervención de Ramón Tamames fue discutida por Manuel Fraga. Este defendió el texto tal como estaba, fundamentando también su postura con referencias al Concilio Vaticano II. También llegaban al debate constitucional las diferentes lecturas que se hacían de aquel Concilio. Fraga añadió, sin embargo, una mención al periodo republicano, señalando que allí no hubo consenso y que fue el tema de la libertad religiosa, precisamente, el que lo impidió¹⁸³.

Más que señalar un aspecto concreto en lo referido al apartado primero, lo interesante en este punto es señalar la tendencia a recurrir al ejemplo del periodo republicano, sobre todo desde la bancada conservadora. Los conflictos que en torno al hecho religioso se desarrollaron durante la II República constituyeron toda una excusa a utilizar por aquellos que defendían que no se proclamara con claridad la aconfesionalidad en la Constitución y que se incluyera la mención explícita a la Iglesia católica en la misma. El relato que se había construido en los años precedentes sobre el periodo republicano y la supuesta “persecución religiosa” llevada a cabo desde el Estado contra el catolicismo, tópico franquista de primera hora, siguió siendo esgrimido en el periodo transicional.

Como señalaba, fue el apartado tercero del art. 15 el que recibió más enmiendas, precisamente por la mención en el mismo a la Iglesia católica. Es interesante detenernos

¹⁸² *Diarios de sesiones del Congreso*, nº 69, 18 de mayo de 1978, p. 2469.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 2470.

en algunas intervenciones al respecto. La primera polémica la protagonizaron Heribert Barrera y Manuel Fraga. Barrera proponía la supresión de la parte final del apartado tercero, a partir de y “mantendrán”, con lo que dicho apartado quedaría redactado de la siguiente forma: “ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias de la sociedad española”. Y lo justificaba de la siguiente manera:

Todo lo que las Constitución expresamente no prohíbe, puede hacerse por ley o incluso algunas veces por decreto, con todas las matizaciones necesarias y con la posibilidad de cambios o rectificaciones, según aconseje la situación de cada momento y las evoluciones e incluso las fluctuaciones de la opinión pública, sin que por ello se planteen crisis constitucionales. Creo que una de las libertades más fundamentales es la libertad de cambiar de parecer, y considero un error grave que se privilegie con exceso a la opinión mayoritaria del país en junio de 1977 en cuestiones sobre las que es lógico, e incluso inevitable, que dicha opinión varíe¹⁸⁴.

Barrera se acercaba con esta intervención al núcleo de la argumentación de aquellos que defendían la mención de la Iglesia católica en la Constitución. El argumento sociológico no se podía esgrimir para incluir en el texto constitucional una institución concreta, precisamente porque, según el mismo argumento sociológico, las creencias de los españoles podrían variar con el tiempo. Seguía el diputado justificando su postura, y en esta justificación dejaba entrever que en la defensa de la inclusión de la Iglesia católica en la redacción del proyecto constitucional posiblemente hubiera algunos intereses espurios:

En otro aspecto, la imposición de mantener estas relaciones de cooperación me parece peligrosa por imprecisa. Porque ¿tiene algún sentido hablar de cooperación si no se dice en qué términos y, sobre todo, con vistas a qué? ¿Se trata, por ejemplo, de cooperar para mantener limpia España, o para aumentar la cultura musical de los españoles mediante cánticos religiosos? ¿O para que los españoles sean justos y benéficos, como afirmaban los legisladores de Cádiz? Supongo que muchos

¹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 2474.

deseñarían que esta cooperación tuviese objetivos más sustanciales, por ejemplo, en el terreno de la enseñanza, o en el terreno de las llamadas moral y buenas costumbres, y entonces –y esto es lo grave- ya no es seguro que todo el mundo estuviese siempre de acuerdo [...] En resumen, señores comisionados, la enmienda que someto a su consideración tiene por único objeto intentar que se cumpla, en fin, plenamente el precepto evangélico: “A Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César”¹⁸⁵.

Barrera daba en el centro de la diana al referirse a los beneficios que con aquella mención explícita a la Iglesia católica esta podría conseguir. Sobre todo los referidos a los temas educativos, los que, como apunté páginas atrás, constituían uno de los principales objetivos de la jerarquía eclesiástica. No tardaría Heribert Barrera en descubrir los “objetivos más sustanciales” que se escondían tras de la mención expresa a la Iglesia católica, en tanto se plasmarían en los Acuerdos Iglesia-Estado que pocos meses después se debatirían en esa misma cámara. Por otra parte, la última redacción de la Ponencia que propusieron los representantes de UCD, apoyada por AP y por la Minoría Catalana, y que tuvieron que eliminar tras el “portazo” de Peces-Barba a aquella Ponencia, incidía en el privilegio eclesiástico en lo relacionado a los centros educativos. En este caso, la necesidad de lograr un acuerdo con el PSOE permitió que los representantes de UCD se retractaran, suprimiéndose el reconocimiento de la libertad de gestión y dirección de los centros docentes que la Iglesia exigía, sustituyéndose por un apartado según el cual los profesores, padres y, en su caso, alumnos, intervendrían en el control y gestión de los centros sostenidos por la Administración.

Pero sigamos con el debate. La réplica al diputado Barrera correspondió Manuel Fraga. En su argumentación se deslizaba cierta concepción comunitarista a la hora de entender la libertad religiosa: “las sociedades no tienen creencias; los que tienen creencias son los ciudadanos, pero los ciudadanos –y este es el segundo punto- no tienen creencias individualmente [...] precisamente por eso, cuando se habla de confesión religiosa no se alude a la confesión de cada uno, sino de los grupos organizados”. De lo que se trataba, en el fondo, era de la prolongación de aquellas creencias individuales a través de los grupos religiosos organizados, de las instituciones eclesiales, y de su participación en la sociedad. Este argumento anticipaba algunas de las controversias que en adelante trataría

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p.2475.

el Tribunal Constitucional en relación a este artículo de la Constitución: se contraponía la concepción negativa e individualista de la libertad religiosa, referida a la libertad de conciencia, con la interpretación comunitarista de la misma, lo que justificaba el establecimiento de relaciones entre el Estado y la institución representativa de aquella “comunidad de creyentes”, la Iglesia católica. La argumentación de Fraga, por tanto, asumía que aquella libertad individual debía tener un carácter positivo, que el Estado debía “patrocinarla”, y la mención a la Iglesia católica garantizaba la satisfacción de esa exigencia.

Continuaba Fraga defendiendo su postura, y lo hacía compartiendo al argumento sociológico, histórico y cultural que desde la institución eclesiástica tantas veces se había repetido:

Finalmente se entendió que esa referencia no podía ser a una sociedad abstracta, sino a la concreta sociedad española de hoy. No pretendo hacer aquí una referencia a ningún concepto histórico, pero es evidente que, aun sin referirnos a las grandes declaraciones de un Menéndez Pelayo o un Padre García Villada, hay una consubstancialidad histórica entre el espíritu cristiano católico y las religiones, y es hoy sociológicamente un hecho que no podemos comparar las catedrales de Barcelona, Palma o Toledo con las Casa del Pueblo de los Testigos de Jehová ¹⁸⁶.

El debate continuó con la intervención de Enrique Barón, por parte del PSOE, que presentó una enmienda *in voce* contra la mención de la Iglesia católica en aquel apartado tercero. Enmienda que fue contestada por el representante de UCD, Óscar Alzaga, compartida por Martín Toval, de Socialistas de Cataluña, y contestada nuevamente por Fraga Iribarne, que se convirtió en el más firme defensor de la mención a la Iglesia católica en la Constitución.

De la intervención de Enrique Barón cabe resaltar, primero, el prolongado recorrido histórico que realizó, acudiendo al Estatuto de Bayona, para acabar en las Leyes Fundamentales del Régimen; un recorrido en el que expuso cómo la intolerancia por parte del clericalismo había impedido la consolidación de una verdadera libertad religiosa en

¹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 2476.

España. Al anticlericalismo beligerante le acompañaba una intolerancia ultramontana por parte de un sector importante de la sociedad española:

Aquí se ha hablado de algunas de nuestras Constituciones. Creo que tiene interés examinar más despacio lo que se decía en ellas, porque se puede afirmar que existe una correlación entre lo que se podría llamar el anticlericalismo con la intolerancia ultramontana que se ha manifestado por amplios sectores de nuestra sociedad y, en su momento, por la Iglesia católica con respecto a la libertad religiosa y la libertad de cultos¹⁸⁷.

Siguió su argumentación llamando la atención sobre lo que consideró el peligro de caer en cierta “confesionalidad solapada”:

Pero yendo hacia adelante nos encontramos con que esta última redacción del anteproyecto constitucional supone una afirmación de confesionalidad solapada y repetir esta división de los ciudadanos de primera y de segunda clase, y me refiero a aquellos que son cristianos, sin entrar en consideración los agnósticos [...] Además es algo que rompe con todo el equilibrio constitucional. Porque realmente lo que hace este artículo 15, apartado 3, se podría poner en comparación, por ejemplo, con el artículo 6º o 7º, si al hablar de los partidos políticos o de los sindicatos se constitucionalizara una determinada presencia preponderante de un partido concreto. [...] Entonces hay que hablar de partidos, hay que hablar de sindicatos, hay que hablar de confesión, pero no hay que dar primas a nadie¹⁸⁸.

Enrique Barón, por tanto, ponía en duda la previa afirmación de aconfesionalidad. En varias ocasiones a lo largo de su intervención acusó al grupo de UCD de introducir aquella confesionalidad solapada, y de haberlo hecho bajo las presiones de la Conferencia Episcopal. La mención a la Iglesia católica en este apartado, señala, traería consecuencias en otros asuntos regulados por la Constitución, como así fue, en lo referido al matrimonio,

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 2477.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 2478.

a la enseñanza o al divorcio. Finalmente, Barón apuntó que, con el Anteproyecto del 5 de enero en el que no se mencionaba a la Iglesia católica, con su aprobación por consenso, podría cerrarse todo un triste, doloroso y sangrante capítulo de la historia de España.

Por su parte, Martín Toval, retomando la línea argumental de Barón, defendió la conveniencia de volver al texto de la Ponencia del 5 de enero, texto en el que no aparecía la mención explícita a la Iglesia católica. Añadió a su argumentación la referencia al Concilio Vaticano II y a la existencia de dos corrientes teológicas: una, defensora de la intervención de la Iglesia en política a la par de cualquier otra institución; y otra, que reduciría su actuación al campo meramente espiritual. Según Martín Toval, con la mención de la Iglesia católica en la Constitución se daría preeminencia a la primera de esas corrientes, acercándose la Constitución, por tanto, a aquella confesionalidad solapada a la que Barón había hecho mención.

Pero si interesantes fueron las defensas de estas enmiendas, más aún lo fueron los argumentos de sus detractores. Fraga, al igual que en la réplica anterior, se alzó en defensor de los intereses eclesiásticos. Es chocante la intervención en este punto de Fraga, ex-ministro franquista, con la que demostró que había sido incapaz de desembarazarse de ciertos restos de la ideología nacional-católica inspiradora del régimen que se pretendía dejar atrás:

Yo creo que, efectivamente, muchos de los Grupos que estamos aquí demostramos haber olvidado muchas cosas: cuando se prohibió –en un momento en que eso era sumir a muchos niños españoles a la falta de escuelas- a las órdenes religiosas ejercer cualquier tipo de enseñanza; cuando se expulsó a los jesuitas, o cuando, en definitiva, en nuestra guerra civil –y está contado por un sacerdote poco sospechoso, el señor Montero- más de siete mil obispos, monjas y sacerdotes fueron asesinados por el mero hecho de defender su confesión¹⁸⁹.

La utilización de este argumento mostraba, de nuevo, que una determinada memoria de la Guerra Civil y de la República seguía estando presente en el debate

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 2484.

político. En este caso, las palabras de Fraga sonaban a amenaza, a acusación. Siguió argumentando en este tono:

Yo, desde luego, lamentándolo mucho, no abjuro de nada, porque de nada tengo que abjurar; España no se entiende sin Santiago Apóstol, sin San Leandro y San Isidoro, sin los Beatos de Liébana, sin San Raimundo de Peñafort, sin las catedrales góticas, sin la Reconquista, sin la colonización y evangelización de América, sin el Concilio de Trento y sin todo lo demás que significa para España el cristianismo y el catolicismo¹⁹⁰.

No existían en su imagen de España ni los moros ni los judíos, ni los Omeya ni Abderramán; se olvidaba de los heterodoxos como Feijoo, Jovellanos, o Agustín de Argüelles, o de los krausistas. De esta manera se argumentaba la necesidad de mencionar a la Iglesia católica en la Constitución. Una mención que, evidentemente, dividiría más que uniría en tanto que suponía el reconocimiento de unos privilegios a una institución, basados, como acabamos de ver, en argumentos que rozan la amenaza, el miedo, y la intolerancia.

Tuvieron éxito, sin embargo. En las votaciones siguientes a la defensa de las enmiendas y a las réplicas, aquellas fueron rechazadas sistemáticamente por la unidad entre UCD y AP. Se votó el artículo 15, que luego pasaría a ser el 16, del Anteproyecto de la Ponencia, siendo aprobados los dos primeros apartados por unanimidad. El apartado tercero fue aprobado por 23 votos a favor y 13 en contra. La mención a la Iglesia católica, por tanto, fue aprobada gracias a la defensa de la misma de los grupos políticos de AP y UCD, y, lo que es más llamativo, con los votos también a favor del grupo comunista, lo cual fue utilizado como signo de apertura por los grupos conservadores. Solé Tura expuso sus razones en el turno de explicación del voto:

[...] habríamos preferido no hacer ninguna referencia explícita a ninguna confesión; pero hemos votado el texto de la ponencia, después de haber dejado claro

¹⁹⁰ *Ibíd.*, p. 2848.

esto también, porque sabemos, en definitiva, lo que la Iglesia católica representa sociológicamente y culturalmente en nuestro país, y queremos dejar claro que nuestra actitud ante el hecho de la separación de la esfera religiosa y de la esfera del Estado es, al mismo tiempo, una actitud que intenta fomentar la paz civil y la paz religiosa¹⁹¹.

Las intervenciones de Fraga habían surtido efecto. Da la sensación de que la actitud del grupo comunista en este punto respondía al miedo a ser señalados como los causantes de determinados males, o de romper el consenso en relación a un tema ante el cual se mostraban muy prudentes. En este sentido serán interesantes las intervenciones de Santiago Carrillo ya en el Pleno del congreso.

6.1.4. El Pleno del Congreso

El informe aprobado por la Comisión de Asuntos Constitucionales y de Libertades Públicas fue publicado en el *Boletín Oficial de las Cortes* el 1 de julio de 1978. El siguiente paso fue la discusión del texto y de las enmiendas presentadas en el Pleno del Congreso, lo que tuvo lugar entre los días 4 y 21 del mismo mes. Las discusiones en este espacio fueron más o menos por el mismo lugar que en la Comisión. La dinámica parlamentaria había hecho que los acuerdos se impusieran en su mayoría no ya gracias a la alianza de UCD y AP, sino a la de UCD y PSOE.

Tienen interés las palabras de Santiago Carrillo, republicano de ideología laica y anticlerical, con las que justificó su posición ante aquel artículo, y, más concretamente, sobre su tercer apartado. Tras contestar a Fraga en relación a las acusaciones que aquel había lanzado hacia los grupos de izquierda reprochándoles una supuesta responsabilidad en la quema de conventos y el asesinato de curas y monjas¹⁹², Carrillo decía lo siguiente:

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 2486.

¹⁹² “En realidad, señor Fraga, las quemas de conventos eran a la República lo que el terrorismo es a la situación de hoy: un elemento desestabilizador; y los que tenían interés en desestabilizar a la República y los que tienen interés en desestabilizar el proceso democrático de hoy, aunque haya por dentro, entre ellos, algún izquierdista loco, en general son las fuerzas que están mirando al pasado y que entonces miraban al

Si nosotros hemos votado el texto del dictamen, no es porque estemos dispuestos a dar ningún privilegio particular a la Iglesia católica, ni porque creamos que es una forma vergonzante o solapada de afirmar la confesionalidad del Estado... No hay ninguna confesionalidad solapada. Lo que hay, me parece, de una manera sencilla, es el reconocimiento de que en este país la Iglesia católica, por su peso tradicional, no tiene en cuanto fuerza social ningún parangón con otras confesiones igualmente respetable, y nosotros, precisamente por no resucitar la cuestión religiosa, precisamente para mantener ese tema en sus justos límites, hemos aceptado que se cite a la Iglesia católica y a otras confesiones en plano de igualdad [...] tenemos un interés especial en no topar con la Iglesia católica y en no contribuir a mantener ningún obstáculo que pueda enfrentarnos con esa fuerza, que, no lo olvidemos, dio la base ideológica a la sublevación y a la cruzada y que podría dar todavía la base ideológica a una resistencia que sería peligrosísima para el avance de la democracia y del socialismo ¹⁹³.

En su argumentación, Carrillo daba por bueno el argumento sociológico para justificar la incorporación de la mención a la Iglesia católica en la Constitución. Pero más interesante que este argumento es la prudencia con que se acercaba a un grupo de presión como el que representaba la jerarquía eclesiástica. No quería, señalaba, toparse con aquella institución que constituía aún la base ideológica de los que podrían resistirse, como ya lo hicieron durante los años treinta, al avance de la democracia.

Finalmente, el Congreso aprobó la Constitución, y el art. 15, que acabaría siendo el 16 en su redacción definitiva, salió adelante. El consenso, aquella marca que en adelante se presentaría como la garantía del éxito de la Transición, se presentó en muchas ocasiones más como una demostración de fuerza por parte de aquellos que contaban con una mayoría en el Congreso. En lo que a nuestro artículo se refiere, esa mayoría acompañó sus argumentos con referencias a una determinada cultura política con restos de nacional-catolicismo, acompañada con exabruptos en relación a la II República y al miedo de que un tratamiento desconsiderado a la Iglesia trajera de vuelta traumáticos momentos de

pasado también, tratando de resucitarlo". *Diario de Sesiones del Congreso*, nº 106, 7 de julio de 1978, p. 3993.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 3994.

tensión en relación al hecho religioso en España. La respuesta de la jerarquía eclesiástica a aquel primer borrador filtrado en noviembre de 1977, los argumentos utilizados frente a la aconfesionalidad que en aquel borrador de la constitución se hacía explícita, se trasladaron al debate constitucional por parte de determinados representantes políticos. De esta forma, las pretensiones de la jerarquía se vieron en gran medida satisfechas: la Iglesia católica apareció mencionada en la Constitución, lo que en adelante se convertiría en una garantía para alcanzar sus pretensiones en otros ámbitos. La jerarquía católica había logrado, además, que el texto constitucional incluyera la “obligación” de que el Estado mantuviera relaciones con la Iglesia católica y con el resto de confesiones religiosas. Con los Acuerdos con la Santa Sede que se firmarían pocas semanas después se completaría la adecuación de la institución eclesiástica al nuevo contexto democrático en España.

En definitiva, la jerarquía eclesiástica se hizo valer, y el desarrollo del articulado en sus diferentes versiones muestra cómo sus respuestas al intento de diseñar una constitución explícitamente aconfesional tuvieron efecto. La Iglesia católica no necesitó de la existencia de un partido político constituido como cristiano, al modo del que existía en otros países europeos, que defendiera sus intereses. La vehemencia de los representantes de UCD y sobre todo de AP, lo hizo innecesario. En definitiva, la jerarquía católica actuó como un verdadero grupo de presión, con una efectiva fuerza política y mediática que supo utilizar para presionar en el diseño de la nueva Constitución. Herederos del espíritu del Concilio Vaticano II, los representantes del obispado en España hicieron hincapié en el respeto a la libertad religiosa tal como aquel Concilio había señalado. Pero aquella libertad religiosa hacía referencia, sobre todo, a la libertad de la Iglesia católica, al respeto de sus intereses, a su autonomía, sin despreciar las ventajas que desde las administraciones públicas se les pudiera conceder.

6.2. De la *Dignitatis Humanae* a la laicidad positiva: la constitucionalización de la libertad religiosa vaticana.

6.2.1 Libertad religiosa y *libertas ecclesiae*.

Ya hice mención al desarrollo de la Declaración Conciliar *Dignitatis Humanae*¹⁹⁴. La libertad religiosa vaticana, desde esa perspectiva, cabría entenderla más como una actualización de la tradicional *libertas ecclesiae* que como la asunción por parte de la Iglesia del principio moderno de libertad religiosa, emparejado este con la libertad de conciencia y con raíz en la tradición filosófica moderna. Intuitivamente tendemos a comprender la declarada libertad religiosa vaticana al estilo de la que pudiera venir representada por la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Un análisis mínimamente detallado, como vimos en el primer capítulo de esta tesis, de la declaración vaticana debe servir para tomar cautelas frente a esta primera impresión. Ese movimiento constituye, por otra parte, uno de los rasgos de la Iglesia posconciliar: apropiarse de terminología de raigambre moderna para reinterpretarla de acuerdo a los parámetros eclesiásticos.

Vimos, por tanto, que la libertad religiosa vaticana hacía referencia a dos tipos de libertad: una libertad de carácter individual, que hace referencia a la capacidad del sujeto de buscar por sí mismo la verdad; y una libertad de carácter comunitario, por la que la Iglesia católica fundamentaba su exigencia de “dejarla hacer” en el espacio público aquello para lo que se atribuía competencia. En este sentido, señalaba, existía una doble mediación: la primera, referida al primer tipo de libertad, que habíamos llamado mediación moral, y por la que la institución eclesial seguía considerándose “tutora” en el ámbito de la moral del creyente católico; y, por otra parte, una mediación que podemos llamar institucional, por la que la Iglesia católica exigía al resto de instituciones públicas el reconocimiento de su libertad para ejercer la función que considerara oportuna en el espacio público.

¿Era esta concepción de libertad religiosa la que estaba en la mente de los obispos españoles cuando exigían la mención expresa de la Iglesia católica en la Constitución? Creo que puede afirmarse que sí. Las razones esgrimidas para incorporar esa mención a la Constitución, la exigencia de que esta reconociera la libertad de la Iglesia para ejercer

¹⁹⁴ Vid. apartado 1.2 del capítulo primero de esta investigación.

su función en el ámbito educativo, por ejemplo, iban por este camino. La libertad religiosa era entendida como una libertad de carácter negativo por parte del Estado, que, en este sentido, debía “dejar hacer” a la Iglesia católica en el ámbito de esta considerara de su competencia.

Pero la concepción de la libertad religiosa desde la que partía el episcopado español no se reducía al carácter negativo que esta debía tener en su aplicación por parte del Estado; de este exigían, además, un trato de favor hacia la Iglesia católica. Y lo hacían, lo hemos venido viendo, mediante argumentos que podemos dividir en dos vertientes: una primera, que podemos llamar sociológica; y una segunda que podemos llamar histórica. Según la primera, y aceptando que la mayor parte de la población en España es católica, se seguía que la administración debía tener en cuenta a esta masa de católicos y legislar de acuerdo a sus creencias religiosas. La segunda vertiente del argumento hace referencia a la histórica identificación católica de todos los españoles y de la nación española, suponiendo su olvido y renuncia una pérdida de raíces y de identidad que golpearía de lleno a la misma idea de España como nación.

Evidentemente, los anteriores argumentos se pueden poner en duda. Ya lo hizo, de hecho, Heribert Barrera en los debates parlamentarios en el momento de discusión de los proyectos constitucionales. Y se pueden poner en duda porque la sociedad ha cambiado mucho en los últimos treinta años, produciéndose un incremento del número de ciudadanos pertenecientes a otras confesiones religiosas diferentes a la católica, como también del número de ciudadanos que no se adhieren a confesión religiosa alguna¹⁹⁵.

Pero más allá de las diferentes opiniones que puedan merecernos los anteriores argumentos, cabe preguntarse por la raíz intelectual de los mismos. Y aquí el cardenal Julián Herranz, presidente del Consejo Pontificio para los textos legislativos del Vaticano, nos da una pista: después de denunciar el “fundamentalismo laicista” que en 2004 parecía que el gobierno socialista presidido por José Luís Rodríguez Zapatero con sus políticas estaba llevando a cabo, hizo referencia a la necesidad de colaboración para que entre

¹⁹⁵ En 1980 un 89 % de los españoles se definían como católicos (de los cuales un 50% lo hacían como católicos practicantes), frente a un 0´5 que se declaraban de otra religión, y frente a un 9% que se declaraban ateos o agnósticos. En octubre de 2014, sin embargo, un 67´8 % de la población se declaraba católica (de los cuales el 61´1 % se declaraba «no practicante») frente a un 2´3 % que se declaraban creyentes de otra religión, y frente a un 27´6 % que se declaraban ateos o agnósticos. (Fuente: encuesta DATA, 1982, cit. en Juan Luis RECIO, Octavio UÑA y Rafael DÍAZ SALAZAR: *Para comprender la Transición Española. Religión y política*, Estella, Verbo Divino, 1990, p. 55. Y Centro de Investigaciones Sociológicas, *Barómetro de octubre de 2014*).

todos progresara la libertad “que no se puede desligar de la verdad”.¹⁹⁶ Esta sutil referencia a la verdad esconde una fundamentación teológica de la misma. La tutela moral y epistemológica de la Iglesia se hace aquí efectiva. Porque qué se entiende por verdad desde una posición católica, y qué consecuencias tiene esta para la libertad y la moral.

Ya hicimos referencia a la concepción reduccionista de la verdad asumida por el grupo integralista conservador posconciliar¹⁹⁷. Dos encíclicas nos pueden servir para desentrañar cuáles son los fundamentos teológicos de estos posicionamientos epistemológicos: *Veritatis Splendor* y *Fides et Ratio*¹⁹⁸. En ellas se plantea el problema de las relaciones entre la fe y la razón. La filosofía es entendida como ejercicio de la razón, una razón sistemática, que busca la verdad, que construye sistemas y que promueve el avance del saber; pero la Iglesia aparece como portadora e “iluminadora” de la verdad. La institución eclesial se atribuye, en definitiva, una clara función mediadora tanto en el ámbito de la moral como en el epistemológico, siendo esta fundamentación teológica de la verdad la que ordena en última instancia la noción vaticana sobre la libertad religiosa.

La anterior concepción sobre la libertad religiosa es la que por parte de los representantes eclesiásticos se esgrimía en cada ocasión en la que la Iglesia católica se veía envuelta en alguna controversia pública: legislación sobre el divorcio, sobre el aborto, leyes educativas... La referencia a la libertad religiosa reconocida en la Constitución y la forma de entenderla se fue modulando de acuerdo a los distintos grupos eclesiales que fueron hegemonizando el aparato eclesial en España. En este sentido, las referencias a la libertad religiosa del cardenal Tarancón, aun asumiendo el mismo fundamento eclesiológico, podían derivar en unas diferentes, sino consecuencias, sí formas de expresarlas que las derivadas de las referencias a la libertad religiosa que años después haría el cardenal Ángel Suquía o, incluso, más adelante, el cardenal Rouco Varela. Así, en 2011, la referencia a la libertad religiosa seguía sirviendo para legitimar las exigencias al Estado:

¹⁹⁶ La Razón, 24-09-2004.

¹⁹⁷ Vid. apartado 3.3 del capítulo tercero de esta investigación.

¹⁹⁸ Juan Pablo II: Carta Encíclica *Veritatis Splendor* sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia, Roma, Librería Editrice Vaticana, 1993. Disponible en internet: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html; ÍD.: Carta Encíclica *Fides et Ratio* sobre las relaciones entre fe y razón, Librería Editrice Vaticana, Roma, Librería Vaticana, 1998. Disponible en internet: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio_sp.html

El derecho a la libertad religiosa ha de ser también protegido. Lo cual comporta el respeto a los lugares de culto y a los signos religiosos, así como a la tutela de la expresión y valoración públicas de las convicciones religiosas, especialmente la fe católica, configuradora de nuestro patrimonio cultural y moral¹⁹⁹.

La religión católica ha configurado nuestra historia, nuestra cultura, nuestra moral, y de ahí se sigue que se respete, por encima de las otras religiones, a la católica. El privilegio venía fundamentado, además, en la libertad religiosa que supuestamente la Constitución de 1978 había oficializado.

6.2.2 La constitucionalización de la libertad religiosa vaticana.

La Iglesia católica, en definitiva, construye sus propios imaginarios e intenta implementarlos en todos los espacios en los que le es posible. Cabe preguntarnos, en este sentido, hasta qué punto en España ha tenido éxito en esta labor. Ya vimos durante el repaso a los debates en las Cortes sobre el proyecto constitucional algunos partidos políticos habían compartido algunos de los argumentos usados por la jerarquía eclesiástica. Y hemos visto también que el episcopado español tuvo éxito a la hora de exigir la incorporación de la Iglesia católica en el texto constitucional. Es momento de analizar hasta qué punto la noción de libertad religiosa vaticana ha tenido éxito o no en el panorama jurídico español.

Para desentrañarlo podemos acudir al análisis de una serie de sentencias que el Tribunal Constitucional ha dictado en relación a la libertad religiosa expuesta en la Constitución de 1978. Y en este punto es necesario detenernos y prestar atención a la utilización de una serie de conceptos que determinan en muchos casos las posiciones

¹⁹⁹ *Nota de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de Madrid ante las elecciones autonómicas y municipales del 22 de mayo*, Archidiócesis de Madrid, 23 de marzo de 2011. Disponible en internet: https://www.obispadoalcala.org/noticias2.php?subaction=showfull&id=1300905170&archive=&start_from=&ucat=1&

políticas y legales del tema que estudiamos. Porque en torno a conceptos como *laicismo*, *laicidad* y, sobre todo, *laicidad positiva*, se entretujan intereses teóricos y políticos, por lo que su utilización en el debate público nos descubre posiciones ideológicas de fondo²⁰⁰. La positivización de una u otra doctrina en el ordenamiento legal, responde en un primer momento a estos debates conceptuales. A qué nos referimos, por tanto, cuando hablamos de *laicidad positiva*. Es este un concepto que introdujo el Tribunal Constitucional en el año 2001, y lo entendía como manifestación de la neutralidad estatal ante la religión:

Y como especial expresión de tal actitud positiva respecto del ejercicio colectivo de la libertad religiosa, en sus plurales manifestaciones o conductas, el art. 16.3 de la Constitución, tras formular una declaración de neutralidad (Sentencia del Tribunal Constitucional 340/1993, de 16 de noviembre, y 177/1996, de 11 de noviembre), considera el componente religioso perceptible en la sociedad española y ordena a los poderes públicos mantener «las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones», introduciendo de este modo una idea de aconfesionalidad o laicidad positiva que «veda cualquier tipo de confusión entre fines religiosos y estatales»²⁰¹.

¿Qué entender, así, por laicidad positiva? La sentencia relaciona la aconfesionalidad con este tipo de laicidad, como una “actitud positiva respecto del ejercicio colectivo de la libertad religiosa”, lo que para el Tribunal Constitucional tiene, al menos, tres implicaciones: la primera, que como “especial expresión de tal actitud positiva respecto del ejercicio colectivo de la libertad religiosa” el artículo 16.3 de la Constitución “ordena a los poderes públicos mantener las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones”; la segunda, que el Estado está obligado a adoptar una “perspectiva asistencial o prestacional” hacia las comunidades religiosas; y tercera, que las medidas derivadas de los Acuerdos con la Santa Sede (1979), y la Ley de Libertad Religiosa (1980), como el ofrecimiento de una asignatura de religión católica en la enseñanza pública, especial apoyo a la asistencia

²⁰⁰ Dionisio LLAMAZARES FERNÁNDEZ: *Derecho a la Libertad de Conciencia I, Libertad de Conciencia y Laicidad*, Madrid, Civitas, 1997; Henri PEÑA-RUIZ: *La emancipación laica*, Madrid, Laberinto, 2001; Luis SALAZAR CARRIÓN: “Religión, Laicidad y modernidad”, *Teoría Política*, 1 (2011), pp. 315-324.

²⁰¹ STC 46/2001, de 15 de febrero de 2001.

religiosa, en principio solo católica, en cárceles, hospitales, etc., son expresión “constitucionalmente obligada” de tal concepto de laicidad positiva²⁰². La sentencia referida parece dejar claro que la noción de libertad religiosa asumida por el ordenamiento legal español es a la que nos estamos refiriendo como libertad religiosa vaticana: se reconoce la obligatoriedad del Estado a colaborar con la Iglesia católica, “asistiéndola” como señalan los Acuerdos con la Santa Sede.

Sobre las consecuencias en la asunción de un concepto como libertad positiva no existe, sin embargo, unanimidad. Un primer modo de entenderlo, de carácter descriptivo, hace referencia a un deber, a una conducta que se caracteriza por su carácter activo, que es el sentido utilizado cuando se habla de deberes positivos, como deberes de hacer, en contraste con los deberes negativos o prohibiciones. En este primer sentido, el carácter de la laicidad positiva estaría relacionado con los derechos de segunda generación. El segundo significado es de carácter valorativo, y parte de considerar buena una acción conforme a principios o por sus efectos. A mi entender, se tienden a confundir ambos significados bajo el presupuesto de que las medidas activas por parte del Estado en apoyo a ciertas confesiones religiosas constituyen la única forma adecuada de entender la neutralidad del mismo. Evidentemente la segunda acepción del concepto de laicidad positiva parte de un prejuicio que, por contraste, califica las opciones no religiosas de, no ya negativas, pero sí no tan positivas para la convivencia dentro de la sociedad civil. En este sentido, no han faltado quienes han querido ver una ratificación de la tesis de que la Constitución hace una valoración positiva del hecho religioso en cuanto tal²⁰³. Sin embargo, lo que la Constitución considera un valor, podríamos decir, es la libertad misma para asumir una creencia determinada o no hacerlo, sin aplicar un juicio valorativo sobre esa creencia. A pesar de esto, con la sentencia de 2001 referida el Tribunal Constitucional “constitucionaliza” la laicidad positiva²⁰⁴, lo que, a mi entender, es en gran parte resultado de aquellas presiones eclesiásticas que durante la Transición y durante la consolidación se ejercieron desde la institución católica.

²⁰² Alfonso RUIZ MIGUEL: “Laicidad, religiones e igualdad”, *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, 13 (2009), pp. 217-224.

²⁰³ Andrés OLLERO: *Un Estado laico. Libertad religiosa en perspectiva constitucional*, Cizur Menor, Thomson-Reuters-Aranzadi, 2009.

²⁰⁴ Alfonso RUIZ MIGUEL y Rafael NAVARRO VALLS: *Laicismo y Constitución*, Madrid, Fundación Coloquio Jurídico, 2008.

¿De dónde surge esta noción de laicidad positiva? En este caso tenemos que prestar atención al par de conceptos *laicismo* y *laicidad*, porque es en torno a las discusiones sobre estos conceptos desde donde se deriva la transformación del concepto laicidad al de laicidad positiva. Se tiende a pensar, sobre todo desde sectores religiosos, que el primero, el laicismo, tiene connotaciones excluyentes, antirreligiosas. La pretensión del laicismo, desde esta perspectiva, sería expulsar todo lo que tenga que ver con la religión, no solo de la vida política, sino también social e individual. Sin embargo, la laicidad, entendida casi siempre como laicidad positiva, conllevaría no una visión negativa del hecho religioso, sino todo lo contrario, permitiría un acercamiento desde las instituciones públicas a las instituciones religiosas. Así lo expone Benedicto XVI:

La “sana laicidad”, la cual implica que las realidades terrenas ciertamente gozan de una autonomía efectiva de la esfera eclesiástica, pero no del orden moral [...]. Por otra parte, la “sana laicidad” implica que el Estado no considere la religión como un simple sentimiento individual, que se podría confinar al ámbito privado. Al contrario, la religión, al estar organizada también en estructuras visibles, como sucede con la Iglesia, se ha de reconocer como presencia comunitaria pública [...] A la luz de estas consideraciones, ciertamente no es expresión de laicidad, sino su degeneración en laicismo, la hostilidad contra cualquier forma de relevancia política y cultural de la religión; en particular, contra la presencia de todo símbolo religioso en las instituciones públicas²⁰⁵.

La “sana” laicidad (la laicidad positiva) reconoce cierta autonomía a las realidades terrenas... pero nunca autonomía moral. De nuevo la mediación moral eclesiástica construida, en este caso, a partir de la relectura y, podríamos decir, tergiversación, de estos conceptos. Porque el laicismo ni es hostil ni enfrenta como su contrario a la “sana laicidad”. De hecho, en mi opinión, la laicidad es el objetivo que persigue el laicismo. En este sentido, y contemplado desde una perspectiva histórica, el laicismo no es un dogma, sino que adquiere las características que el lugar y las circunstancias determinan. Así, por

²⁰⁵ *Discurso del Santo Padre Benedicto XI al 56 congreso nacional de la Unión de Juristas católicos*, 9 de diciembre de 2006. Disponible en internet: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20061209_giuristi-cattolici_sp.html

ejemplo, en un contexto en que la Iglesia católica condena la Declaración de los Derechos del Hombre por boca de Pio VI y más adelante por Pio IX, en el documento *Syllabus Errorum* (1864), los defensores de aquellas ideas condenadas por la Iglesia podrían identificarla como enemiga de la libertad y la democracia. El laicismo asumido por estos, evidentemente, no podía entenderse sino como agresivo por parte de los representantes eclesiásticos.

La laicidad, por tanto, es el objetivo del laicismo. Así se podría derivar de la lectura de algunas sentencias del Tribunal Constitucional anteriores a la anteriormente referida. La laicidad la podemos entender como un principio de derecho político. Pone en juego un ideal universalista de organización de la comunidad política y el dispositivo jurídico que hace posible su realización concreta. Dicho dispositivo es el de la separación Iglesia-Estado, que emancipa el conjunto de las instituciones públicas de las iglesias, liberando a estas, a su vez, de toda injerencia política sobre ellas por parte del Estado. Implica, por tanto, la separación como componente de la laicidad (al que habrá que unir el de la neutralidad) “no confusión ni de sujetos, ni de funciones (actividades y fines)”²⁰⁶. El objetivo fundamental de la separación no es otro que garantizar al Estado y a la Iglesia “plena autonomía” en el ámbito de sus competencias propias. Señala el Tribunal Constitucional dos consecuencias importantes derivadas de estos planteamientos: 1) No equiparabilidad, desde el punto de vista de su estatus jurídico, en el ámbito del Derecho del Estado de las Iglesias, confesiones o instituciones religiosas o eclesiásticas con las Instituciones públicas. Estas no son corporaciones de derecho público, sino instituciones, fundaciones o asociaciones privadas, desprovistas de cualquier prerrogativa pública; 2) los criterios e intereses religiosos no pueden erigirse en parámetros para medir las justicia o injusticia de las decisiones de los poderes públicos²⁰⁷. O lo que es lo mismo, desde ningún supuesto altar moral se está legitimado para enjuiciar acciones que incumban a quienes no compartan determinado credo religioso.

La “sana” laicidad implicaría, desde esta perspectiva, por tanto, separación política, pero también separación moral, como señaló el Tribunal Constitucional en 1982 y 1993, aspecto este de gran importancia. La neutralidad es otro de los componentes de la laicidad. En relación a esta, podríamos decir que su función es evitar cualquier atisbo

²⁰⁶ Tribunal Constitucional, Sentencia nº 24/1982, de 13 de mayo, FJ 1, pars. 1-2.

²⁰⁷ Tribunal Constitucional, Sentencia nº 340/1993, de 16 de noviembre, FJ 4, A y D; y Sentencia nº 24/1982, de 13 de mayo, FJ 1.

de discriminación, positiva o negativa, en los ciudadanos como consecuencia de que sus creencias o convicciones sean unas u otras²⁰⁸. Esta neutralidad exigiría que desde el Estado no se prime ningún credo por encima de otro.

Con esto vemos que la legislación española que trata el hecho religioso deja algunos aspectos abiertos a la discusión y cabe poner en duda el verdadero carácter aconfesional que en la práctica se lleva a cabo. Porque es evidente que, con los acuerdos firmados en 1979 entre el Estado español y el Vaticano, acuerdos cuya constitucionalidad habría que poner en duda (no hay que olvidar que las negociaciones se llevaron a cabo antes de que la Constitución fuera promulgada), se instituyen unas relaciones que dejan claramente en desigualdad de trato a unas confesiones respecto a otras. Desde la promulgación de aquellos acuerdos, y la distancia que marca la STC 24/1982, de 13 de mayo, que interpreta desde el laicismo la constitución, hasta la STC 46/2001, de 15 de febrero de 2001, en la que se constitucionaliza una concepción cercana a la eclesiástica de la laicidad positiva, la Iglesia católica ha sabido hacer prevalecer su doctrina hasta el punto que ha marcado la lectura que de la Constitución ha hecho el Tribunal Constitucional.

6.2.3 Los límites del “consenso”.

En 1856, Pi i Margall, en relación a la Constitución no promulgada de aquel año, señalaba lo siguiente:

No ha habido en toda la cámara un solo hombre que haya tenido suficiente valor para decir: No soy católico, soy protestante, judío o musulmán o ateo. ¿Como cuántos diputados habrá, con todo, que tengan, no digo ya creencias católicas, pero ni creencias religiosas? (...) La unidad religiosa, han dicho todos, ¿cómo no hemos de quererla? Que la España es toda esencialmente católica ¿quién lo niega? ¡Miserables! Da vergüenza vivir en un país donde en el siglo XIX no hay aún valor

²⁰⁸ STC 5/1981, de 13 de febrero, FJ 9, pár. 9; y STC 177/1996, de 11 de noviembre, FJ 9, pár. 2.

para decir lo que todos los ojos ven y todos los oídos oyen. La voz de los obispos les intimida a esos hombres que se atreven a llamarse revolucionarios²⁰⁹.

Sorprendía a Pi i Margall que en el siglo XIX no hubiera aún valor para diseñar un Estado que respetara una pluralidad de creencias. La voz de los obispos intimidaba incluso a los “revolucionarios”... En el siglo XX la voz de los obispos todavía parecía intimidar a quienes que se encargaron de diseñar la Constitución de 1978. Con la constitucionalización de la laicidad positiva, la noción de libertad religiosa que ha prevalecido en España ha sido la propuesta por la Iglesia católica. Desde los debates en la Ponencia Constitucional, que muestran el éxito de aquellas presiones que llevaron finalmente a la mención expresa de la Iglesia católica en la Constitución de 1978, hasta la lectura que el propio Tribunal Constitucional ha hecho de aquella libertad religiosa, la Iglesia católica ha sabido imponer su doctrina.

Lo anterior es solo un ejemplo de cómo la Iglesia se supo adaptar de manera exitosa al contexto democrático en España. Algo que no era sencillo. La Iglesia católica había sido uno de los principales sustentos del régimen franquista. De su seno habían salido no solo importantes cuadros, sobre todo los organizados en torno al Opus Dei, sino que su función legitimadora del régimen franquista fue fundamental desde el primer momento, otorgando Guerra Civil el carácter de cruzada. Entre aquellos años y los de la Transición, la Iglesia vivió un proceso de reconfiguración ideológica e institucional sin relación a la cual es imposible entender correctamente el papel de la Iglesia católica en el proceso transicional español. En este sentido, el Concilio permitió a la Iglesia católica abandonar aquella secular oposición a la modernidad y adaptar su lenguaje al de la misma. Libertad religiosa, democracia, autonomía de las esferas de lo político y lo religioso... elementos que no se entendían desde la perspectiva de un catolicismo preconiliar, en el posconcilio se convirtieron en algunos de los ejes teóricos más importantes en torno a los cuales la Iglesia católica reconfiguró su proyecto político. La Iglesia católica, en definitiva, se presentaba en un proceso de Transición como el español con un imaginario político renovado.

²⁰⁹ Francisco PI I MARGALL: *La reacción y la revolución*, Barcelona, Antrophos, 1982 [1855], pp. 279-280.

La historia de la Iglesia en la Transición democrática en España muestra, en definitiva, que el consenso, marca que se ha querido hacer definitiva de aquel proceso político, tuvo sus limitaciones. En este caso, las que se derivaron gracias a la asunción por parte de determinados grupos políticos del discurso reproducido por gran parte de la jerarquía eclesiástica. Unas limitaciones que, en la posterior consolidación democrática, se transformaron en privilegios, produciéndose así una curiosa paradoja: aquellos que habían sido privilegiados en el régimen franquista por haberlo legitimado y sustentado, lo siguieron siendo en el posterior régimen democrático.

Bloque III

La Iglesia en transición (1978-1987): la revancha eclesial.

La aprobación de la Constitución española en 1978 coincidió con el ascenso al papado de Karol Wojtyła. Con él, y a partir de aquel momento, un nuevo grupo eclesial hegemonizó la institución eclesiástica. Se inauguraba así un periodo de transición en la Iglesia católica. Si hay un rasgo que caracteriza esta transición eclesiástica por encima de los demás es el que marca el paso del diálogo con la modernidad que pretendió representar el Concilio Vaticano II y en continuidad con este el papado de Pablo VI, al enfrentamiento con el mundo moderno y las que entendían sus perniciosas consecuencias. El rearme teológico antimoderno, pilotado desde la Congregación para la Doctrina de la Fe por el alemán Joseph Ratzinger, se tradujo en el relanzamiento político del catolicismo. Este, entendían desde la Santa Sede, debía volver a ocupar el espacio que según ellos le correspondía en el espacio público.

Esta transición eclesial también tuvo lugar en la Iglesia en España. El grupo episcopal liderado por Tarancón fue poco a poco sustituido por un grupo de obispos simpatizantes de las nuevas directrices que venían desde el Vaticano. Al igual que allí, también en España se pretendió hacer del catolicismo una fuerza política relevante. Así, y del repliegue eclesiástico, del alejamiento del centro del debate político en los años centrales de la Transición, poco a poco la Iglesia fue pasando a ejercer una labor que, ya durante los gobiernos del PSOE, fue de clara oposición política. El desarrollo de la legislación referida al divorcio, primero, y al aborto o la educación después, sirvió para que la institución eclesiástica, enfrentándose a lo que entendían un ataque del secularismo y el laicismo intransigente a los valores que, según ellos, debían ser el núcleo del orden social, ensayara en España una forma de movilización política que llega a nuestros días. Para llevar esto a cabo, la Iglesia encontró en la promoción de determinados grupos de laicos los agentes con los que “evangelizar” la sociedad.

Pero la revancha eclesiástica no se quedó en la movilización de sus bases para ocupar el espacio público a través de, por ejemplo, marchas reivindicativas. La evangelización de la sociedad se intentaba a la par que se proponía un nuevo relato histórico sobre el papel de la Iglesia católica en España a lo largo del siglo XX. La reapertura de los procesos de beatificación de los mártires de la guerra en España permitió a la Iglesia católica participar en el debate sobre la memoria histórica en España. La revancha religiosa que se dejaba notar en el campo de la política también lo hacía en el terreno de la historia; la evangelización, en este caso, consistía en convertir a los que en

desde el primer franquismo habían sido considerados por la Iglesia “mártires de la Cruzada” en unos despolitizados “mártires de la persecución religiosa”.

Capítulo VII. La Iglesia de Karol Wojtyła.

“Sorpresa, dolor y desconcierto”: así titulaba en su portada el diario ABC la mañana del 29 de septiembre de 1978 informando sobre la repentina muerte de Albino Luciani¹. Treinta y tres días había durado el papado de quien había elegido el nombre de sus dos predecesores para formar el suyo, Juan Pablo I. Luciani desaparecía poniendo fin así a un breve papado que, sin embargo, haría correr ríos de tinta en el intento de explicar el porqué de su repentino final. Esto, junto al secretismo con el que el Vaticano reviste sus dinámicas internas, fue caldo de cultivo para la proliferación de todo tipo de teorías explicativas del suceso².

Sin embargo, y más allá de la avalancha de teorías más o menos conspirativas que siguieron a la muerte de Luciani, el titular de ABC nos da hasta cierto punto la medida de la situación en la que se encontraba la Iglesia católica a finales de la década de los setenta. El papado de Pablo VI había estado atravesado en sus últimos años por la indeterminación y la falta de una orientación doctrinal estable. Debido o no a su propia personalidad, lo cierto es que Antonio María Montini había sido recibido en un primer momento con ilusión por los sectores aperturistas del catolicismo. Con el paso de los años, sin embargo, sus decisiones fueron estando cada vez más controladas por el ala conservadora de la curia vaticana. Una deriva hacia el conservadurismo que quizás tenía su explicación en las deudas que en el momento de su elección había contraído con el sector tradicionalista representado en aquel momento por el cardenal Alfredo Ottaviani, cuyo apoyo finalmente había decantado su elección.

El Concilio Vaticano II, por otra parte, no había conseguido frenar la caída en el número de reclutamientos, lo que a simple vista podía representar el aspecto más preocupante de la crisis que siguió al Concilio³. Sin embargo, lo que se vivió como un peligro mayor desde el interior de las estructuras eclesiales fue el desconcierto doctrinal y organizativo en el que continuaba la Iglesia en los primeros años del posconcilio. La recomposición eclesial que siguió al Concilio dio lugar a la aparición de diferentes

¹ ABC, 30 de septiembre de 1978, p. 1.

² Algunas biografías sobre Juan Pablo I, Marco RONCALLI: *Giovani Paolo I. Albino Luciani*, Milán, San Paolo Edizioni, 2012; Andrea TORNIELLI y Alexandro ZANGRANDO: *Juan Pablo I. El párroco del mundo*, Madrid, Palabra, 2000. Sobre las diferentes teorías que intentan dar cuenta de la muerte del papa, Eric FRATIINI: *La Santa Alianza*, Valencia, Círculo de Lectores, 2004; David YALLOP: *In God's name: an investigation into the murder of pope John Paul I*, New York, Bantam Books, 1984.

³ El número de ordenados seguía cayendo: de 419.728 sacerdotes ordenados en 1970, el número descendió hasta los 403.480 de 1985. Fuente: Anuario Pontificio.

propuestas doctrinales cuya normalización y estandarización institucional, ocupó gran parte de la vida interna de la Iglesia durante los años posteriores al Concilio.

En ese contexto, la muerte de Juan Pablo I supuso algo más que el fin de un breve papado. Con la desaparición de Albino Luciani se ponía fin a la secular tradición según la cual la sede de Roma debía estar ocupada por un papa de origen italiano, pero no sólo: con él desaparecerían también las esperanzas de aquellos que las habían depositado en la posibilidad de que durante su papado se ejecutaran de forma contundente las propuestas más aperturistas esbozadas en los documentos conciliares. El “espíritu” del Concilio, sin embargo, tomó otro camino.

7.1 Juan Pablo II: entre modernidad y tradición.

El 16 de octubre de 1978 fue elegido papa Karol Wojtyla. Se convertía así en el primer obispo de Roma no italiano después de 455 años. El cónclave para elegirlo había sido corto, el segundo más corto del siglo XX. Así lo señaló Joaquín Navarro Valls desde las páginas de *ABC*, quien añadía:

[...] Juan Pablo II, en un italiano intachable, sin acento dialectal, decía humildemente a su diócesis que le corrigiesen si se equivocaba al expresarse en su nueva lengua, el pueblo romano, los miles y miles de italianos que se apretujaban en el abrazo de la “colonnata” de Bernini, han gritado, han aplaudido a rabiar, han llorado con una emoción cuyas raíces no es sólo sentimental, sino genuinamente cristiana. El Papa Wojtyla no es Papa extranjero, sino romano y, por obispo de Roma, Sumo Pontífice de la Cristiandad⁴.

Tenía razón Navarro Valls: Karol Wojtyla era en buena medida un papa romano. Y no sólo por su perfecto italiano, idioma perfeccionado gracias a su formación teológica en Roma, sino, sobre todo, como en adelante quedaría en evidencia, por su concepción

⁴ Joaquín NAVARRO VALLS: “Roma, con el Papa polaco”, *ABC*, 17 de octubre de 1978, p. 7.

jerarquizada de la Iglesia y por el marcado centralismo que le llevaría poner coto a los excesos de una colegialidad que entendía podía excederse en su horizontalidad. Roma se convertiría en el centro de la cristiandad. Ya en su primer discurso como papa hizo hincapié Juan Pablo II sobre este tema. La colegialidad, uno de los temas más revolucionarios tratados por el Concilio, era necesario explicarla “con Pedro y bajo Pedro”; y, refiriéndose al Pueblo de Dios, Wojtyla señaló que el primer deber del Pueblo de Dios es “la obediencia a los sagrados pastores”⁵.

Desde el primer momento, el papado de Juan Pablo II pivotó en gran medida sobre su propia figura. Es verdad que la imagen del papa ha sido central durante toda la historia de la Iglesia, pero en el caso del papa polaco ese elemento se acentuó hasta el punto de provocar la crítica en el mismo seno de la Iglesia. Los continuos viajes en los que él era el protagonista, las misas en grandes espacios públicos, incluso sus gestos, desde ponerse un sombrero mexicano, hasta convocar una rueda de prensa, algo que nunca había ocurrido en el Vaticano y en la que el papa se mezcló con los periodistas atendiéndoles a todos... gestos y comportamientos que no eran propios de un papa tradicional. Está fuera de nuestro alcance saber si eran gestos espontáneos o no; posiblemente el propio Wojtyla fuera consciente de la ventaja propagandística que podría obtener de un carisma que desde el primer momento le fue reconocido. Su propia personalidad favorecía este hecho; aficionado al teatro desde su juventud (cuentan sus biógrafos que una de sus primeras aspiraciones fue la de ser actor), la situación en la que la institución a la que pertenecía le había colocado le ofrecía la posibilidad de interpretar un papel que pocas obras de teatro podrían igualar⁶.

No se correspondía, sin embargo, su comportamiento, su actitud ante los medios, con su pensamiento. Moderno en las formas, en lo doctrinal estaba más cercano a las posiciones tradicionalistas. Quizás fue esta aparente contradicción la que contribuyó a dibujar aquel perfil “enigmático” que, sin embargo, era tan atrayente en términos mediáticos:

⁵ Cit. en Juan ARIAS: *El enigma Wojtyla*, Madrid, Ediciones El País, 1985, pp. 216-217.

⁶ Andrea RICCARDI: *Giovanni Paolo II: la biografía*. Milán, San Paolo, 2011; Tad SZULC: *El Papa Juan Pablo II. Una biografía*, Madrid, Martínez Roca, 1995; Jef DE ROECK: *Juan Pablo II. El hombre que vino de Polonia*, Barcelona, Fingraf, 1978; George WEIGEL: *Juan Pablo II: el final y el principio*. Barcelona, Planeta, 2014.

Recuerdo su primer viaje a México. Ya entonces la reacción de los mexicanos fue imponente. Después, quizá sólo en Polonia pudimos ver escenas de delirio colectivo tan impresionantes. En la ciudad México, una de las veces en las que Juan Pablo II había desaparecido como tragado por una multitud desbordada que corría tras él con la cara desencajada por la emoción y la alegría y que lo aclamaba como a alguien llegado de otros mundos, la enviada especial del diario *Il Manifesto*, de Roma, Grazia Gaspari, no creyente, exclamó impresionada: “Desde luego, no tiene que ser demasiado difícil sentirse un *dios* ante un espectáculo semejante de adoración”. [...] Hay que reconocer que esta especie de magnetismo que desprende el papa Wojtyla se advierte, aunque con distinta medida, en todos los lugares de la tierra; [...] Pero en todas partes, aun en los lugares donde ha podido ser contestado por algunas minorías más *agresivas*, Juan Pablo II ha despertado siempre fuertes emociones⁷.

Quizás sea esta una de las notas más destacadas del papado de Karol Wojtyla. En sus viajes se ponía en marcha todo un mecanismo propagandístico en el que las concentraciones multitudinarias en torno al papa no hacían sino exaltar aún más su figura. En este sentido, sus viajes eran ocasión no sólo de ejercer su influencia política allá donde iba por medio de entrevistas con los distintos mandatarios, sino de movilizar a los católicos, de sacarlos a la calle, de convertirlos en la avanzadilla de su propuesta política integralista. Con las multitudinarias manifestaciones que sus viajes propiciaban, Wojtyla llamaba a reivindicar la unidad política de los cristianos, porque ese era su proyecto: volver a unir el resquebrajado tejido cristiano de la Historia, sacralizar el mundo, y para cumplir esto era fundamental la movilización y concienciación de las masas católicas.

Esa ambigüedad, esa contradicción entre lo moderno de sus gestos y lo tradicional de sus posiciones ideológicas, también se apreciaba en su forma de ejecutar el ecumenismo que el Concilio Vaticano II había llamado a buscar. En sus discursos, la referencia al ecumenismo fue constante; era consciente Juan Pablo II de la importancia de este elemento para lograr su proyecto de unidad de la Iglesia. Durante su papado se reunió con representantes de otras iglesias: con ortodoxos, con protestantes, con budistas... Reuniones que ofrecían la imagen del interés por el diálogo entre religiones. Sin embargo, detrás de los gestos, de nuevo, latía una concepción conservadora del

⁷ *Ibid.*, p. 170-171.

diálogo interreligioso. Para Wojtyla, la Iglesia católica representaba la sociedad perfecta, única depositaria de la verdad. Siendo esta la raíz de su pensamiento, el acercamiento a otras confesiones no podía sino entenderse como una llamada a la conversión, como una “vuelta al redil” de quienes no estaban en plena comunión con la Iglesia. Eso sí, en el caso de esa vuelta, la gran Madre Católica les abriría con gusto sus puertas.

De las contradicciones que de sus gestos podrían extraerse, quizás la relativa a sus posicionamientos políticos sea la más llamativa. Aunque, a decir verdad, esta contradicción entre el supuesto modernismo que la Iglesia había aceptado en el Concilio Vaticano II, como ya señalé en primer bloque, y el conservadurismo ideológico de Wojtyla, era más aparente que real. Aun así, el papado de Juan Pablo II representa mejor que ningún otro aquella tensión entre la modernidad y el catolicismo que, en este caso, venía representada por el afán de modernizar las estrategias mediáticas de la Iglesia, por el empeño en modernizar incluso las técnicas de movilización política de los católicos, con el objetivo poco moderno, o premoderno, incluso, de instaurar un nuevo régimen de cristiandad.

La elección de un papa polaco, en este sentido, no había sido casual. Polonia había representado en el siglo XX la defensa de los intereses católicos frente al avance de las ideas materialistas y ateas que habían tomado cuerpo en la Unión Soviética. A los pocos días de haber sido elegido papa, el 20 de octubre de 1978, y dirigiéndose al Cuerpo Diplomático de la Santa Sede, Wojtyla hizo referencia a su origen:

En cuanto a mí, llamado de una de estas naciones a suceder al Apóstol Pedro en el servicio de la Iglesia universal y de todas las naciones, me esforzaré por manifestar a cada una la estima que tiene derecho a esperar. Por ello, debéis haceros eco de mis fervientes deseos ante vuestros Gobiernos y ante todos vuestros compatriotas. Y aquí yo deseo añadir que la historia de mi patria de origen me ha enseñado a respetar los valores específicos de cada nación y de cada pueblo, su tradición y sus derechos en relación con los otros pueblos. Como Papa, yo soy y seré testimonio de esta actitud y de este amor universal, reservando la misma benevolencia a todos, especialmente a quienes sufren pruebas⁸.

⁸ “Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a los miembros del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede”, *L'Osservatore Romano*. Edición semanal en lengua española, n.44, 20 de octubre de 1978, p. 9-10.

La intención del nuevo papa, aun reconociendo la novedad que suponía que su origen no fuera italiano, era la de minimizar su procedencia polaca. Sin embargo, ya en su primer viaje a Polonia, en junio de 1979, el lenguaje utilizado fue muy diferente. El 3 de junio, en su recibimiento en Gniezno, recordó que la inspiración cristiana y los valores humanos estaban integrados en Polonia mediante la cultura nacional. Citó a Adam Mickiewicz, el poeta romántico del siglo XIX: “La civilización verdaderamente digna del hombre, debe ser cristiana”. Y continuaba:

Os dirige estas palabras un hombre que debe la propia formación espiritual, desde sus comienzos, a la cultura polaca, a su literatura, a su música, a las artes plásticas, al teatro, a la historia polaca, a las tradiciones cristianas polacas, a las escuelas polacas, a las universidades polacas.

Hablándoos de este modo, jóvenes, este hombre desea sobre todo pagar la deuda contraída con esta maravillosa herencia espiritual iniciada por "Bogurodzica" Al mismo tiempo, este hombre desea presentarse hoy ante vosotros con esta herencia, que es bien común de todos los polacos y que constituye una parte eminente de la cultura europea y mundial⁹.

Durante todo el papado de Juan Pablo II las referencias a su origen fueron constantes. Y no representan estas un simple recordatorio emocional o estético; el valor universal dado a sus raíces significaba algo más que una extrapolación artificial de su origen al contexto internacional; se trataba, más bien, de un intento de dotar al catolicismo polaco de un valor universal haciéndolo exportable al resto del orbe católico. Porque Polonia era para Wojtyla tanto un país como una comunidad moral:

Si es justo entender la historia de la nación a través del hombre, cada hombre de esta nación, entonces simultáneamente no se puede comprender al hombre fuera

Disponible en internet: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1978/documents/hf_jp-ii_spe_19781020_corpo-diplomatico.html

⁹ *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a los jóvenes* (Gniezno, 3 de junio de 1979), Roma, Librería Editrice Vaticana, 1979. Disponible en: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1979/june/documents/hf_jp-ii_spe_19790603_polonia-gniezno-giovani.html

de esta comunidad que es la nación. Es natural que ésta no sea la única comunidad, pero es una comunidad especial, quizá la más íntimamente ligada a la familia, la más importante para la historia espiritual del hombre. Por lo tanto, no es posible entender sin Cristo la historia de la nación polaca —de esta gran comunidad milenaria— que tan profundamente incide sobre mí y sobre cada uno de nosotros¹⁰.

Polonia representaba, en este sentido, la concreción de un proyecto que Wojtyla quería hacer universal. También desde las coordenadas de una Polonia bajo la influencia de la Unión Soviética pensaba Wojtyla la libertad religiosa expuesta en los documentos conciliares. La libertad, en este caso, hacía referencia a la libertad de la Iglesia para salir a la luz, para abandonar las “catacumbas” en las que su oposición al régimen soviético les había colocado. Wojtyla supo ver las ventajas que las innovaciones conciliares podrían aportar a la Iglesia. El modelo polaco de Iglesia se había forjado en oposición al régimen comunista, y aquella libertad de la que se hablaba en los textos conciliares era comprendida siempre como la libertad de la Iglesia frente al régimen comunista.

La relación con la política de Karol Wojtyla era, sin embargo, más bien teórica que práctica. No había sido, por ejemplo, en su juventud, un activo militante frente a la ocupación alemana. Cuenta Piergiorgio Mariotti que el joven Wojtyla nunca participó en actividades políticas antifascistas. El futuro papa era, más bien, un hijo de la pequeña burguesía cuya mayor aspiración durante los años de la guerra consistió en ser un buen rapsoda, un actor de teatro, un buen poeta, lo que le llevó a frecuentar los ambientes artísticos e intelectuales de Cracovia¹¹. Tuvo, eso sí, que trabajar para evitar el campo de concentración. Lo cuenta Mieczyslaw Malinski, su secretario y amigo. A su llegada a Cracovia, Wojtyla disfrutó de la protección de Irene Szokocka, que le recibió en los salones de su chalé y le invitó a participar en las veladas literarias que allí se organizaban. Fue ella quien le buscó un trabajo y le recomendó para que le dieran el turno de noche porque se trabajaba menos y así tendría tiempo para leer¹².

¹⁰ *Homilía de su Santidad Juan Pablo II* (Varsovia, 2 de junio de 1979), Roma, Librería Editrice Vaticana, 1979. Disponible en: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790602_polonia-varsavia.html

¹¹ Piergiorgio MARIOTTI: *Karol Wojtyla. Perfil crítico del Papa polaco*. Roma, Napoleone, 1983.

¹² Adam BUJAK y Mieczyslaw MALINSKI: *Juan Pablo II: historia de un hombre*. Barcelona, Planeta, 1980.

Ya en aquellos años Karol Wojtyla se había dado a la lectura de los místicos católicos. Es, precisamente, el aire místico que en diversas ocasiones Juan Pablo II mostraba en público un elemento que también contribuyó a configurar esa imagen poliédrica del papa polaco: era capaz de alzar la voz al pueblo católico para que se levantara en sus misas-mítines, exigiéndoles no mostrar ningún miedo ni complejo por su opción religiosa, y, de la misma forma, se dejaba ver retraído, meditando, como ausente. Quizás no fuera del todo desencaminado el teólogo francés Olivier Clement cuando lo describió como un “totalitario espiritual”¹³.

7.2 Ratzinger, el piloto de la restauración.

Totalitarismo espiritual o totalitarismo de la fe, la contundencia de los apelativos tiene sentido cuando nos referimos a una concepción ideológica integral, omnicomprendiva. En el horizonte de su visión del mundo, Dios aparecía como ordenador último de todo lo real, y, por supuesto, también de la política. “A él le es quizá más fácil el diálogo con un dictador fascista, que confiesa su fe en la Iglesia, que con un demócrata no creyente”¹⁴, escribía ya en 1985 Juan Arias. Y más fácil que con un católico de izquierdas, podríamos añadir. Ya se había dejado ver Wojtyla en 1985 junto a Pinochet y ya había amonestado en público a Ernesto Cardenal en Nicaragua.

La figura de Wojtyla estuvo acompañada prácticamente desde el primer momento por la del teólogo alemán Joseph Ratzinger¹⁵. Si el primero aportaba el carisma, podríamos decir, el segundo dotaba al proyecto integral del papado de Juan Pablo II un refinado fundamento teológico. La restauración de Wojtyla encontraba en el cardenal alemán su coartada teológica. En el mes de noviembre de 1984, Ratzinger, quien había sido nombrado tres años atrás (concretamente, el 25 de noviembre de 1981) Prefecto para la Congregación para la Doctrina de la Fe, tuvo que matizar unas declaraciones realizadas días antes en una entrevista con Vittorio Messori publicada en *Jesús*, la revista mensual

¹³ Olivier CLEMENT en *Panorama*, nº. 910, 1983.

¹⁴ Juan ARIAS: *El enigma...* p. 97.

¹⁵ Pablo BLANCO SARTO: *Benedicto XVI: el papa alemán*, Barcelona, Planeta, 2010; ÍD.: *Joseph Ratzinger: una biografía*, Pamplona, EUNSA, 2004; Marco BARDAZZI: *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, Madrid, Encuentro, 2006; Joseph RATZINGER: *Mi vida*, Madrid, Encuentro, 2005.

de los paulinos. En aquella entrevista, que más tarde se publicaría con el título *Rapporto sulla fede*, podía leerse lo siguiente:

He preguntado, pues, al Prefecto de la fe: pero entonces, si nos atenemos a sus palabras, parecerían tener razón aquellos que afirman que la jerarquía de la Iglesia pretendería cerrar la primera fase del posconcilio, y que (aunque retornando no al preconconcilio, sino a los documentos “auténticos” del Vaticano II) la misma jerarquía intentaría proceder ahora a una especie de “restauración”.

He aquí la respuesta textual del cardenal: «Si por “restauración” se entiende un volver atrás, entonces no es posible restauración alguna. La Iglesia avanza hacia el cumplimiento de la historia, con la mirada fija en el Señor que viene. No: no se vuelve ni puede volverse atrás. No hay, pues, “restauración” en este sentido. Pero si por “restauración” entendemos la búsqueda de un nuevo equilibrio (*die Suche auf ein neues Gleichgewicht*) después de las exageraciones de una apertura indiscriminada al mundo, después de las interpretaciones demasiado positivas de un mundo agnóstico y ateo, pues bien, entonces una “restauración” entendida en este sentido (es decir, un equilibrio renovado de las orientaciones y de los valores en el interior de la totalidad católica) sería del todo deseable, y por lo demás, se encuentra ya en marcha en la Iglesia. En este sentido, puede decirse que se ha cerrado la primera fase del posconcilio»¹⁶.

La palabra había sido pronunciada, “restauración”, y las críticas no se habían hecho esperar. La matización publicada posteriormente suavizaba las reminiscencias reaccionarias que el concepto traía consigo y dejaba, por otra parte, algunas notas del programa en torno al que giraba el pontificado de Juan Pablo II: cerrar la primera fase del posconcilio, la de su recepción, y, por tanto, la de su interpretación. Desde ese momento se imponía la que podemos entender como su segunda fase, la de la ejecución de las propuestas conciliares, tamizadas, eso sí, por la interpretación de la institucionalidad vaticana.

El teólogo Joseph Ratzinger, como señalaba, había sido nombrado Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (la institución que, hasta principios del siglo XX

¹⁶ Vittorio MESSORI y Joseph RATZINGER: *Rapporto sulla fede*, Roma, Edizioni Paoline, 1985. La cita pertenece a la edición española, traducida como *Informe sobre la fe*, Madrid, BAC, 1985, pp. 43-44.

seguía llamándose Santa Inquisición y hasta 1965 como Santo Oficio) en noviembre de 1981. Con su nombramiento, Karol Wojtyła introducía en la curia vaticana al conocido como “partido alemán”, y encargaba a este la tarea de suministrar una lectura rigurosa, “teológicamente científica”, de los textos conciliares. Era necesario cerrar la deriva interpretativa a la que había conducido la indefinición teológica de los últimos años del papado de Pablo VI, y el prestigio del teólogo alemán le hacía el candidato indicado para llevarlo a cabo:

Creo que el tiempo verdadero del Vaticano II no ha llegado todavía, que su acogida auténtica aún no ha comenzado; sus documentos fueron en seguida sepultados bajo una luz de publicaciones con frecuencia superficiales o francamente inexactas. La lectura de la *letra* de los documentos nos hará descubrir de nuevo su verdadero *espíritu*. Si se descubren en esta su verdad, estos grandes documentos nos permitirán comprender lo que ha sucedido y reaccionar con nuevo vigor. Lo repito: el católico que con lucidez y, por lo tanto, con sufrimiento, ve los problemas producidos en su Iglesia por las deformaciones del Vaticano II, debe encontrar en este mismo Vaticano II la posibilidad de un nuevo comienzo. El Concilio es suyo; no es de aquellos que se empeñan en seguir un camino que ha conducido a resultados catastróficos; no es de aquellos que –no por casualidad- ya no saben qué hacer con el Vaticano II, el cual no es a sus ojos más que una especie de “fósil de la era clerical”¹⁷.

La restauración tenía, por tanto, su objetivo: apropiarse del símbolo en que se había convertido el Concilio Vaticano II, cerrar su interpretación; y para llevar esto a cabo, el cardenal alemán se había convertido en el ejecutor ideal. No representaba a aquellos críticos furibundos que veían en el Concilio la causa de todos los males de la Iglesia católica, al estilo de un Marcel Lefebvre. Su posición era más sutil: las conclusiones conciliares eran las deseadas; no podía ser de otra forma, en tanto que habían sido consecuencia de deliberaciones llevadas a cabo dentro del seno de la Iglesia. El problema no estaba en el Concilio Vaticano II, en sus conclusiones, sino en los que no lo habían sabido entender, en aquellos que se habían excedido en, a partir del mismo, hacer demasiadas concesiones a un mundo agnóstico y ateo, de haberse abierto

¹⁷ *Ibid.*, p. 46.

indiscriminadamente a ese mundo. Ratzinger, además, parecía legitimado para realizar ese juicio, en tanto había formado parte, con tan solo treinta y cinco años, de las deliberaciones conciliares. En 1963 había sido nombrado perito del Concilio de la mano del cardenal de Colonia, Joseph Frings, miembro del ala “progresista” del episcopado católico.

Pero, desde aquellos días, las posiciones de Ratzinger habían cambiado. Progresivamente, había ido abandonando sus relaciones con los teólogos más progresistas, como Hans Küng. Había abandonado también la revista *Concilium*, que aglutinaba aquella corriente teológica, y se había incorporado a la revista *Communio*, mediante la cual se vinculó a representantes de Comunión y liberación, grupo que en adelante ejercería una gran influencia sobre su concepción eclesiológica. El grupo se fundó en 1972, y contaba con teólogos como H.U. von Balthasar, H. de Lubac, L. Bouyer, o M.-J. Le Guillou. Veinte años después, recordando la fundación de la revista *Communio*, Ratzinger exponía cuál era el objetivo del grupo:

Cuando nuestra revista comenzó su andadura hace veinte años, la palabra *Communio* aún no había sido descubierta por la teología progresista del postconcilio. Entonces todo se concentraba en el concepto Pueblo de Dios, que se consideraba como la auténtica innovación del concilio Vaticano II y enseguida se empleó como arma arrojada contra una concepción jerárquica de la Iglesia. El concepto Pueblo de Dios se entendía cada vez más frecuentemente en el sentido de soberanía del pueblo, como el derecho de todos los fieles a decidir comunitaria y democráticamente lo que la Iglesia es y debe hacer. A Dios, que mediante el genitivo «de Dios» era invocado como el auténtico creador y soberano de este pueblo, se le dejaba fuera de juego; quedaba como diluido en ese pueblo que se fundaba y se formaba a sí mismo.

[...] Semejante interpretación del concilio Vaticano II solo pueden sostenerla aquellos que o bien no han leído los textos o bien establecen una separación artificial entre textos progresistas (aceptables) y textos pasados de moda (inaceptables).

[...] Por eso la tarea de la revista «*Communio*» debía y debe consistir en llamar la atención sobre ese verdadero «arriba» que escapa a la visión de un pensamiento puramente sociológico y psicológico. Los «sueños de una Iglesia mejor» para el mañana y el activismo que de ellos se deriva, olvidan lo esencial y, como ha

mostrado Georg Muschalek, solo pueden provocar nuevas decepciones. Solo a la luz del verdadero «arriba» puede ejercerse una crítica seria y constructiva a la jerarquía; el fundamento de dicha crítica no debe ser la filosofía de la envidia, sino la palabra de Dios¹⁸.

El alejamiento de Ratzinger de la teología más aperturista se acentuó con su salida de la Universidad de Tubinga a finales de los años sesenta enemistado con Hans Küng, instalándose en la por aquel entonces recién inaugurada universidad de Ratisbona. Su salida de la Universidad de Tubinga marcó el inicio del giro teológico que le llevó a pilotar el giro integralista de la Iglesia católica en los años ochenta. En 1968 publicó *Introducción al cristianismo*¹⁹, obra con la que obtuvo un gran éxito y en la que reintroducía el agustinismo, con su pesimismo implícito hacia el mundo, en la reflexión teológica contemporánea. Ya en esa obra Ratzinger encontraba incompatible la concepción moderna de lo real con el puesto específico de la fe en el mundo que, según él, evidentemente, le correspondía. Empezaba a definirse así la que sería una oposición definidora entre la propuesta integralista y la modernidad.

Años después, en 1975, en un debate organizado por el grupo que se aglutinaba alrededor de la revista *Communio*, Ratzinger exponía lo que sería el núcleo de la doctrina en torno a la que giraría el proceso restaurador de Wojtyła²⁰. Por un lado, señalaba como representantes del “antiespíritu” del Concilio a aquellos que se habían excedido en su lectura de los textos conciliares y cuyas interpretaciones equívocas habían tenido unas consecuencias catastróficas. Por otro lado, señalaba la necesidad de reformular los poderes que habían sido otorgados a las distintas conferencias episcopales; para Ratzinger, estas conferencias no tenían ningún fundamento teológico, sino sólo práctico, y la burocratización que conllevan podría hacer traspasar a ellas la responsabilidad personal que el obispo debía tener con la Iglesia universal. Añadía, y quizás no era lo menos importante, lo que era su concepción del papel de los laicos en la Iglesia: estos debían tomar consciencia de formar parte de una minoría que debía oponerse a las tendencias generales por las que marchaba el mundo. Apropiación del símbolo concilio,

¹⁸ Joseph RATZINGER: “«Communio»: un programa”, *Communio. Revista Católica Internacional*, Noviembre-Diciembre (1992), pp. 513- 523, esp. pp. 518-521.

¹⁹ Josepf RATZINGER: *Introducción al cristianismo*. Salamanca, Sígueme, 1969.

²⁰ La tesis *A dieci anni dal Vaticano II* fue leída durante un debate público organizado en Munich el 21 de septiembre de 1975. Fue publicada en Joseph RATZINGER: *Obras Completas. V. II/2*. Madrid, BAC, 2006, pp. 974-982.

reorganización institucional, y redefinición del papel de los laicos, constituían, así, los elementos principales de la labor restauradora que pocos años después, con su ascenso a la cúspide institucional eclesial, pretendería poner en marcha.

Ese ascenso de Ratzinger a las altas esferas de la institución católica se había producido al tiempo que se alejaba de aquellos sectores aperturistas entre los que durante la celebración del Concilio Vaticano II se encontraba. Un paso importante en esa carrera ascendente lo dio en 1976. Aquel año falleció el cardenal de Munich, Julius Doepfner, quien había sido clave en el mantenimiento del equilibrio conciliar en Europa. En la elección de su sustituto tomaba cuerpo la disputa abierta entre los sectores aperturistas y los tradicionalistas. En aquel contexto, con la rebelión de Lefebvre en su apogeo, con la renuncia del Partido Comunista Italiano al carácter de “ateo” en su definición y la correspondencia entre Berlinguer y el obispo de Ivrea, Luigi Bettazi, en las que se insinuaba un acercamiento entre la Iglesia católica y el Partido Comunista Italiano, las presiones sobre Pablo VI fueron duras. Tardó siete meses en sustituir a Doepfner. Finalmente, Ratzinger fue el elegido para ocupar su lugar.

Su ascenso hacia la curia Roma seguía adelante. En junio de 1977, Pablo VI le nombró cardenal en una ceremonia en la que también fue nombrado cardenal Giovanni Benelli, representante del sector aperturista. Este había sido defenestrado meses antes de la curia vaticana, habiendo marchado obligado a ocupar la sede episcopal de Florencia. En la curia romana el sector neoconservador comenzaba su carrera ascendente. El propio Marcel Lefebvre se permitió ordenar a catorce nuevos presbíteros a pesar de la prohibición expresa de Pablo VI. En una entrevista, Lefebvre comentaba:

No doy nombres por discreción, pero creo que hay cardenales actualmente que están más cercanos a nosotros de lo que se piensa. En la Secretaría de Estado lo saben muy bien. Los conocen. Entre los simpatizantes tenemos muchos obispos. El nuevo cardenal Ratzinger, arzobispo de Munich, tiene esperanza de poder intervenir cerca del papa para favorecer una solución²¹.

²¹ Giancarlo ZIZOLA: “A colloquio con il vescovo ribelle”, *Il Giorno*, 1 de julio de 1977. Cit. en Giancarlo ZIZOLA: *La restauración del papa Wojtyla*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985, p. 142.

En 1978, durante el cónclave que acabaría eligiendo a Karol Wojtyla papa, Ratzinger expresó de una manera bastante clara cuál era la intención de aquel grupo conservador entre el que se contaba²². El nuevo conclave, declaró, estaba sometido a las presiones de las fuerzas de izquierda que querían un papa favorable al “compromiso histórico”. Ratzinger esperaba que, en la elección del nuevo papa el criterio que prevaleciera fuera el de la pastoralidad, criterio desde el que oponerse a las tendencias difusas del clero que sobreestimaba las cualidades políticas y sociales de aquel a quien habría que elegir. La referencia era al cardenal Benelli, papable perteneciente al sector más aperturista, a quien los cardenales alemanes estaban dispuestos a cerrar el paso. Y lo consiguieron.

Con la elección de Wojtyla resuelta, la jerarquía alemana comenzó a instalarse en Roma. El primero en ser llamado por Juan Pablo II fue Joseph Hoeffner, cabeza del episcopado alemán. A su cargo quedarían las finanzas vaticanas, puesto clave en la curia romana, ya fuera desde la dirección de la Prefectura de los Asuntos Económicos de la Santa Sede, o desde el Consejo de cardenales para el estudio de los problemas organizativos y económicos de la Santa Sede. Más tarde llegaría el turno de Joseph Ratzinger, en este caso pasando a tomar el control de los mecanismos de reproducción de los resortes ideológicos del Vaticano. Primero, en octubre de 1980, Wojtyla le confió un papel importante en el Sínodo de los Obispos celebrado aquel año, encargándole la relación introductoria y participando en la resolución final. Su carrera hacia la instalación definitiva en Roma culminó el año siguiente, en 1981, cuando el 25 de noviembre fue nombrado Prefecto para la Congregación para la Doctrina de la Fe.

²² Fabricio DE SANTIS: “Questione comunista in conclave portata da un cardinale tedesco”, *Il Corriere della Sera*, 9 de octubre de 1979, p. 9.

7.3 La disidencia interna.

Juan Pablo II ya tenía a su teólogo. Al “totalitarismo espiritual” de Wojtyla, a su “enigmático” carisma, se le unía el rigor teológico, el gris perfil académico de Ratzinger. Uno, el más mediático, atraía a las masas de católicos dirigiéndolas contra el mundo secularizado que se les oponía; el otro, desde la dirección de los resortes institucionales que imponían doctrina, se encargaría de disciplinar a aquellos que no habían comprendido “correctamente” las enseñanzas del Concilio Vaticano II. Cerrada la interpretación del mismo, habiéndose apropiado del símbolo concilio, quedaba señalar y corregir la disidencia interna.

Es una constante en los procesos restauradores vividos por la institución eclesiástica la persecución del disidente interno. Asentada la doctrina, restauradas las esencias del ser católico, los esfuerzos se dirigen contra aquellos que rompen la disciplina.

El proceso es similar al vivido en el siglo XIX. La Iglesia se encontraba entonces ante el mundo surgido de la Revolución francesa frente al cual opuso sus esfuerzos reaccionarios. El enemigo en aquel caso (al igual que en este) era la modernidad ilustrada y sus perniciosas consecuencias representadas en una Revolución francesa identificada con las señales de lo demoníaco: “Desde el principio de la Iglesia la falsa y soberbia filosofía se opuso a la verdadera religión del crucificado”, escribía Rafael de Vélez; y Cerezo: “Creed, oh españoles, que la frase *derechos del hombre* es el más diabólico pretexto de los malvados para envolveros en perdición temporal y eterna”²³. La libertad de conciencia es “delirio”, proclamaba Gregorio XVI, negándose este no solo a introducir en los Estados Pontificios los ferrocarriles, posibles vehículos de ideas liberales, sino incluso la iluminación de gas.

La historia moderna era entendida como la historia de una progresiva apostasía que corroía las estructuras sociales específicamente cristianas, introduciendo de esta forma la revolución, el desorden y la guerra. El enemigo, sin embargo, no era solo externo. Pio VII (1800-1823) reestructuró la Santa Inquisición, que a partir de aquel momento instruiría más de setecientos procesos por herejía. A la moderación propuesta por el secretario de Estado, Ercole Consalvi, para quien la “destrucción” llevada a cabo por los procesos revolucionarios eran ocasión para reconstruir de nuevo y sobre mejores

²³ Cit. en Javier LÓPEZ ALÓS: *Entre el trono y el escaño. El pensamiento reaccionario español frente a la revolución liberal (1808- 1823)*, Madrid, Congreso de los Diputados, 2011, p. 88.

bases el edificio del catolicismo, se le opusieron los “celantes”, grupo de cardenales opuestos a aquellos que pretendían dialogar con el mundo moderno. Bajo León XII (1823-1829), sucesor de Pio VII, se organizaron inquisiciones secretas, se crearon grupos de espionaje que respondían únicamente ante el papa...²⁴

Ante el avance de la modernidad, identificada con las notas de lo satánico, no cabía el diálogo. Una modernidad que, sin embargo, al concluir el papado de León XIII (1878-1903), se consideraba podía haberse introducido en la propia Iglesia. Es este el momento en el que Pio X (1903-1914), para eliminar las sospechas de “contaminación” moderna de la Iglesia, reconfigura la inquisición, que pasa a denominarse Sagrada Congregación del Santo Oficio. *Instaurare Omnia in Christo*, Restaurar todo en Cristo, fue el lema del papado de Pio X. Un pontificado que, en cierta medida, guarda muchas semejanzas con el de Juan Pablo II. La política de la Santa Sede de principios de siglo consistió, en relación al resto de gobiernos, en exigir una autonomía y una libertad de acción si matices en cuanto a su comportamiento en lo referido a los asuntos públicos, considerando que, a Dios, como fundador de las sociedades humanas, se le debe rendir culto público, no sólo privado. Pero si por algo sobresalió Pio X, labor complicada considerando los referentes anteriores, fue en la represión del modernismo²⁵. Durante los últimos años de su pontificado se desarrolló una verdadera caza de brujas contra los sospechosos de disidencia. Los ataques llegaron incluso al que con el tiempo sería el papa Juan XIII²⁶.

“Una de las tareas más urgentes del cristiano es recuperar la capacidad de oponerse a muchas tendencias de la cultura circundante, renunciando a cierta solidaridad demasiado eufórica posconciliar”, apuntaba el cardenal Ratzinger en 1984²⁷. Al igual que en los procesos restauradores anteriores, también la Iglesia posconciliar encontraba ahora que la colaboración con la cultura secular había sido excesiva.

²⁴ Giancarlo ZIZOLA: *La restauración...* op. cit., p. 39.

²⁵ Lorenzo BEDESCHI: *La curia romana durante la crisis modernista*. Parma, Guanda, 1968; y *Interpretazioni e sviluppo del modernismo cattolico*. Milán, Bompiani, 1975.

²⁶ Carlo SNIDER: *Il tempo di Pio X*, Vicenza, Neri Pozza, 1982.

²⁷ Vitorio MESSORI y Joseph RATZINGER: *Informe sobre la fe...* p. 126.

7.3.1. Frente a los jesuitas.

Esa “solidaridad” con la cultura circundante a la que Ratzinger hacía referencia venía bien representada, entre otros, por algunos miembros de la Compañía de Jesús. La orden de los jesuitas, en su 32ª Congregación General celebraba en 1974-1975, había hecho explícita su tendencia a tomar partido en los problemas del mundo, para lo cual era necesaria la colaboración con grupos tradicionalmente muy alejados de la órbita católica. Concretamente, en el Decreto 4 de aquella Congregación, titulado *Nuestra misión hoy*, podía leerse:

La promoción de la justicia es parte integrante de la evangelización.

Así seremos los testigos del Evangelio, que liga indisolublemente amor de Dios y servicio del hombre. Y en un mundo en el que se reconoce ahora la fuerza de las estructuras sociales, económicas y políticas, en el que se descubren también sus mecanismos y sus leyes, el servicio evangélico no puede dispensarse de una acción competente sobre estas estructuras.

[...] La transformación de las estructuras en busca de la liberación tanto espiritual como material del hombre queda, así, para nosotros estrechamente ligada con la obra de evangelización

[...]Una voluntad realista de promoción de la justicia no es, por otra parte, realizable sin ciertos compromisos en el plano social y colectivo²⁸.

Tras tres meses de negociación y más de ciento setenta votaciones, el primero de marzo de 1975 el “parlamento” jesuita aprobaba el que se ha sido considerado documento más revolucionario dado por la orden jesuítica. La Compañía se había convertido, tras el Concilio Vaticano II, en el grupo católico que con más ímpetu parecía llevar a cabo las reformas conciliares. El propio Pablo VI se había propuesto apoyarse en ellos para aplicar aquellas reformas. No en vano, algunos de los teólogos que más habían influido en los textos conciliares eran jesuitas: Henri de Lubac, John Courtney Murray, Karl Rahner...

²⁸ 32 Congregación General: Decreto 4, *Nuestra misión hoy*. Roma, 1975. Disponible en internet: http://www.sjweb.info/sjs/documents/CG32_D4_esp.pdf

En 1965 había sido elegido general de la Compañía el vasco Pedro Arrupe. Desde su dirección, la Compañía se había abierto a la participación en la misma de las bases católicas y se habían ensayado nuevas formas y experiencias de inculturación con nuevos grupos y culturas diversas, desde marxistas y ateos, hasta con miembros de otras religiones, como hinduistas. Latinoamérica constituía un espacio ejemplar en este sentido. Las universidades jesuitas, sus institutos y centros de estudio, se habían convertido en centros de concienciación social. El propio Arrupe, en 1981, escribió una carta a los jesuitas latinoamericanos en la que, tras señalar, eso sí, que la visión marxista de la historia humana no concuerda con la del catolicismo, animaba a un diálogo con los marxistas:

Respecto a los marxistas, debemos mantenernos siempre disponibles al diálogo. Por otra parte, en conformidad con el espíritu de la *Gaudium et Spes*, no debemos ni siquiera rehusar colaboraciones concretas bien definidas que pueden ser requeridas por el bien común [...] Debemos también oponernos con firmeza a las tentaciones de cuantos quisieran servirse de las reservas que tenemos frente al análisis marxista para desestimar o incluso para condenar como 'marxismo' o 'comunismo' el empeño por la justicia y por la causa de los pobres, la defensa que los explotados hacen de sus derechos, las justas reivindicaciones²⁹.

Latían en las líneas de esa carta la tensión que desde años atrás existía entre las posiciones de la Compañía y la Santa Sede. Una tensión que no hizo más que aumentar desde el momento en que Wojtyła asumió el papado en octubre de 1978. Una de sus primeras actuaciones fue hacer llegar a Arrupe las páginas del discurso que Juan Pablo I preparaba cuando murió y que tenía previsto pronunciar al día siguiente de aquel suceso. En ellas, el papa recomendaba a los jesuitas no mezclarse en la solución de los problemas económicos y laicos, vigilar la ortodoxia, y mantener una estricta disciplina y una intensa vida interior. Juan Pablo II le hizo llegar esas páginas a Arrupe, lo que motivó el empeño de este en dimitir como General de la Compañía³⁰. Su dimisión, sin embargo, no se produjo hasta la 34ª Congregación General de los jesuitas celebrada en septiembre de

²⁹ La carta enviada a los superiores latinoamericanos era el resultado de un estudio realizado a partir de una encuesta formulada a diferentes especialistas de la Compañía de Jesús. Fue publicada en el número de abril de 1981 de *La Civiltà Cattolica*.

³⁰ Giancarlo ZIZOLA: *La restauración...* p. 149.

1983. En ese momento, sin embargo, la Compañía ya había sido intervenida por la Santa Sede.

El 7 de agosto de 1981, cuando se disponía a embarcar en un viaje hacia Tailandia, Arrupe sufrió una trombosis cerebral que le imposibilitó definitivamente ejercer la dirección de la Compañía. Esta, por orden expresa de Arrupe, había recaído en quien era considerado su mano derecha, el jesuita norteamericano Vincent O'Keefe. De carácter aperturista, el sustituto interino de Arrupe ya había hecho saltar las alarmas del Vaticano cuando, en una entrevista publicada en un semanario holandés, propuso repensar la prohibición de los métodos anticonceptivos, admitir a las mujeres en el sacerdocio y consentir que los sacerdotes pudieran casarse³¹. La intención de O'Keefe en aquel momento, imposibilitado el General de la Compañía, fue convocar una congregación general para que esta, como dictaban las constituciones de la orden, eligiera al sustituto de Arrupe.

La intervención de Wojtyla, sin embargo, no se hizo esperar. A primeros de octubre de 1981, el Secretario de Estado, Augusto Casaroli, entregó una carta a Arrupe enviada por Juan Pablo II desde su lugar de convalecencia. Se recuperaba aún el polaco del atentado sufrido meses atrás en la plaza de San Pedro. En la carta, Wojtyla desaconsejaba a O'Keefe e imponía un delegado personal, Paolo Dezza, que, con plenos poderes, debía atender el gobierno de la Compañía y preparar la congregación general que sustituiría a Arrupe. El movimiento de Wojtyla suponía la suspensión de los organismos constitucionales de la orden y la transgresión de sus reglas internas³².

La intervención de Wojtyla ponía en evidencia el empeño de la curia por controlar a aquellas corrientes que dentro de la Iglesia pudieran disputar o contradecir las nuevas orientaciones que guiaban su gobierno. Y si bien es verdad que el número de los miembros de la orden de los jesuitas había descendido, estos se encontraban en su mayor parte en territorios donde potencialmente podrían ser más peligrosos por su acercamiento a corrientes políticas de izquierda, como era el caso de Latinoamérica. Por otro lado, el “golpe” dado en la Compañía, ejemplificaba la inclinación de Wojtyla a no aceptar sin reservas la autonomía de que gozaban las órdenes religiosas.

³¹ Giancarlo ZIZOLA: *La restauración...* p. 150.

³² “Malestar entre los jesuitas por el nombramiento de un delegado personal del Papa”, *El País*, 23 de octubre de 1981.

Con los órganos de dirección de la Compañía controlados, la curia vaticana no tardó, a través de sus plenipotenciarios, en marcar la dirección que la orden debía tomar: más docilidad a la autoridad de la Iglesia, más ortodoxia doctrinal, más rigor en la formación de los estudiantes... Se cortaban, además, las tendencias “secularizantes” que cuestionaban la austeridad de la vida religiosa y comunitaria y se reforzaba el carácter propiamente sacerdotal de las actividades, distinguiendo con claridad las tareas que podrían quedar a cargo de los laicos. En cuanto al compromiso político, la actualización del Código de Derecho Canónico lo restringiría tajantemente para todos los sacerdotes. A los jesuitas les quedaba “el terreno de las almas”, como el mismo Wojtyla les diría en una recepción celebrada en febrero de 1982: “La defensa de la justicia y las obras de caridad constituyen para él (para el jesuita) un servicio secundario que jamás debe hacer perder de visto lo principal”³³.

7.3.2. Frente a teología de la liberación.

El recurso a la espiritualidad, a la labor de “pastores de almas” que debía reproducir el católico ordenado (en el ejemplo anterior, los jesuitas) se hacía con la intención de apartar a los representantes de la Iglesia de la disputa política. Las reivindicaciones políticas seculares correspondían a los seculares, la promoción de la justicia en el orden social era la labor de los laicos. El clero debía quedar al cargo de las almas y abandonar su vinculación política explícita. Esta pretendida apoliticidad, esta construcción discursiva por la que el clero debía quedar al margen de los problemas políticos seculares, construcción antigua ya y que también en España fue reproducida con asiduidad, constituyó uno de los núcleos a través de los cuales desde el Vaticano se atacó lo que consideraban una “desviación” teológica, casi una herejía: la teología de la liberación.

En agosto de 1984, la Congregación para la Doctrina de la fe hizo pública una Instrucción con la que pretendía corregir los errores derivados de la asunción de aquella corriente teológica:

³³ Cit. en Giancarlo ZIZOLA: *La restauración...* p. 154.

La presente Instrucción tiene un fin más preciso y limitado: atraer la atención de los pastores, de los teólogos y de todos los fieles, sobre las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana, que implican ciertas formas de teología de la liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista³⁴.

En la teología de la liberación había encontrado Ratzinger aquellos “excesos” en la colaboración con la cultura circundante de los que había hablado en su entrevista con Vittorio Messori. Su objetivo era cerrarles el paso, corregir las desviaciones de una comprensión de los textos conciliares alejada de la que, con él a la cabeza, emanaba de Congregación para la Doctrina de la Fe. Esta Instrucción era, así, la llamada al orden doctrinal a todos aquellos que permanecían en el “error”.

La lucha del sector integralista conservador posconciliar contra la teología de la liberación, sin embargo, venía de lejos. En 1979, poco tiempo después de acceder al papado, Juan Pablo II viajó a Latinoamérica. Concretamente, a Puebla. Allí se celebraba la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, una conferencia trascendental en tanto debía confirmar la opción preferencial por los pobres tomada en la anterior Conferencia General celebrada en Medellín en 1968, o en caso contrario, optar por posturas más “moderadas”³⁵. En la perspectiva del papa polaco, Latinoamérica adquiriría una importancia fundamental: por una parte, allí se encontraba el núcleo más numeroso y homogéneo de fieles católicos, lo cual hacía necesario el control sobre aquel territorio; y, por otro lado, y más importante, fue en el continente americano donde nació y se desarrolló la teología de la liberación, corriente teológica que otorgaba cierta legitimidad religiosa a movimientos políticos de izquierdas.

La Conferencia de Puebla puso límites a aquella cobertura teológica. Los pasos necesarios habían sido dados hacía tiempo bajo la dirección de Alfonso López Trujillo (a

³⁴ Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: *Instrucción sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación”*, Roma, 6 de agosto de 1984. Disponible en internet: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html

³⁵ Conferencia del Episcopado Latinoamericano: *Documentos de Puebla*, Madrid, PPC, 1979; Miguel Ángel KELLER: *La Conferencia de Puebla: itinerario, contenido, metodología*, San Lorenzo del Escorial, Escorialenses, 1987.

quien Wojtyla nombraría cardenal unos años después, en 1983, a pesar de tener tan solo cuarenta y ocho años). La estrategia había consistido, en el terreno teológico, en desprestigiar la teología de la liberación asociándola con el marxismo y en ofrecer una respuesta a aquella, lo que pretenderían con la teología de la cultura³⁶. Para la consecución del primer objetivo se había constituido en 1973, y auspiciado por López Trujillo y por el obispo de Essen, Franz Hengsbach, el grupo de estudio *Iglesia y Liberación*, grupo de estudio cuyas conclusiones fueron expuestas en Roma en marzo de 1976. En el informe principal, un documento de más de ochenta páginas a cargo del cual estuvo el jesuita Roger Vekemans, se señalaba que la teología de la liberación no era más que una desviación ideológica, de tipo marxista, de la doctrina social de la Iglesia.

Con la referencia a Roger Wekemans se introducía en la dialéctica teología de la liberación-eología de la cultura el elemento geopolítico, en tanto este, Wekemans, había sido acusado de trabajar a las órdenes de la CIA. Según Johannes Baptist Metz, Karl Rhaner y Walter Dirks, y según expusieron en un memorándum publicado en marzo de 1978, Wekemans:

No sólo se ha distinguido en cualquier parte donde ha estado, en América Latina y en Europa, por su infatigable actividad contra la teología de la liberación, que también se ha convertido en una figura equívoca por las acusaciones de la prensa de estar apoyado por la CIA con fondos de millones de dólares para que lleve adelante una política imperialista en los países latinoamericanos³⁷.

Que la extensión de la teología de la liberación preocupaba en Washington era evidente. Ya en 1969, el Informe Rockefeller había alertado sobre la transformación de la Iglesia en una fuerza de cambio, incluso de un “cambio revolucionario si fuera necesario”³⁸. En 1980, otro informe más actualizado redactado para el futuro presidente Reagan, señalaba como obligación para la política exterior latinoamericana comenzar a afrontar (y no simplemente reaccionar a posteriori) la teología de la liberación en la forma en que la utiliza el clero en América Latina. El informe señalaba que la Iglesia católica constituía un colaborador indispensable para llevar a cabo el programa norteamericano

³⁶ Vid. apartado 3.1.1 del capítulo tercero de esta investigación.

³⁷ “Una polémica attorno ai finanziamenti di «Adveniat»”, *Il Regno Documenti*, 5 (1978), p. 140.

³⁸ “El Informe Rockefeller”, *Foro Internacional*, 3 (1970), pp. 286-344, esp. p. 291.

en Latinoamérica, pero que, “desgraciadamente”, las fuerzas marxistas-leninistas habían utilizado a la Iglesia como arma política contra la propiedad privada y el sistema capitalista de producción, logrando que en la comunidad religiosa se infiltraran ideas comunistas más que cristianas³⁹.

Más allá de que la lucha contra la teología de la liberación pudiera haber estado coordinada entre la Santa Sede y la Administración americana⁴⁰, lo cierto es que los planes de la curia vaticana con Wojtyla a la cabeza fueron funcionales a los intereses de los EEUU en Latinoamérica. Si durante el papado de Pablo VI las disputas teológicas sobre la teología de la liberación se habían intentado resolver mediante el diálogo, encargando a la Comisión Teológica Internacional el estudio de la cuestión⁴¹, con Juan Pablo II al frente de la Iglesia la relación con aquella corriente teológica fue mucho más dura y directa.

Ya señalé el papel que el CELAM, con López Trujillo a la cabeza, había tenido en la oposición a la teología de la liberación. Los golpes a aquella corriente teológica, sin embargo, no se redujeron a los que se propinaban en el propio terreno; también desde las instituciones instaladas en el Vaticano se colaboró en la tarea de acabar con la influencia de la teología de la liberación. Varios frentes encontraron desde Roma a los que oponerse con más rotundidad: uno, la jerarquía católica en Perú, una jerarquía que amparaba a Gustavo Gutiérrez, uno de los más destacados teólogos de la liberación; el otro se encontraba en Brasil, donde la Iglesia se había convertido en uno de los agentes más activos en la oposición política al proceso de acelerada industrialización que estaba viviendo el país. También en Nicaragua, a cuyos obispos había enviado, en junio de 1982, Juan Pablo II una carta criticando la noción de “Iglesia popular”, carta que sería la base para la posterior ofensiva contra los sacerdotes-ministros de la Junta Sandinista de la que formaban parte⁴².

³⁹ “Una nuova politica interamericana per gli anni Ottanta. Documento «segreto» per Reagan”, *Il Regno Documenti*, 9 (1982), pp. 304-318.

⁴⁰ Como sugiera Ana María EZCURRA: *El Vaticano y la administración Reagan*. Madrid, Iepala Fundamentos, 1986.

⁴¹ El resultado de los trabajos realizados por esa comisión fue recogido en una declaración en la que se resolvía la correcta adecuación entre la “salvación que viene Dios” y la promoción humana, salvando los fundamentos teológicos en los que se apoyaba la teología de la liberación. En Comisión Teológica Internacional: *Promoción humana y salvación cristiana*, Roma, Librería Editrice Vaticana, 1976. Disponible en internet:

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1976_promozione-umana_sp.html#_ftn1

⁴² “La Chiesa popolare è una deviazione”, *L'Osservatore Romano*, 7 de agosto de 1982.

En aquellas fechas, Leonardo Boff estaba siendo objeto de una investigación en la comisión doctrinal de la archidiócesis de Río de Janeiro, cuyo obispo era Eugenio Sales de Araújo, conocido por sus posiciones conservadoras. El motivo de esa investigación era la concepción expuesta en su obra *Iglesia, carisma y poder* sobre la función del elemento institucional en la Iglesia. Para Boff, el carisma era más importante que la institucionalización para el sostenimiento de la misma, y defendiendo su postura, el 12 de febrero de 1982 envió copia de su defensa a Ratzinger, consciente de que el origen de sus problemas se encontraba en la Congregación para la Doctrina de la Fe. En sus ataques a la obra de Boff, Ratzinger le acusaba de haber vaciado la realidad global del cristianismo en un esquema de praxis sociopolítica de liberación. La labor del teólogo debía restringirse a la cura de las almas, recordaba el cardenal alemán. A lo anterior, añadía la ya clásica acusación a la teología de la liberación: la de haber llevado a cabo una operación fundamentalmente marxista, una operación que concluía con la sustitución por la Historia de la función que en el catolicismo correspondía a Dios⁴³.

Leonardo Boff intentó defenderse. Respondiendo al reduccionismo político del que era acusado, argumentaba llamando la atención del peligro opuesto, el reduccionismo espiritualista en el que podría derivar la posición sostenida por Ratzinger. En cuanto al supuesto marxismo, supuesto fundamento de su teología, Boff respondía que, aunque hubiera utilizado el marxismo como mediación, aunque hubiera hecho uso de algunas corrientes marxistas como instrumento de análisis social, no cabía reducir la teología de la liberación a marxismo. De la misma forma, argumentaba, cabría lanzar la misma acusación a Juan Pablo II, en cuyas encíclicas, concretamente en la *Laborens exercens*, había utilizado términos clave de la tradición marxista⁴⁴. De poco sirvió su defensa: en mayo de 1985 Leonardo Boff fue condenado al “silencio voluntario” y se le apartaba de la dirección de la *Revista Eclesiástica Brasileña* y de la docencia⁴⁵.

La condena fue entendida por los compañeros brasileños de Leonardo Boff como un ataque a la libertad de los teólogos y contraria a toda manifestación de libertad y caridad cristianas. El arzobispo de Goiás Velho, Tomas Balduino, fue muy explícito al incidir en el carácter de imposición centralista institucional de la curia vaticana. Para este, la condena a Boff había que inscribirla “en una estrategia global de la curia romana para

⁴³ Joseph RATZINGER: “Il caso Boff: Leonardo Boff deve spiegarsi”, *Il Regno Documenti*, 17 (1984), pp. 537-540.

⁴⁴ Leonardo BOFF: “La mia difesa”, *Il Regno Documenti*, 17 (1984), pp. 540-557.

⁴⁵ “El vaticano condena al teólogo Boff al «silencio voluntario»”, *El País*, 10 de mayo de 1985.

limitar la autonomía de las diferentes iglesias; pero el reforzamiento del poder central en detrimento de la pluralidad de expresión de las diversas iglesias es un proceso inverso al compromiso nacido del Concilio y sostenido siempre por Pablo VI”⁴⁶.

Las palabras del obispo brasileño reflejan de una forma bastante clara lo que significaba la condena a Boff: por un lado, la curia vaticana se imponía a la jerarquía local brasileña, ahondando en la tendencia centralizadora que la institución venía desarrollando en los últimos decenios; por otro lado, y como también dejan entrever las palabras de Tomás Balduino, Ratzinger imponía su lectura del Concilio. La lucha por hegemonizar el símbolo concilio se decantaba del lado de aquel que ostentaba el poder institucional más alto dentro de la jerarquía católica.

Si la condena a Boff significó, sobre todo, una victoria simbólica (con el tiempo la condena se reduciría, las declaraciones sobre la teología de la liberación, y una vez desactivada esta, se suavizarían, y Leonardo Boff abandonaría la orden franciscana a la que pertenecía), no lo fue menos el intento por interferir en la jerarquía católica peruana. En marzo de 1983, Ratzinger hizo llegar a la Conferencia Episcopal peruana diez “observaciones” invitándola a pronunciarse sobre las mismas. Ratzinger perseguía la condena a la teología de la liberación por parte de la jerarquía católica peruana y la desaprobación de Gustavo Gutiérrez. Los obispos peruanos, sin embargo, se opusieron al intento de Ratzinger y siguieron apoyando al teólogo peruano. Esta primera victoria de la jerarquía peruana no acabó con el empeño de la curia romana en ver condenada la teología de la liberación en uno de los territorios donde más éxito había tenido.

En septiembre de 1984 los obispos peruanos se encontraban en Roma adonde habían sido invitados por Ratzinger. En Chile, en mayo de 1983, ya había sido sustituido el líder histórico de la renovación de la Iglesia, Raúl Silva Henríquez, por un elemento más moderado, Juan Francisco Fresno Larrain. Para el caso peruano, la Congregación para la Doctrina de la fe presentó un primer esbozo de documento en el que criticaba abiertamente al cardenal Landázuri, arzobispo de Lima, por haber dejado excesivos espacios a la teología de la liberación. Finalmente, la asamblea de la Conferencia Episcopal de Perú, reunida en Roma y con la presencia de dos expertos del “Santo Oficio”, aprobó un documento en el que, si no se condenaba explícitamente la teología

⁴⁶ “Dieci vescovi brasiliani scrivono al Papa per deplorare la condanna di padre Boff”, *Il Corriere de la Sera*, 17 de mayo de 1985, p. 13.

de la liberación, sí se señalaba la necesidad de proteger a los fieles de las erróneas interpretaciones sobre la misma y se reconocía el valor de la Instrucción de Ratzinger.

Al igual que en el caso del teólogo brasileño Leonardo Boff, el enfrentamiento con la Iglesia peruana ponía en evidencia aquella dialéctica centro-periferia sobre la que había pivotado la historia de la institución eclesial durante gran parte del siglo XX. De la misma forma, el empeño de Ratzinger, desde la Congregación para la Doctrina de la Fe, por imponer su doctrina (no era otra su función, por otra parte, como prefecto del antiguo Santo Oficio), y las dificultades para llevarlo a cabo, evidenciaba que la lucha por la apropiación del símbolo concilio estaba abierta y que no sería sencillo imponer una “lectura normalizante” del mismo.

7.4 Los nuevos ejércitos de la Iglesia.

La Iglesia de Wojtyla tenía ya a su teólogo pilotando el nuevo rumbo que la Iglesia debía tomar. Habían señalado a la disidencia, la habían estigmatizado, y, finalmente, la habían intentado apartar de los órganos institucionales eclesiásticos. Quedaba por definir cuál sería el modo de imponer este nuevo rumbo. Las órdenes tradicionales (franciscanos, jesuitas, dominicos...) habían quedado seriamente tocadas y el reclutamiento de nuevos sacerdotes seguía descendiendo. La imposibilidad, por otra parte, de que el religioso reglado interviniera en política venía impuesta desde el Concilio Vaticano II, y en la curia vaticana, en su ataque a la teología de la liberación y a los jesuitas, como he señalado, se había asumido aquel principio. Era necesario, sin embargo, un agente que “cristianizara” la sociedad, un agente que, asumiendo la doctrina eclesial, la traspusiera en la sociedad por todos los medios posibles haciendo efectivo el proyecto totalizador, integral, que guiaba al grupo que representaban Wojtyla y Ratzinger⁴⁷. Era urgente, por tanto, dar vida a nuevas comunidades religiosas en detrimento de las tradicionales. El ejemplo lo ofrecía San Carlos Borromeo, referencia constante durante los primeros años del papado de Wojtya:

⁴⁷ Vid. apartado 3.2 del capítulo tercero de esta investigación.

Tal vez pueda esclarecer la cosa con un ejemplo sacado de la historia. En mi opinión, Carlos Borromeo es la expresión clásica de una verdadera reforma, es decir, de una renovación que conduce hacia adelante, precisamente, porque enseña a vivir de un modo nuevo los valores permanentes, teniendo presente la totalidad del hecho cristiano y la totalidad del hombre. Puede decirse ciertamente que Carlos reconstruyó ("restauró") la Iglesia católica, la cual, en el Milán de aquel entonces, se hallaba casi destruida, sin retornar por esto al medioevo; al contrario, creó una forma moderna de Iglesia. Cuan poco "restauradora" fuese una tal "reforma" se comprende, por ejemplo, por el hecho de que Carlos suprimiera una orden religiosa entonces en decadencia y asignase sus bienes a nuevas comunidades vivas⁴⁸.

La referencia no es inocente. Al igual que Carlos Borromeo, la Iglesia posconcliar requería de "comunidades vivas", comunidades que enseñaran a vivir de un modo nuevo la "totalidad" del hecho cristiano. Frente a las tradicionales órdenes religiosas, había llegado el momento de que nuevos grupos se encargaran de "restaurar" el orden cristiano.

Se entiende en este sentido que, el 28 de noviembre de 1982, Juan Pablo II concediera al Opus Dei la Prelatura Personal que durante tantos años la orden de origen español había ambicionado:

Desde sus comienzos, en efecto, esta Institución se ha esforzado, no sólo en iluminar con luces nuevas la misión de los laicos en la Iglesia y en la sociedad humana, sino también en ponerla por obra; se ha esforzado igualmente en llevar a la práctica la doctrina de la llamada universal a la santidad, y en promover entre todas las clases sociales la santificación del trabajo profesional y por medio del trabajo profesional⁴⁹.

El Opus Dei representaba a la perfección la tarea que para Wojtyla debían tener las nuevas órdenes religiosas: estaba formada por laicos y, a diferencia de las congregaciones religiosas, estos sí podían intervenir en política, en economía, en los

⁴⁸ Vittorio MESSORI y Joseph RATZINGER: *Informe sobre la fe...* p. 45.

⁴⁹ Constitución Apostólica *Ut Sit*, Roma, 28 de noviembre de 1982.

medios de comunicación... Esta era la virtud principal de la Obra para Juan Pablo II y, precisamente, este había sido el impedimento para que la institución fundada en 1929 por el español José María Escrivá de Balaguer hubiera obtenido el título de prelatura personal en el pasado. La ambigüedad de la orden -religiosos pero laicos, libres de la tutela que el estar bajo la norma de la Congregación de Religiosos suponía, pero, muchos de ellos, sometidos a los votos de pobreza, castidad y obediencia- era lo que preocupaba a Pablo VI. No gustaba su espíritu de cuerpo jerárquicamente sólido, casi una Iglesia paralela, su independencia y falta de colaboración con las instituciones parroquiales, su elitismo...

Tampoco gustaban a la jerarquía católica española de aquel momento. Los miembros del Opus Dei habían ocupado los más importantes ministerios en gobiernos franquistas. Su declarado anticomunismo, así como su forma elitista de desenvolverse, les había colocado en una posición de privilegio para ocupar aquellos cargos. “Santos” y bien formados. Sin embargo, la Obra en España vivía horas bajas: su antigua relación con el régimen franquista y su vinculación en casos de corrupción, como el caso Matesa, hacía que la jerarquía católica en España, aún bajo la dinámica impresa por Pablo VI, no viera con buenos ojos la elevación a prelatura personal del Opus Dei. Esto significaría, en definitiva, que los miembros de la Obra podrían adquirir aún más independencia en relación a los obispos de la que hasta ese momento disfrutaban⁵⁰.

Las relaciones de Wojtyla con el Opus Dei venían de varios años atrás. Ya en abril de 1972, un periodista del Opus Dei le había hecho una entrevista que fue publicada en *Studi Cattolici*, una revista cercana a la Obra. En ella, Wojtyla sacaba a relucir uno de los aspectos que, según él, mejor definían al clero polaco, en el que no se había dejado notar la crisis de vocaciones que asolaba al resto del clero occidental; para el que en pocos años sería papa, lo específico del clero de su país, lo que había permitido el mantenimiento de su identidad, había sido “el enfrentamiento con la ideología marxista y su ateísmo programado y propagado”⁵¹.

Este antimarxismo era uno de los rasgos que habían propiciado el acercamiento de Wojtyla al Opus Dei. Los otros, su idea del laicado consagrado, que entendía como una forma de “camuflarse” en el mundo, y la rígida espiritualidad que la Obra propugnaba, muy cercana a la que vivía el propio Wojtyla. Estas tres características

⁵⁰ “El Opus Dei y Juan Pablo II”, *El País*, 26 de agosto de 1982.

⁵¹ Cit. en Juan ARIAS: *El enigma...* p. 230.

otorgaban a la Obra una especificidad que la colocaba en una situación de privilegio para llevar a cabo la tarea que Wojtyla entendía primordial: cristianizar el mundo por medio de las obras, a través de la política, la economía y los medios de comunicación.

Este acercamiento de Wojtyla al Opus Dei tuvo repercusión en el cónclave que eligió papa⁵². Su nombre ya figuraba entre los favoritos en las listas de candidatos apoyados por la Obra en 1977⁵³. El tejedor de las alianzas que harían de él el primer papa no italiano en los últimos cuatro siglos fue el miembro del Opus, Pietro Palazzini, quien había sido nombrado cardenal en 1973, aun a pesar del criterio de Pablo VI. En el cónclave de octubre de 1978, cuando la candidatura del aperturista Benelli parecía casi hecha, los votos del partido alemán junto con los de los conservadores italianos, se concentraron en la propuesta hecha precisamente por el cardenal Franz König, uno de los grandes benefactores del Opus y conocido por su acendrado anticomunismo, que no fue otra que la de Karol Wojtyla. El acuerdo alcanzado entre los alemanes y los conservadores italianos había sido propuesto por el cardenal Palazzini, quien, con los años, y habiendo sido nombrado por Juan Pablo II Prefecto de la Congregación para la Causa de los Santos, propondría la canonización de José María Escrivá de Balaguer⁵⁴.

En aquel momento, y como revelan las cartas enviadas entre Sebastiano Baggio y Álvaro del Portillo publicadas por *El País* en noviembre de 1979, el Opus estaba presente en 479 universidades y escuelas superiores repartidas entre los 5 continentes, participaban en 604 periódicos, revistas y publicaciones científicas, en 52 emisoras de radio y televisión, en 38 agencias de publicidad y en 12 firmas cinematográficas⁵⁵. Se revelaba en aquellos documentos que los miembros del Opus Dei ascendían a 72.375, de los cuales sólo el 2% eran sacerdotes y el resto seglares, hombres y mujeres. Fueran ciertos o no los datos (quizás respondían más al interés de Álvaro del Portillo de hacer valer su Obra), el acercamiento de Juan Pablo II al Opus Dei y el ascenso de sus miembros en las estructuras eclesiales fue un hecho.

Un terreno en el que se mostró fructífera la promoción del Opus Dei estuvo representado en el frente abierto en Latinoamérica contra la teología de la liberación.

⁵² Un acercamiento que se aprecia también en la colaboración regular de Wojtyla con el Centro Romano de estudios Sacerdotales, perteneciente al Opus Dei, hasta el punto que le llamaban “un buen amigo del CRIS”, como relata Juan Arias en *Ibid.* p.230.

⁵³ Giancarlo ZIZOLA: *La otra cara de Wojtyla*. Valencia, Tirant lo Blanch, 1985, p. 112.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 114.

⁵⁵ “Textos íntegros de los documentos sobre la transformación del Opus Dei”, *El País*, 11 de noviembre de 1979, pp. 24-27.

Algunos de los hombres más destacados en aquel terreno pertenecían, o eran muy cercanos, a la Obra. Alfonso López Trujillo, dirigiendo el CELAM, fue uno de ellos; otro, Alberto Methol Ferré, intelectual uruguayo, director de la revista *Nexo*, e inspirador de la teología de la cultura y de la teología del pueblo.

Pero el Opus Dei no fue el único grupo del que se sirvió la Iglesia durante el papado de Juan Pablo II. Al igual que los anteriores, el grupo *Comunión y Liberación*, fundado por el sacerdote italiano Luigi Giussani, primero como una rama más de la Acción Católica italiana, era del agrado del papa polaco. Cumplía los mismos requisitos que los anteriores: formado por laicos, su pretensión era la de “empapar” la vida entera del creyente de la espiritualidad cristiana para así transmitir en todos los órdenes sociales el mensaje católico. Y, al igual que el Opus Dei, disponía de una estricta jerarquización que favorecía la obediencia al papa: “No entiendo por qué hay que afanarse tanto cuando todo es muy sencillo: basta con obedecer al Papa”, señaló Giussani en 1985⁵⁶.

El secretismo era otra de las características que asemejaban *Comunión y Liberación* al Opus Dei. A pesar de este secretismo, se estimaba que en 1985 sus miembros rondaban los 40.000. Al igual que los anteriores, sus ramificaciones tocaban el mundo de la política, el cultural y el mediático. El semanario *Il Sabato*, con más de 30.000 ejemplares de tirada en aquellos años, o el diario *Avvenire*, pertenecían a *Comunión y Liberación*. Contaban, a su vez, con más de treinta emisoras de radio, una cadena de televisión, y cooperativas de consumo. Entre los miembros del episcopado, unos treinta eran simpatizantes y sostenedores del grupo. Y también entre los políticos se contaba que 15 diputados, 5 consejeros regionales y 300 concejales, orbitaban alrededor de *Comunión y Liberación*⁵⁷.

Uno de los objetivos de Wojtyła fue extender las redes de *Comunión y Liberación* a Latinoamérica. Para ello, dotó a esta comunidad de un estatuto canónico autónomo, con el objetivo de que pudieran actuar en el extranjero. La tarea recayó en las manos del cardenal Opilio Rossi, presidente del Consejo Pontificio para los Laicos, quien firmó el Decreto aun a pesar de la oposición de numerosos obispos italianos. Rápidamente apareció la edición latinoamericana de la revista del grupo, *Communio*, que serviría como

⁵⁶ *Jesús*, Roma, junio de 1985.

⁵⁷ *Panorama*, 21 de julio de 1985.

núcleo cultural, como ya señalé, a partir del cual disputar el espacio a la teología de la liberación⁵⁸.

La predilección por los grupos de laicos consagrados se tradujo en el fomento y desarrollo de otros tantos grupos carismáticos: Camino Neocatecumenal, Focolares... Frente a las antiguas órdenes religiosas, desde el papado se promocionaba a estos grupos, a quienes se les encargaría “cristanizar” y “catolizar” la sociedad. En ellos tomaba cuerpo aquella virtud teologal que, a partir de la lectura de la *Lumen Gentium*, y con la extensión del *sacerdocio común*, el grupo integralista que con Juan Pablo II hegemonizó el aparato institucional católico había desarrollado para llamar al laico católico a la acción: la caridad política. El papado construía su “ejército”. El descenso en el número de ordenados hecho virtud.

El 25 de enero de 1985 se celebraban veinte años de la clausura del Concilio Vaticano II. En Roma, en la basílica de San Pablo extramuros, en el mismo lugar donde otro 25 de enero, en este caso de 1959, Juan XXIII lanzó la idea de la celebración de un concilio, Juan Pablo II anunció la convocatoria de un sínodo de obispos que se celebraría del 25 de noviembre al 8 de diciembre de aquel 1985. El acontecimiento era algo más que simbólico: la curia vaticana pretendía “favorecer la profundización ulterior y la constante inserción del Vaticano II en la vida de la Iglesia, a la luz también de las nuevas exigencias”⁵⁹.

La convocatoria respondía al intento de cerrar definitivamente las derivas interpretativas que del Concilio Vaticano II se habían venido haciendo desde su clausura. Esta había sido la tarea que se había dado el grupo que accedió al papado con Juan Pablo II a la cabeza, y el Sínodo extraordinario de 1985 pretendía simbolizar a la perfección aquella clausura interpretativa. Las tensiones entre el grupo integralista, representado por Ratzinger, con su propuesta de repliegue centralista y totalizante, y el grupo, representado por iglesias “débiles” (africanas, asiáticas, latinoamericanas...), para quienes el Concilio apenas se había realizado, seguía latente. La opción de la curia romana estaba clara. En abril de 1985, ya anunciada la convocatoria del Sínodo de obispos, Juan Pablo II, en la

⁵⁸ Giancarlo ZIZOLA: *La restauración...* p.255.

⁵⁹ *Homilía de Juan Pablo II*, 25 de enero de 1985, Roma, Librería Editrice Vaticana, 1985. En internet: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1985/documents/hf_jp-ii_hom_19850125_conversione-s-paolo.html

convención de la iglesia italiana, y tras advertir que sobre los textos conciliares no caben interpretaciones “particulares”, recomendó a los obispos allí presentes entrar en el campo político y no temer al papel público del cristianismo ni a restituir a la fe cristiana un papel de guía y una fuerza de arrastre⁶⁰.

El objetivo estaba claro, y no era otro que convertir, de nuevo, a la Iglesia en un importante agente político. O religioso, en tanto desde la comprensión integralista la política no podía entenderse fuera de la religión, certificando así la renuncia a la autonomía de lo político que, como se pretendía desde determinadas lecturas, el Concilio Vaticano II había legitimado. Se transgredieran o no las enseñanzas conciliares, la relectura y apropiación del símbolo concilio sirvió precisamente para legitimar la misión que Wojtyla imprimió a la institución eclesíástica. Una misión que tendría en España, a partir de 1978, un escenario privilegiado en el que desarrollarse.

⁶⁰ *Discorso di Giovanni Paolo II al Convegno della Chiesa Italiana*, Loreto, 11 de abril de 1985. Roma, Librería Editrice Vaticana, 1985. Disponible en internet: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/april/documents/hf_jp-ii_spe_19850411_convegno-loreto.html

Capítulo VIII. La transición de la Iglesia católica en España.

A mediados de los años ochenta el papado de Juan Pablo II estaba claramente definido; se habían tomado las instituciones eclesiales, se había efectuado la persecución de la disidencia, se había propuesto e impuesto una lectura “normalizante” del Concilio Vaticano II y se había lanzado a la Iglesia católica a la conquista del orden secular que se le oponía. Las estrategias para llevarlo a cabo se ensayaban en prácticamente todos los espacios en los que la Iglesia católica mantenía su preeminencia religiosa: promoción de grupos de religiosos seculares, ocupación del espacio público en marchas religiosas que se convertían en marchas reivindicativas, el ejercicio de la influencia en las altas esferas económicas, judiciales, políticas... Cristianizar la modernidad era el objetivo y se hacía uso de todos los medios disponibles para conseguirlo.

Este objetivo también se intentó en España: cristianizar la sociedad, recatolizarla en el caso español. Durante el papado de Juan Pablo II se efectuaron cambios en la jerarquía católica española y en su forma de enfrentarse a la tarea que desde el Vaticano se les imponía. La Transición española avanzaba sentando las bases legales del nuevo régimen con la elaboración y aprobación, en 1978, de la Constitución que lo ordenaría en adelante y lo hacía el mismo año y prácticamente en los mismos meses en los que en el Vaticano Karol Wojtyla ascendía al papado. En este sentido, podríamos decir que se consolidaba la Transición en España y comenzaba, por otra parte, una transición eclesial entre una Iglesia que había pretendido dialogar con la modernidad a una que se le oponía en todos sus órdenes. Una transición que también tendría lugar en la Iglesia española.

Esta transición hacia un endurecimiento en las posiciones doctrinales de la Iglesia coincidió con el comienzo de la consolidación de la democracia en España. El desarrollo de políticas aperturistas, la regulación del divorcio, por ejemplo, o la aparición en el horizonte de propuestas que pretendían la legalización del aborto y el diseño de un nuevo modelo educativo por parte del Estado, tensaron las relaciones entre los distintos gobiernos y la Iglesia católica. Los años ochenta, por tanto, darían ocasión para comprobar hasta qué punto el acoplamiento de la institución católica a una sociedad cada vez más secularizada podía ser problemático.

En aquellos años se produjo, sin embargo, una situación paradójica: si las posiciones ideológicas de la jerarquía se fueron radicalizando, la dirección que fueron

tomando los posicionamientos ideológicos de aquellos partidos que podrían oponerseles siguió la dirección contraria. La apuesta del PSOE por la moderación, primero, en su discurso público y, después, a partir de octubre de 1982, ya en el gobierno, les llevó a renunciar a muchas de las propuestas que habían defendido años atrás⁶¹.

También los medios de comunicación fueron actores destacados en los años del cambio político en España. Estos se convirtieron en agentes indispensables para consolidar la democracia inaugurada con la aprobación de la Constitución de 1978. Unos medios de comunicación que no se atuvieron únicamente a transmitir concepciones ideológicas ajenas, sino que amplificaron unos discursos frente a otros, siendo capaces, en muchos casos, de articular discursos propios⁶². Los medios de comunicación, así, adquirieron un papel central en el periodo de consolidación democrática y, de la misma forma que el PSOE, en la oposición, primero, y después en el gobierno, encontró en *El País* un importante aliado mediático, el *ABC* se convirtió en el principal periódico de la oposición al gobierno socialista⁶³. En este sentido, la connivencia entre *ABC* y la Iglesia católica fue fundamental para aglutinar a una oposición que, en aquel octubre de 1982, y tras la contundente victoria del PSOE, había quedado desarticulada. El viaje realizado por Juan Pablo II a España en noviembre de 1982, a los pocos días de la victoria socialista en las elecciones generales, se convirtió en una ocasión ideal para calibrar las potencialidades que una alianza tal podría tener en el futuro.

⁶¹Sergio GÁLVEZ BIESCA: *Modernización socialista y reforma laboral (1982-1992)*. Tesis doctoral, Universidad Complutense, 2013, pp. 286-426, esp. pp: 314-380.

⁶²Juan ANDRADE: *El PCE y el PSOE en (la) transición. La evolución ideológica de la izquierda durante el proceso de cambio político*. Madrid, Siglo XXI, 2012, pp. 327-374.

⁶³Ya durante la campaña electoral de octubre de 1982, *ABC* se había convertido en la plataforma mediática de la oposición al PSOE. En connivencia, en aquel caso, con la CEOE, se puso en marcha una auténtica “campaña del miedo” que advertía de las consecuencias desastrosas que el programa económico socialista podría acarrear. De la misma forma, las propuestas “modernizadoras” del PSOE en lo social, por improvisadas y oportunistas, podrían llevar al país a la crisis y al estancamiento. Vid. en Sergio GÁLVEZ BIESCA: *Modernización socialista...* pp. 406-414. Un análisis del papel de los medios de comunicación en aquella campaña electoral en Ángeles ÁLVAREZ GARCÍA-BERNANDO: *Análisis estructural de las elecciones de 1982 en la prensa nacional española*, II vols., Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1986. Sobre la política mediática en los gobiernos de la UCD y el PSOE, Nuria QUINTANA PAZ: *Políticas de comunicación y contraprestación editorial: los grupos mediáticos en los gobiernos de UCD y el PSOE (1979-1996)*. Tesis doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca, 2004.

8.1 Wojtyla en España.

Porque no pueden los cristianos dejar a un lado su fe a la hora de colaborar en la construcción de la ciudad temporal. Han de hacer sentir su voz, coherente con los valores en los que creen y respetuosa con las convicciones ajenas. Basta pensar en la defensa y protección de la vida desde su concepción, en la estabilidad del matrimonio y de la familia, en la libertad de enseñanza y en el derecho a recibir instrucción religiosa en las escuelas, en la promoción de los valores que moralizan la vida pública, en la implantación de la justicia en las relaciones laborales⁶⁴.

Las anteriores palabras habían sido pronunciadas por Juan Pablo II en España, ante la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española celebrada, precisamente, con motivo de su visita a este país. En ellas se encuentra resumida la tarea encomendada a los obispos españoles: intervenir en la construcción de la ciudad, en los asuntos públicos, y hacerlo siempre en referencia a aquellos valores que les definían y que delineaban los ámbitos que tradicionalmente, desde la institución eclesial, se habían entendido como de su jurisdicción: la enseñanza, la familia (núcleo primero del orden social) y, en este caso, la defensa de la vida desde su concepción, o, lo que es lo mismo, la oposición al aborto.

La visita e inauguración de la nueva sede de la Conferencia Episcopal formaba parte de las primeras paradas del viaje de Wojtyla a España; un viaje que, desde el 31 de octubre y hasta el 9 de noviembre de 1982, llevaría al papa a visitar varias ciudades españolas: Madrid, Ávila, Alba de Tormes, Salamanca, Santiago, Valencia, Guadalupe, Toledo, Segovia, Sevilla, Granada, Zaragoza, Barcelona...

Era la primera vez que un papa viajaba a España y no sería la última. Juan Pablo II lo hizo en cinco ocasiones durante su papado. Era esta una marca de su gobierno, como señalé en las páginas anteriores. Los viajes le ofrecían la posibilidad de escenificar la vitalidad del catolicismo allá donde viajaba. Las masas que le recibían en las ciudades a las que acudía, periodistas de todo el mundo dejando constancia de las reacciones del

⁶⁴ *Discurso de del papa Juan Pablo II a la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española*, Madrid, 31 de octubre de 1982. Roma, Librería Editrice Vaticana, 1982. Disponible en internet: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1982/october/documents/hf_jp-ii_spe_19821031_conferenza-episcopale.html

pueblo ante su presencia, discursos en el espacio público, homilías leídas en estadios de fútbol, como las llevadas a cabo en el estadio Santiago Bernabéu o en el Camp Nou al estilo de cualquier grupo musical que estuviera de moda, la televisión pública retrasmitiendo durante los días de su viaje prácticamente cualquiera de sus movimientos... Y es que, como vimos, si Wojtyła era tradicionalista y conservador en lo doctrinal y en lo moral, no lo era en cuanto al uso de las estrategias mediáticas que la modernidad había puesto a su alcance.

8.1.1 Un viaje con carga política.

De los cinco viajes realizados a España durante su papado, sin duda, el realizado en noviembre de 1982 fue el más importante. Y no sólo porque fuera el de más larga duración. El viaje de 1982 significó la escenificación por primera vez en España de una nueva forma de ejercer el papado, la puesta de largo de lo que ya en otros países se había ensayado previamente. Sin embargo, si por algo hay que destacar el viaje de Juan Pablo II a España en 1982 es por el momento político que encontraba para hacerlo: el 28 de octubre de aquel año, tres días antes de su llegada a España, el PSOE había ganado las elecciones generales. Por primera vez, y desde que lo hiciera durante la II República, la izquierda gobernaría en España, y lo haría, además, tras haber obtenido una aplastante mayoría absoluta: 202 diputados frente a los 107 que obtuvo la segunda fuerza más votada, Alianza Popular en coalición con el Partido Demócrata Popular.

En aquel contexto, evitar que el viaje papal tuviera connotaciones políticas era complicado⁶⁵. Más allá de la evidente carga política que cualquier viaje del papa tenía (por más que el lenguaje usado en sus declaraciones estuviera tamizado por el lenguaje

⁶⁵ Unos meses antes, en mayo de 1982, desde las páginas de *El País*, José Luís López Aranguren había advertido sobre la posibilidad de que el viaje de Wojtyła fuera “heteroutilizado” por ciertos sectores políticos: “Las concentraciones papales nos devuelven a los tiempos de la preguerra mundial, a la pura aclamación pasiva de un protagonista. La utilización masiva de los mass media, las excepcionales dotes del Papa como showman y su genio para la representación teatral y la publicidad, convierten sus apariciones en actos de masas, de ninguna manera en actos comunitarios. En sus proclamaciones “el medio es el mensaje”, su estilo profético-militante está vaciado de kerigma (es la mera reiteración de lo consabido y ya anacrónico): anticomunismo y neo-cristiandad, catolicismo populista, mariología, rechazo de las libertades modernas, modernidad, como la del Opus Dei, reducida a la utilización de la tecnología actual, etcétera. [...] La visita pontifical es ya en sí misma auto-utilización, es decir, acto religioso-político y políticamente reaccionario. ¿Cómo, pues, no va a ser heteroutilizado por ciertos sectores políticos y eclesiásticos? Es verdad que cabe una alternativa: que España viva el viaje del Papa como una prolongación de los Mundiales 1982”, *El País*, 13 de mayo de 1982.

religioso y moral), en este caso la coyuntura política nacional lo potenciaba. Si, además, el partido que más votos había recibido en las recientes elecciones había sido uno que transgredía claramente en su programa electoral aquellos puntos con los que la Conferencia Episcopal orientaba a los votantes católicos, la situación podía volverse conflictiva⁶⁶. Ya se habían hecho habituales, por ejemplo, las críticas que desde la Confederación Española de Centros de Enseñanza (CECE), dirigida por el sacerdote Ángel Martínez Fuertes, lanzaba contra el modelo de escuela propuesto por los socialistas, a pesar de que, en campaña electoral, el PSOE se había comprometido a no acabar con las subvenciones a la escuela privada⁶⁷. De la misma forma, durante la campaña electoral, el PSOE había mantenido su propuesta sobre el aborto (una propuesta sobre el “aborto terapéutico” que era ya de por sí poco ambiciosa) en un segundo plano, en un intento de suavizar las tensas relaciones con la Iglesia católica⁶⁸.

Por su parte, desde la jerarquía eclesiástica se hacían esfuerzos para evitar que el viaje de Wojtyła a España pudiera ser interpretado políticamente. El viaje, programado en un primer momento para el 15 de octubre, se había retrasado precisamente para evitar que coincidiera con la campaña electoral. Aun así, el sacerdote José Luís Martín Descalzo, desde las páginas del *ABC*, se vio obligado a puntualizar las razones del viaje del papa:

[...] Pero el gran tema fue el de la concordia. El Rey y el Papa, como de acuerdo, se esforzaron en espantar fantasmas. Ahora está bien claro que este viaje nada tiene

⁶⁶ En la tradicional nota que la Conferencia Episcopal Española emitía ante la proximidad de procesos electorales, podía leerse: “Por su parte, un elector cristiano no puede prescindir de la iluminación de la fe, de las enseñanzas de la Iglesia ni de los imperativos morales que de ellas dimanen. Sin ignorar que ningún programa político agota las exigencias del Evangelio, procurará inclinarse por aquel que, a su juicio, conduzca con mayor eficacia hacia el bien común de la sociedad, del cual son componentes la vida religiosa y los comportamientos morales”. Y entre los elementos que el votante cristiano debía valorar al emitir su voto, se encontraban los relativos al respeto de los derechos humanos “comenzando por el de la vida incluso para los no nacidos”, la “protección eficaz del matrimonio y de la familia”, o “el acceso a la educación y a la cultura en libertad e igualdad de oportunidades, respetando el derecho de los padres a elegir el tipo de educación que reciban sus hijos”, *La conciencia cristiana ante las próximas Elecciones generales*, 23 de septiembre de 1982, Conferencia Episcopal Española. Disponible en internet: <http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/>

⁶⁷ Desde la CECE y desde la Coordinadora Pro-libertad de enseñanza, ambas dirigidas por el sacerdote Martínez Fuertes, se había venido haciendo campaña contra los socialistas y contra su modelo educativo desde bastante tiempo atrás. Especialmente crítico se había mostrado en la campaña electoral de las elecciones andaluzas unos meses atrás. Vid. “Intensa propaganda del sacerdote Martínez Fuertes contra el modelo de escuela socialista”, *El País*, 18 de mayo de 1982.

⁶⁸ “El socialismo, en el poder”, *El País*, 29 de octubre de 1982.

que ver con la política. Que es una visita que no va contra nadie, sino a favor de todos, que no separa nada, sino que unirá mucho⁶⁹.

Porque la Iglesia no hacía política, no era esa su misión ni su competencia... la declarada apoliticidad eclesial se había convertido ya en un enunciado rutinario. Y, sin embargo, el viaje de Juan Pablo II, la escenificación de su potencial movilizador, las masas de católicos en la calle, sí que se prestaban a ser utilizados políticamente contra un PSOE que había obtenido más de diez millones de votos en las últimas elecciones, rozando la mitad del censo electoral. Los católicos en la calle aclamando al papa podían fácilmente servir de advertencia a un PSOE eufórico tras su mayoría absoluta obtenida pocos días atrás; el potencial movilizador eclesial podía muy bien convertirse en un contrapunto a la victoria socialista. En adelante, desde el PSOE debían tener en cuenta que no estaban solos, y no tardaron en hacérselo ver.

El primer día del viaje a España de Wojtyła, y posiblemente animado por el éxito del mismo, el que desde 1964 y hasta 1972 había sido embajador de España ante la Santa Sede, Antonio Garrigues Diaz-Cañabate, hizo distribuir una nota a los medios en la que podía leerse: “El Papa llega a una España que está ya gobernada moralmente y quizá pronto lo estará materialmente por los socialistas”, y añadía, advirtiendo a los socialistas de que tendrían que sacar algunas conclusiones, que “esto quiere decir que la política socialista en España tiene que contar con el alma española, aunque en una España secularizada y laica, está empapada en gran medida por el espíritu cristiano”. Concluía señalando que : “(la Iglesia española) es algo con lo que hay que contar y con la que hay que convivir en paz y en colaboración en la promoción de los derechos humanos y en defensa de la libertad y de la dignidad del hombre”⁷⁰.

Es verdad que no era la primera vez que la Iglesia o las asociaciones “inspiradas” por ella pretendían hacer oposición política. Un año antes, y con motivo de la aprobación de la Ley del Divorcio, en julio de 1981, la Iglesia se había alzado como uno de los más visibles opositores a la aprobación de esa ley⁷¹. Sin embargo, en esta ocasión, la Iglesia

⁶⁹ “El viaje de la concordia y la amistad”, *ABC*, 1 de noviembre de 1982, p. 17.

⁷⁰ “«El PSOE tendrá que contar con la Iglesia», dice Garrigues y Díaz-Cañabate”, *El País*, 2 de noviembre de 1982.

⁷¹ LXXXIII Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española: *Sobre regulación del matrimonio en el Código Civil*, 3 de febrero de 1981. Archivo de la Conferencia Episcopal Española. Disponible en internet: http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/system/win_main.jsp

actuaba de forma diferente. Su posición no se reducía, ahora, a unas cuantas notas pastorales más o menos contundentes contra el gobierno de turno o contra un proyecto de ley determinado; notas que, por otra parte, en la mayoría de los casos dejaban entrever las divisiones internas del episcopado más que la homogeneidad pastoral perseguida⁷². En esta ocasión quien servía para hacer visible a la Iglesia en el espacio público era el “pueblo de Dios”. No se echaba a la calle, eso sí, con motivo de alguna supuesta “agresión” a la conciencia cristiana ejercida por un gobierno ateo o laicista. La ocupación del espacio público les servía en este caso simplemente para hacerse visibles, para afirmar con rotundidad que existía un cuerpo social católico que era capaz de unirse y expresar “sin miedo”, como en su primer saludo al mundo al ser proclamado papa había pedido Wojtyła, su catolicismo. Una muestra del músculo movilizador católico.

El viaje de Juan Pablo II supuso, algo que se pudo comprobar ya en la misma llegada del papa al aeropuerto de Madrid, un éxito mediático. Las previsiones de asistencia de medios de comunicación se habían quedado cortas y la cifra de medios acreditados superaron en más del doble la prevista: de sesenta medios acreditados en un primer momento, finalmente asistieron ciento treinta. Los periodistas especializados en asuntos religiosos tuvieron incluso que ser desplazados. La anécdota, evidentemente, no pasó desapercibida para los medios de signo católico, en tanto daba cuenta del éxito de la estrategia mediática vaticana⁷³. Al final de su viaje, la televisión pública ofreció los datos de audiencia según los cuales, alrededor de veinte millones de españoles habían seguido diariamente el viaje del papa por televisión⁷⁴.

El éxito de este viaje (con el que se inauguraba en España, por otra parte, una forma de ejercer presión política que se repetiría en adelante, como veremos) ofrecía una ocasión ideal a la Iglesia católica para lanzar su propio programa ideológico, más allá de que el resto de partidos políticos, al estilo en el que lo había hecho Antonio Garrigues,

Un examen de la postura del episcopado español sobre la ley del divorcio en Pablo Martín DE SANTA OLALLA: “La ley del divorcio de junio de 1981 en perspectiva histórica”, *Espacio, tiempo y forma, Serie V, Historia Contemporánea*, 14 (2001), pp. 519-551.

⁷² En este sentido, y con motivo de los distintos proyectos de regularización del divorcio en España, Marcelo González, arzobispo de Toledo y, por tanto, primado de España, se había destacado, frente a, por ejemplo, Narciso Jubany, arzobispo de Barcelona, como uno de los más firmes opositores a aquella regulación. Escenificaban así una disputa entre “conservadores” y “aperturistas” que, aún en aquellos días, mantenían un inestable equilibrio en el episcopado español. Un ejemplo de aquella oposición del primado de Toledo es la instrucción pastoral “Divorcio, doctrina católica y modernidad”, *Boletín Oficial del Arzobispado de Toledo*, n. 9 y 10, septiembre-octubre de 1980, págs. 419-447.

⁷³ *ABC*, 1 de noviembre de 1982, p. 25.

⁷⁴ “20 millones de españoles han visto al Papa diariamente por televisión, Según TVE”, *El País*, 11 de noviembre de 1982.

quisieran apropiarse del éxito eclesial y rentabilizarlo en su oposición al gobierno. Un programa ideológico, el de la Iglesia católica, que se enfrentaba al que el PSOE pretendía aplicar desde el gobierno.

No tardó en hacerse evidente lo anterior. El 2 de noviembre, segundo día de su viaje a España, en Madrid, en pleno Paseo de la Castellana, Juan Pablo II ofició una misa dirigida a las familias cristianas. En esa misa, y tras proclamar la indisolubilidad del matrimonio, en clara referencia al divorcio recientemente regulado, el papa afirmó lo siguiente:

Pero hay otro aspecto, aún más grave y fundamental, que se refiere al amor conyugal como fuente de la vida: hablo del respeto absoluto a la vida humana, que ninguna persona o institución, privada o pública, puede ignorar. Por ello, quien negara la defensa a la persona humana más inocente y débil, a la persona humana ya concebida, aunque todavía no nacida, cometería una gravísima violación del orden moral. Nunca se puede legitimar la muerte de un inocente. Se minaría el mismo fundamento de la sociedad⁷⁵.

El mensaje relanzaba el que se había convertido en núcleo discursivo de la oposición eclesial al gobierno socialista, al igual que lo seguiría siendo en los años siguientes. Legalizando el aborto, en cualquiera de sus formas, se transgredía la dignidad del hombre, se transgredía el orden moral y se minaría el fundamento de la sociedad. Esas palabras, aún dirigidas a sus fieles, habían sido pronunciadas en el espacio público, en plena calle, al modo en que unas semanas atrás podrían haber sido pronunciadas en cualquier mitin político. En este caso, sin embargo, habían sido pronunciadas en una “misa”.

El recurso al programa ideológico católico no se quedó ahí. Divorcio y aborto constituían dos de los ejes temáticos que patrimonializaba moralmente la Iglesia católica. Su reivindicación en tal escenario, por otra parte, hacía visible el privilegio que en cuanto al uso del espacio público tradicionalmente había disfrutado la Iglesia. Faltaba, sin

⁷⁵ *Homilía de Juan Pablo II, Misa para las familias*, Madrid, 2 de noviembre de 1982. Librería Editrice Vaticana, 1982, p. 3. Disponible en internet: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1982/documents/hf_jp-ii_hom_19821102_famiglie-madrid.pdf

embargo, la referencia a la educación católica, una falta que fue salvada en la misma homilía:

Pero vuestro servicio a la vida no se limita a su transmisión física. Vosotros sois los primeros educadores de vuestros hijos. Como enseñó el Concilio Vaticano II, “los padres, puesto que han dado la vida a los hijos, tienen la gravísima obligación de educar a la prole y, por tanto, ellos son los primeros y obligados educadores. Este deber de la educación familiar es de tanta trascendencia que, cuando falta, difícilmente puede suplirse”.

Tratándose de un deber fundado sobre la vocación primordial de los cónyuges a cooperar con la obra creadora de Dios, le compete el correspondiente derecho de educar a los propios hijos.

Dado su origen, es un deber-derecho primario en comparación con la incumbencia educativa de otros; insustituible e inalienable, esto es, que no puede delegarse totalmente en otros ni otros pueden usurparlo.

No hay lugar a dudas de que, en el ámbito de la educación, a la autoridad pública le competen derechos y deberes, en cuanto debe servir al bien común. Ella, sin embargo, no puede sustituirse a los padres, ya que su cometido es el de ayudarles, para que puedan cumplir su deber-derecho de educar a los propios hijos de acuerdo con sus convicciones morales y religiosas.

La autoridad pública tiene en este campo un papel subsidiario y no abdica sus derechos cuando se considera al servicio de los padres; al contrario, ésta es precisamente su grandeza: defender y promover el libre ejercicio de los derechos educativos. Por esto vuestra Constitución establece que “los poderes públicos garantizan el derecho de los padres a que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que está en conformidad con sus propias convicciones”.

Concretamente, el derecho de los padres a la educación religiosa de sus hijos debe ser particularmente garantizado. En efecto, por una parte, la educación religiosa es el cumplimiento y el fundamento de toda educación que tiene por objeto —como dice también vuestra Constitución— “el pleno desarrollo de la personalidad humana”. Por otra parte, el derecho a la libertad religiosa quedaría desvirtuado en gran medida, si los padres no tuviesen la garantía de que sus hijos, sea cual fuere la

escuela que frecuentan, incluso la escuela pública, reciben la enseñanza y la educación religiosa⁷⁶.

Lo anterior no era sólo una homilía, era toda una propuesta sobre el modelo educativo dirigida no tanto a los asistentes a aquella misa, sino a quienes se encargarían a partir de aquel momento de diseñar el sistema educativo español. La “intromisión” en los asuntos públicos españoles se hacía, además, en referencia a lo expuesto en el Concilio Vaticano II, referencia que servía para apropiarse de la lectura de aquel concilio y neutralizar las posibles críticas internas que desde determinados sectores católicos en España pudieran hacerle. La familia es el núcleo reproductor de la cultura, la referencia educativa, y, por tanto, a los padres correspondía el derecho de decidir qué tipo de educación recibían sus hijos. La labor del Estado, en este sentido, debía ser subsidiaria: el Estado tenía la obligación de garantizar que la educación pudiera ejercerse en buenas condiciones, esto es, el Estado debía financiar los centros educativos siempre que fuera necesario, pero no intervenir en el diseño de las líneas educativas de los centros.

La exigencia venía, además, fundamentada con referencias a la Constitución de 1978. La referencia al artículo 27 ponía en evidencia que las presiones por parte de la jerarquía católica para influir en su redacción habían surtido efecto. El recurso, finalmente, a la libertad religiosa (a la libertad religiosa vaticana, claro) cerraba un discurso que reflejaba a la perfección como la institución católica, con un lenguaje pretendidamente moderno (libertad religiosa), y haciendo referencia a la propia Constitución de 1978 (las presiones realizadas en su momento para influir en su redacción daban sus frutos), seguía aspirando a una preeminencia pública en los asuntos que consideraba de su competencia. Y exigía esta preeminencia, además, durante la celebración de una misa oficiada en el espacio público, en el Paseo de la Castellana, y retransmitida por todos los medios de comunicación, obteniendo así un impacto mediático del que ningún partido político podría haber disfrutado unas semanas atrás.

Al día siguiente, los medios se hicieron eco del mensaje “pastoral” de Wojtyła. Desde las páginas de *El País*, periódico muy cercano al nuevo gobierno, y en su editorial, recibían el discurso intentando relativizar las palabras de Juan Pablo II. Estas no dejaban de reflejar una opinión más, respetable, decían, pero una opinión. En el fondo, apuntaban,

⁷⁶ *Ibid.* pp. 3-4.

evitando entrar en polémica con el discurso eclesial, la última palabra sobre los asuntos públicos en España la tienen sus instituciones democráticas:

Por lo demás, sería ridículo por nuestra parte entrar ahora en polémicas con los criterios del Papa sobre las cuestiones del derecho de familia, organización de la enseñanza y libertad sexual, criterios que es sabido no compartimos y que sitúan el pensamiento del Pontífice notablemente lejos de las opciones que han votado casi diez millones de españoles otorgando su sufragio al PSOE. La interpretación de los textos constitucionales que el Papa hizo anoche en las materias de aborto y escuela, pudiendo ser correcta, no deja de ser una opinión que para nada ha de influir en la aplicación de un programa tan abrumadoramente avalado por el sufragio público. Pues la misma línea de pensamiento del Papa conduce a la conclusión de que son los representantes legítimos del pueblo -las Cortes y, en su caso, el Tribunal Constitucional- los llamados a decidir sobre estas cuestiones legales, y no las instancias religiosas. De ese pensamiento papal se desprende también la necesidad de que los católicos asuman como ciudadanos esa voluntad política representada en las urnas, al tiempo que deben encontrar un marco de convivencia que garantice sus derechos y el ejercicio público y privado de sus creencias⁷⁷.

Se pretendía suavizar de esta forma lo que había sido todo un posicionamiento político que enfrentaba a la Iglesia con el nuevo gobierno. No se dejaban de introducir, eso sí, pequeñas notas críticas con la actitud eclesial. En este sentido, se hacía referencia a la necesidad de que la Iglesia distinguiera entre el carácter privado de las creencias religiosas, y el ejercicio público de los derechos. De la misma forma, y unas líneas más adelante, como a título de advertencia, el editorialista resaltaba el “compromiso” de la Iglesia con las instituciones democráticas puesto de manifiesto en numerosos documentos episcopales “haciendo olvidar el silencio lamentable de las primeras horas del frustrado intento del golpe del 23-F”⁷⁸.

⁷⁷ “El discurso plural del papa Wojtyla”, *El País*, 3 de noviembre de 1983.

⁷⁸ *Ibid.* La referencia al “silencio” de la cúpula eclesial durante las primeras horas del golpe de Estado del 23 de febrero de 1981 se explicaba desde la jerarquía aduciendo que durante esas horas la Conferencia Episcopal no disponía de presidente. Los obispos estaban reunidos precisamente para tratar la sucesión del cardenal Tarancón, y la entrada de Tejero al Congreso de los Diputados se produjo, según los obispos, antes de que su sustituto hubiera tomado posesión de su cargo. Así lo cuenta el propio Tarancón a pregunta de Vázquez Montalbán: - “Vayamos por partes. Si no emitimos ningún comunicado, es porque no teníamos

Desde el *ABC*, sin embargo, el programa ideológico expuesto por Wojtyla fue llevado directamente a la portada. El titular, sobre una fotografía de las masivas marchas recibiendo al papa, pretendía dar legitimidad al discurso eclesial: “Dos millones de personas aclaman al Papa. La mayor concentración humana que se recuerda en Madrid”. En la parte izquierda de la portada, y superpuesta a la fotografía que acompañaba al titular, se enumeraban lo que llamaban “Las diez verdades del Papa”:

Hoy más que nunca es necesario orientar la vida familiar, según las palabras de Cristo.

El dinamismo de vuestra fe debe superar cualquier presión contraria que pueda presentarse.

Según el proyecto de Cristo, el matrimonio es una comunidad de amor indisoluble.

Cualquier ataque a la indivisibilidad va contra la dignidad y la verdad del amor conyugal.

El verdadero concepto de libertad no impide la donación voluntaria y perenne.

¿Qué sentido tiene hablar de la dignidad del hombre si no se protege la vida del inocente no nacido?

¿Cómo pueden prestarse medios privados y públicos para destruir vidas humanas e indefensas?

A los padres corresponde el derecho primario, insustituible a educar a sus hijos.

presidente. Yo había cesado. Por lo tanto, esperamos a tener presidente, y en cuanto lo tuvimos, nos pronunciamos.

- ¿Quiere usted decir que muchos obispos no se hicieron los remolones hasta ver quién ganaba? Reaccionaron más tarde que la CEOE y más tarde que Fraga...

-Ya sé que se ha especulado mucho porque un obispo, desafortunadamente, lamentó en público el fracaso del golpe. Pero te puedo asegurar que nada más producirse, cuando aún estaban en los «todos al suelo...» y todo aquello, ya la opinión mayoritaria de los obispos era de que aquello era ignominioso. El noventa por ciento de los obispos estaba contra el golpe”, Manuel VÁZQUEZ MONTALBÁN: *Mis almuerzos con gente inquietante*, Barcelona, Planeta, 1985, p. 246.

Las suspicacias sobre la connivencia de la cúpula eclesial con la golpista aumentaron cuando, durante el juicio a estos, Tejero afirmó que José Luis Cortina (director de la Agrupación Operativa de Medios Especiales del CESID) le había confirmado el apoyo de los norteamericanos y la bendición del nuncio a la operación. Juan Alberto Perote, quien sustituyó a Cortina en el CESID tras haber sido destituido precisamente por su relación con el golpe, descubrió algunas pruebas de las reuniones de Cortina (ya condenado por su papel en el 23F) con el embajador americano y el nuncio vaticano. En Alfredo GRIMALDOS: *La CIA en España: espionaje, intrigas y política al servicio de Washington*, Barcelona, Debate, 2006, pp. 177-179.

El gran servicio de la autoridad pública es ayudar y no sustituir a los padres en la tarea educativa.

El derecho de los padres a una educación religiosa de sus hijos debe ser particularmente garantizado⁷⁹.

“Diez verdades” que, al estilo de unos nuevos mandamientos, se convertirían en un arsenal discursivo en manos de la oposición política. En los años siguientes, el modelo de familia, el aborto o la “defensa de la vida” y la cuestión educativa constituirían tres ejes a partir de los cuales se iría definiendo una dura oposición al PSOE. En aquellos meses finales de 1982, la apabullante victoria del PSOE en las elecciones generales había dejado una oposición desarticulada. A la descomposición de la UCD se unía la incapacidad de la Alianza Popular de Manuel Fraga de atraer a los sectores más moderados de la derecha. En aquel contexto, el viaje de Wojtyla venía a ofrecer una especie de “reserva” opositora frente al PSOE que, con los años, sería capitalizada, con el consentimiento más o menos tácito de la jerarquía católica, por la oposición política.

8.1.2. España, tierra de misión.

Que las referencias de Wojtyla a asuntos que definían la agenda política del momento en España fueran entendidas como posicionamientos referidos meramente a la pastoral católica, se comprende únicamente si aceptamos como válida la noción de pastoral evangélica asumida por el grupo eclesial que Wojtyla representaba. Es verdad que desde las coordenadas del integralismo conservador posconciliar, las declaraciones de Wojtyla sobre el aborto, el divorcio o la educación, no transgredían el campo de lo meramente evangélico o religioso. Juan Pablo II no había venido a España a hacer política tal como podría entenderse desde la perspectiva de aquellos que, pocos días atrás, se habían sometido al escrutinio de las urnas. Efectivamente, Wojtyla no hacía política “partidista”.

⁷⁹ ABC, 3 de noviembre de 1982, p. 1.

Sin embargo, si no aceptamos como propias las categorías de ese integralismo totalizante que ordenada la visión del mundo de Wojtyla, tenemos que concluir que, efectivamente, el viaje “pastoral” del papa a España era un viaje político. Y no solo porque, como representante de un Estado soberano como el Vaticano Juan Pablo II se reuniera con sus homólogos españoles, reuniones en las que podrían tratarse asunto relativos a los acuerdos internacionales que ordenaban las relaciones entre los dos estados, etc.; cuando en el Paseo de la Castellana se dirigía a los fieles católicos, cuando en Salamanca lo hacía los teólogos de la Universidad Pontificia, o cuando en Ávila o en Alba de Tormes clausuraba los actos en homenaje a Santa Teresa, Wojtyla estaba también haciendo política.

La confusión entre pastoral y política, en realidad, podría hacerse extensiva a todos los grupos eclesiales, a pesar de que en Juan Pablo II estuviera mucho más acentuada. El objetivo de su papado, su misión, no era otra que resacralizar el mundo, introducir de nuevo lo religioso en el centro de la historia. En este sentido, no es que Juan Pablo II hubiera venido a España como pastor y no como político; ocurría, más bien, que en su noción de pastoral católica estaba incluida la política.

Las apelaciones constantes a los fieles católicos a actuar sin miedo y haciendo visibles los símbolos de su fe, iban precisamente en la dirección de construir la unidad política de los cristianos. La religión podía constituirse en un proyecto político, porque la religión no era ajena a las tareas de las que la modernidad, esa modernidad a la que con tanto ahínco se enfrentaba, había excluido a la religión. Desde esta perspectiva, la religión no podía dejar de tener un contenido político. En este sentido, el viaje de Wojtyla a España fue paradigmático: había delineado asuntos concretos en los que el católico debía hacer valer su fe (familia, aborto, educación) y había señalado a quiénes les correspondía con preeminencia ejercer esa labor. La *Misa para los laicos* celebrada en Toledo el 4 de noviembre ejemplifica lo anterior a la perfección. En ella, Juan Pablo II, apela a los laicos a actuar en el mundo, a enfrentársele, y no sencillamente a establecer un diálogo con el mismo:

No se trata de amoldar el Evangelio a la sabiduría del mundo. Con palabras que podrían traducir la experiencia de Pablo, hoy se podría afirmar: no son los análisis de la realidad, o el uso de las ciencias sociales, o el manejo de la estadística, o la

perfección de métodos y técnicas organizativas —medios útiles e instrumentos valiosos a veces— los que determinarán los contenidos del Evangelio recibido y profesado. Y tanto menos será la connivencia con ideologías seculares la que abra los corazones al anuncio de la salvación. Como tampoco deberá dejarse seducir el apóstol por la pretendida sabiduría de “los príncipes de este siglo”, cifrada en el poder, en la riqueza y en el placer, que, al proponer el espejismo de una felicidad humana, de hecho, aboca, a los que sucumben a su culto, a una total destrucción.

¡Sólo Cristo! Lo proclamamos agradecidos y maravillados⁸⁰.

El contenido y el lenguaje empleado por Wojtyla es de claro enfrentamiento: de enfrentamiento al mundo secular, a la modernidad, a los “príncipes de este siglo”, que han expulsado a Dios de su forma de entender el mundo y su actuar en él. Por eso Wojtyla pide a los laicos católicos para que actúen:

El Concilio Vaticano II subrayó justamente que la tarea primordial de los seglares católicos es la de impregnar y transformar todo el tejido de la convivencia humana con los valores del Evangelio (cf. *Lumen gentium*, 36), con el anuncio de una antropología cristiana que de estos valores deriva. [...] Veo también abierto al laico católico el campo de la política, en el que con frecuencia se toman las decisiones más delicadas que afectan a los problemas de la vida, de la educación, de la economía; y, por lo tanto, de la dignidad y de los derechos del hombre, de la justicia y de la convivencia pacífica en la sociedad. El cristiano sabe que, desde las enseñanzas luminosas de la Iglesia, y sin necesidad de seguir una fórmula política unívoca o partidista, debe contribuir a la formación de una sociedad más digna y respetuosa de los derechos humanos, asentada en los principios de justicia y de paz⁸¹.

Oficializaba, así, el propio papa lo que ya señalé como una de las características del grupo eclesial integralista conservador: la apelación a los laicos a hacer política, a “mancharse las manos” ejerciéndola⁸². Era labor de los laicos “impregnar” con su fe

⁸⁰ *Homilía de Juan Pablo II*, Toledo, 4 de noviembre de 1982. Librería Editrice Vaticana, 1982. Disponible en internet: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1982/documents/hf_jp-ii_hom_19821104_laici-toledo.html

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Vid. apartado 3.2 del capítulo tercero de esta investigación.

cualquier ámbito social en el que se desarrollaran. Hacía extensiva de esta forma Wojtyla aquella noción de “sacerdocio común” que el Concilio Vaticano II había puesto en circulación, otorgando al laico católico la labor de evangelizar, de recatolizar, en este caso, España.

Evidentemente, para ejecutar esa función también existían preferencias y Wojtyla ya había mostrado las suyas, por ejemplo, para los miembros del Opus Dei. Su viaje a España también sirvió para ejemplificar esta preferencia del papa polaco por los grupos de laicos consagrados que en su actuar político dejaban muestras claras de no estar señalados con la marca del marxismo. Por el contrario, aquellos grupos que se habían caracterizado por ofrecer una visión del catolicismo crítica con las estructuras sociales partiendo de referencias que pudieran emparentarles con los restos de la teología de la liberación, fueron marginados y no pudieron comunicarse con él⁸³.

Se daba luz verde, así, a la proliferación de grupos de laicos católicos que, en los años siguientes, harían realidad aquella virtud teologal a la que se referían con el nombre de “caridad política”. Pero el viaje de Wojtyla a España no sirvió únicamente para oficializar y escenificar el cambio en los modos de ejercer presión política de la Iglesia católica. Lo anterior se hizo, además, acompañándolo de una propuesta que pretendía fundamentar la cultura nacional (y no sólo, sino también la europea) en la cultura católica. En este sentido, la propuesta esencializante de Wojtyla estaba emparentada con las tradicionales propuestas reaccionarias que hacían converger el “ser español” con el “ser católico”⁸⁴.

El papa cerró su viaje a España en Santiago de Compostela. La imagen del evangelizador apóstol Santiago se prestaba a la perfección para ejemplificar la que Juan Pablo II había propuesto para la Iglesia al acabar el segundo milenio, la Nueva Evangelización⁸⁵. El proyecto recristianizador no se aplicaba solamente a España, y ni tan siquiera en su viaje a este país redujo sus pretensiones a las coordenadas nacionales. Desde Santiago, Wojtyla lanzó un llamamiento que ponía en evidencia su empeño en situar al catolicismo, de nuevo, en el centro ordenador de todo lo real, que ejemplificaba su propuesta de neocristiandad:

⁸³ Juan José TAMAYO: *Adiós a la cristiandad*, Barcelona, Ediciones B, 2003, p. 66.

⁸⁴ Juan ARIAS: “La fe católica constituye la identidad del pueblo español”, *El País*, 10 de noviembre de 1982.

⁸⁵ Vid. apartado 3.1.2 del capítulo tercero de esta investigación.

Yo, Obispo de Roma y Pastor de la Iglesia universal, desde Santiago, te lanzo, vieja Europa, un grito lleno de amor: Vuelve a encontrarte. Sé tú misma. Descubre tus orígenes. Aviva tus raíces. Revive aquellos valores auténticos que hicieron gloriosa tu historia y benéfica tu presencia en los demás continentes⁸⁶.

La llamada se dirigía a los dirigentes europeos⁸⁷. Europa debía encontrar en el catolicismo el nexo que fundamentara verdaderamente la unión de sus distintos pueblos, porque, en el fondo, “la historia de la formación de las naciones europeas va a la par con su evangelización; hasta el punto de que las fronteras europeas coinciden con las de la penetración del Evangelio”⁸⁸.

Concluía así, en Santiago, un viaje que había durado nueve días y durante el cual Wojtyla había visitado las principales ciudades del país, había pronunciado 18 homilías, había leído 27 discursos, se había entrevistado con las más altas autoridades del Estado español, con profesores universitarios, teólogos, con la jerarquía católica del país, había llenado calles y estadios de fútbol, había ocupado las portadas de los principales periódicos, en Televisión Española habían cubierto su viaje a diario... El primer viaje de un papa a España había servido para escenificar lo que a partir de aquel momento se repetiría en multitud de ocasiones: los católicos abandonaban los templos, salían de las iglesias, y tomaban las calles.

⁸⁶ *Acto Europeo en Santiago de Compostela. Discurso del Papa Juan Pablo II*, Santiago de Compostela, 9 de noviembre de 1982. Roma, Librería Editrice Vaticana, 1982. Disponible en internet: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1982/november/documents/hf_jp-ii_spe_19821109_atto-europeistico.html

⁸⁷ “Hablo a representantes de Organizaciones nacidas para la cooperación europea, y a hermanos en el Episcopado de las distintas Iglesias locales de Europa”, *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

8.2. Bases frente a jerarquía... otra vez.

A su llegada a España, una de las primeras paradas de Juan Pablo II había sido la “casa” de los obispos. La ocasión había sido aprovechada para inaugurar el nuevo edificio que, en la calle Añastro de Madrid, ocupaba la sede de la Conferencia Episcopal Española. A propósito de esa visita, el periodista y sacerdote José Luis Martín Descalzo, que cubría el evento para el diario *ABC*, comentaba:

Esta mañana me preguntaban los periodistas italianos: “En su discurso a los obispos, ¿el Papa se ha inclinado del lado de Tarancón o del de don Marcelo?” Me reí. ¡La pregunta era tan absurda! Era tan evidente que el Papa se había inclinado hacia la unidad y hacia la plena aplicación del Concilio, “sin desviaciones por defecto o por exceso”⁸⁹.

De nuevo, frente a las suspicacias, la declara unidad y homogeneidad del cuerpo episcopal. Y, hasta cierto punto, Martín Descalzo tenía razón: el papa se había inclinado hacia la unidad. Una unidad que, sin embargo, exigiría pulir algunas “desviaciones” que podrían entorpecer la correcta consecución de aquella pretendida homogeneidad.

La llegada al papado en 1978 de Karol Wojtyla, como señalé en el capítulo anterior, supuso el ascenso a la curia vaticana de elementos que desde las coordenadas del catolicismo eran comprendidos como tradicionalistas. La defenestración de los obispos aperturistas, como Benelli, había venido a la par que la llegada a Roma del partido alemán con Ratzinger como uno de sus representantes más influyentes. Era evidente que tarde o temprano, y como había ocurrido en el cuerpo episcopal de otros países, siendo en los latinoamericanos donde el empeño de la curia vaticana por “renovarlos” tuvo más visibilidad, también en España acabaría ocurriendo algo parecido. Es verdad que ni el cardenal Tarancón, quien había presidido la Conferencia Episcopal hasta 1981, ni Gabino Díaz Merchán, su sustituto al frente de la misma, formaban parte de los obispos adscritos a la corriente de la teología de la liberación⁹⁰. Pero los aires en el Vaticano habían cambiado y los hombres de Pablo VI debían dejar paso a los de Wojtyla.

⁸⁹ José Luis MARTÍN DESCALZO: “Un programa para la Iglesia”, *ABC*, 2 de noviembre de 1982, p. 23.

⁹⁰ En 1984, ya alejado de los puestos de responsabilidad, Tarancón se expresaba así en relación a Wojtyla y su lucha contra la teología de la liberación: “El papa Wojtyla no es involucionista, se lo puedo asegurar.

8.2.1. La marginación de la disidencia.

El 7 de enero de 1981 aterrizó en Madrid el nuevo nuncio del Vaticano en España, Antonio Innocenti. Había sido nombrado como tal en octubre de 1980 sustituyendo a Luigi Dadaglio, quien había ocupado el cargo desde 1967. Dadaglio había sido la correa de transmisión entre el episcopado español y Pablo VI, el colaborador y benefactor del cardenal Tarancón. El aterrizaje en España del nuevo nuncio en el mismo año que Tarancón había tenido que abandonar la presidencia de la Conferencia Episcopal tenía mucho de simbólico: acababa el tiempo del cardenal cuya imagen había representado la de una Iglesia que había pasado de legitimar el golpe de Estado militar en 1936 contra la República, de legitimar el régimen franquista, a colaborar con los agentes que habían protagonizado con éxito la instauración del régimen democrático en España. Acababa, por tanto, el tiempo de la Iglesia de la Transición y empezaba la transición hacia la implantación en España de la Iglesia de Wojtyła. Aquel mismo 7 de enero de 1981, con la llegada a España del nuevo nuncio, se hicieron notar los primeros síntomas de ese cambio. En el aeropuerto, al poco de aterrizar, el nuevo nuncio se posicionaba con claridad en el debate sobre la regularización del divorcio: el matrimonio, recordaba, era una institución indisoluble y el divorcio “una forma de *tocar* a la familia”⁹¹.

En 1981, aparte de los cambios en la cúpula eclesial y la llegada del nuevo nuncio, también empezaron a dejarse notar los cambios impuestos por las nuevas directrices teológicas que empezaban a consolidarse en Roma. En abril de aquel año, dos teólogos de la facultad de teología de Granada fueron suspendidos⁹². Se trataba de José María Castillo y Juan Antonio Estrada, dos jesuitas que, con el paso de los años, en mayo de 1988, serían definitivamente obligados a abandonar sus cátedras⁹³. Las razones para su suspensión las daba Antonio Cañizares desde el secretariado de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal:

Simplemente, el Concilio generó un cierto aventurerismo y era necesario un Papa que volviera a encontrar un norte. [...] Pero yo me temo que todo eso de la teología de la liberación pueda acabar en un mero mesianismo revolucionario en el que muy poco papel tiene la idea de Dios. Es decir, me prevengo ante su evidente reduccionismo sociologista de la vivencia cristiana”, en Manuel VÁZQUEZ MONTALBÁN: *Mis almuerzos con gente inquietante...* p. 247.

⁹¹ *El País*, 8 de enero de 1981.

⁹² *ABC*, 24 de diciembre de 1981, p. 39.

⁹³ *El País*, 17 de junio de 1988.

En ambos autores salta a la vista un método teológico gravemente deficiente que restringe las funciones de la Teología casi a la hermenéutica y a la crítica, prescinde de la obligada referencia a la Tradición y al Magisterio de la Iglesia como lugares teológicos imprescindibles y supervalora determinados contenidos del pensamiento contemporáneo, acomodando a ellos los contenidos y la interpretación tanto de la Sagrada Escritura como de las enseñanzas de la Iglesia⁹⁴.

El “delito” estaba claro: dialogar con, y “supervalorar”, el pensamiento contemporáneo y, además, no hacerlo partiendo de la referencia obligada al Magisterio de la Iglesia, que, evidentemente, en aquel caso venía representado en la doctrina impuesta por Ratzinger. Y es que la hegemonización de los aparatos institucionales por el grupo integralista conservador implicaba necesariamente la hegemonización de los medios de reproducción cultural eclesiales y, por tanto, los teológicos⁹⁵.

Las universidades y facultades de teología en las que la jerarquía eclesiástica tenía capacidad de hacerlo fueron concienzudamente escrutadas. Pero las universidades no fueron el único ámbito en el que se impuso el control de la nueva jerarquía. En noviembre de 1988 fueron expulsados de la dirección de la revista *Misión Abierta* los claretianos Secundino Novilla y Rufino Velasco. Desde la revista se defendía el diálogo con la cultura del momento y se publicaban textos con posturas próximas a las de la teología de la liberación. Entre sus colaboradores figuraban teólogos como Ignacio Ellacuría, Edward Schillebeeckx o el obispo de Sao Felix (Brasil), Pedro Casaldáliga. De la misma forma, la revista reproducía sistemáticamente las intervenciones que tenían lugar en los congresos organizados por la Asociación de Teólogos Juan XXIII⁹⁶.

La expulsión de los dos claretianos se producía a exigencia de un sector de los obispos españoles. Estos, con Ángel Suquía a la cabeza, trasladaban las órdenes que les llegaban desde Roma: Ratzinger, desde la prefectura de la Congregación para la Doctrina

⁹⁴ *Ecclesia*, 23 de julio de 1988, p. 13.

⁹⁵ Tras su cese, los dos teólogos tuvieron que seguir su carrera fuera de la academia eclesiástica. Concretamente, tanto José María Castillo como Juan Antonio Estrada, en la Universidad Centroamericana de San Salvador. Ambos siguieron colaborando con la Universidad de Granada. En Juan José TAMAYO: *Adios a la cristiandad...* pp. 69-70.

⁹⁶ La Asociación se constituyó en 1982, siendo el teólogo Casiano Fostán su primer presidente. Entre sus objetivos se encuentra el de “Promover el desarrollo de la Teología mediante una siempre mejor relación entre sus cultivadores, a través de la investigación y la divulgación en el espíritu de libertad, dialogo, compromiso, iniciado con el Concilio Vaticano II”. Forman parte de la Asociación teólogos como Juan Antonio Estrada, José María Castillo, José M^o Díez Alegría, o Juan José Tamayo. La Iglesia no la reconoce como organización católica. Disponible en internet: <http://congresodeteologia.info/quienes-somos/>

de la Fe, había exigido meses atrás un cambio en la línea editorial de la revista. Según los obispos españoles, esto se debía a “la visión negativa que ofrece con frecuencia la publicación sobre la Iglesia; la actitud antiinstitucional, que deriva en una propuesta de iglesia popular, y el tono de su crítica a la jerarquía, contrario al espíritu y exigencias de la comunión eclesial”⁹⁷.

No fueron, sin embargo, los primeros en ser expulsados de la dirección de la publicación. Unos meses atrás, en mayo de 1988, Benjamín Forcano, claretiano y miembro también del grupo directivo de la revista, había sido apartado de la misma. En este caso, a su pertenencia a la revista *Misión Abierta*, se unía una “investigación” a la que se había venido sometiendo desde que publicara, en 1981, su obra *Nueva ética sexual*⁹⁸. También en esta ocasión, la destitución venía exigida desde Roma, desde la Congregación para la Doctrina de la Fe⁹⁹.

La lucha por el control de las instituciones eclesiales y, como en este caso, la lucha por el control de los mecanismos de reproducción cultural, evidenciaba el intento por hegemonizar todos los ámbitos desde los que la doctrina impuesta desde el Vaticano pudiera ser contestada¹⁰⁰. Las divisiones, sin embargo, se acentuaban, el símbolo concilio seguía estando en disputa y, frente a los ataques que sufrían los grupos autodenominados aperturistas, fue imponiéndose, de nuevo, un relato por el que la Iglesia quedaba dividida entre, por una parte, una jerarquía conservadora y tradicionalista y, por otra, unas bases contestatarias, aperturistas y progresistas. Así se expresaba un grupo de católicos críticos con la decisión de expulsar a los claretianos de la dirección de la revista *Misión Abierta* en un documento dirigido al superior general de los claretianos, Gustavo Alonso: “no acertamos a comprender por qué no ha tenido la valentía de defender al equipo de esta revista de los ataques que les hacen [...] que se contentan con vagas generalizaciones inculpatorias, como si no les importara que cierren revistas o silencien personas”. Y

⁹⁷ “La jerarquía conservadora logra la destitución de la dirección de ‘Misión abierta’”, *El País*, 16 de noviembre de 1988.

⁹⁸ Benjamín FORCANO: *Nueva ética sexual*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1981.

⁹⁹ “Destituido Benjamín Forcano, director de ‘Misión Abierta’ a petición de Ratzinger”, *El País*, 11 de mayo de 1988. Tanto Benjamín Forcano como Secundino Movilla y Rufino Velasco, serían expulsados definitivamente de la orden de los Claretianos en febrero de 1993. “Roma expulsa a Benjamín Forcano y a otros cinco claretianos progresistas”, *El País*, 28 de abril de 1993.

¹⁰⁰ En noviembre de 1987, y al igual que en el caso de la revista *Misión Abierta*, había sido expulsado de la dirección de la revista *Vida Nueva* el jesuita Pedro Miguel Lamet, a exigencia, como en el caso anterior, del sector “conservador” de la jerarquía católica. “La presión de la jerarquía eclesiástica conservadora provoca el cese del director de ‘Vida Nueva’”, *El País*, 20 de noviembre de 1987.

añadían: “nos llama poderosamente la atención que superiores religiosos como usted prefieran obedecer y someterse antes a los obispos que a Dios”¹⁰¹.

En 1989, poco tiempo después de que el grupo de claretianos descrito fuera expulsado de la dirección de *Misión Abierta*, se creó en Madrid una asociación que derivaría en la constitución del Centro Evangelio y Liberación. Entre sus fundadores se encontraban algunos de aquellos claretianos represaliados, como Benjamín Forcano o Evaristo Villar, junto con otros teólogos, como Juan José Tamayo, críticos todos con la deriva que la institución eclesial estaba tomando. “Numerosas comunidades cristianas que captaron la novedad del Vaticano II, han crecido y madurado en una forma de ser Iglesia que constituye al pueblo como sujeto primordial”, podía leerse en su presentación¹⁰². Se capta rápidamente el intento de disputar el símbolo concilio a quienes institucionalmente lo estaban hegemonizando. Con este fin, la asociación comenzó a publicar libros y, también en 1989, a editar la revista *Exodo*¹⁰³.

No sólo el mundo cultural católico estaba siendo renovado. En septiembre de 1980, varios dirigentes de la Juventud Obrera Cristiana (JOC) fueron destituidos por discrepancias ideológicas y pastorales con la jerarquía eclesiástica. Al ser remplazados por una gestora elegida desde la Conferencia Episcopal, los dirigentes salientes se encerraron en los locales de la asociación. Jesús Iribarren, secretario de la Conferencia Episcopal, les instó a salir y, al negarse a hacerlo, pidió ayuda al gobierno civil, que envió finalmente a la policía, haciendo estos desalojar la sede¹⁰⁴. Era una metafórica manera de terminar con una época de la Iglesia en España.

Estaba claro, en definitiva, que los defensores de una concepción del catolicismo diferente a la que se imponía desde Roma quedaban fuera de la institución. Desde los

¹⁰¹ Cit. en “Cristianos de base se solidarizan con la destituida directiva de 'Misión abierta'”, *El País*, 13 de diciembre de 1988.

¹⁰² Presentación, principios inspiradores, tareas llevadas a cabo y miembros fundadores del Centro Evangelio y Liberación, en: <http://www.redescristianas.net/catalogo-presentaciones/centro-evangelio-y-liberacion/>.

¹⁰³ Algunos ejemplos: Iglesia de base de Madrid et al. (coords.): *Vamos a recuperar la Iglesia*, Madrid, Centro Evangelio y Liberación, 2005; VVAA: *La teología de la liberación, hoy*, Madrid, Centro Evangelio y Liberación, 2013. Uno de los más asiduos colaboradores de esa revista ha sido el propio Benjamín Forcano. Algunos de sus artículos, Benjamín FORCANO: “El Vaticano II, tumba del régimen de cristiandad”, *Exodo*, 109 (2011), pp. 20-29; o “Laicismo y relativismo en la perspectiva de los obispos españoles”, *Exodo*, 94 (2008), pp. 61-64.

¹⁰⁴ *ABC*, 9 de febrero de 1983, p. 34.

márgenes de la misma, sin embargo, seguían disputando a la jerarquía eclesial la herencia del Concilio Vaticano II.

8.2.2. Un episcopado al gusto de Wojtyła.

Entre aquellos obispos a los que el general de los claretianos había prestado atención “antes que a Dios”, iban apareciendo caras nuevas. Aparecería Fernando Sebastián, ordenado obispo en 1979, o Carlos Amigó, que lo sería en 1982; Agustín García Gascó, quien sería secretario general de la Conferencia Episcopal Española de 1988 a 1993, fue ordenado como obispo en 1985... Nuevos obispos, algunos que ya lo eran, como Ángel Suquía, desde 1966, y algunos que lo serían pronto, como Antonio Cañizares, en 1992, a quien hemos visto como encargado de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la fe de la CEE, notificar la suspensión a los jesuitas José María Castillo y Juan Antonio Estrada de su puesto docente en Granada. Nuevos nombres que con los años se irían haciendo familiares por el protagonismo que fueron adquiriendo en la jerarquía eclesiástica. A estos nuevos nombres se sumaría la creación de nuevas diócesis, como la de Getafe, en 1991, a cuyo cargo quedaría Francisco José Pérez y Fdez. de Golfín; o el desmembramiento de la de Madrid-Alcalá, creándose en esta última ciudad una nueva diócesis independiente de la de Madrid. Nuevas diócesis que darían lugar al aumento del número de obispos, posibilitando así la alteración del tradicional equilibrio entre los distintos grupos episcopales.

Por primera vez, y gracias a la renuncia que en 1976 el Jefe del Estado había hecho de su potestad para intervenir en el nombramiento de obispos, la Iglesia católica disponía de total libertad para nombrarlos¹⁰⁵. Firmado el acuerdo en el contexto de la negociación de renovación del Concordato de 1953, este suponía el fin del privilegio que, desde 1941, atribuía al Jefe del Estado cierto control sobre los ascensos episcopales¹⁰⁶. El Acuerdo de 1941, que sería incorporado al concordato, dejaba, sin embargo, un resquicio abierto en lo relativo al nombramiento de obispos auxiliares, resquicio que fue aprovechado por Pablo VI y su nuncio Dadaglio para elevar a ese cargo a personalidades dispuestas a

¹⁰⁵ “Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado Español”, *BOE*, 230, 24 de septiembre de 1976, pp. 18664-18665.

¹⁰⁶ “Convenio entre el Gobierno Español y la Santa Sede acerca del modo de ejercicio del privilegio de presentación”, *BOE* nº 168, de 17 de junio de 1941, p. 4401.

ejecutar su estrategia política de “desenganche” del régimen franquista. Una vez aprobado el Acuerdo de 1976, el nombramiento de auxiliares, entre 1976 y 1980, se redujo únicamente a dos, (Bilbao y San Sebastián), y se rompió la tradición según la cual ningún obispo auxiliar ocupaba la sede del obispo al que auxiliase. Uno de los obispos que transgredió esta tradición que ponía en evidencia el recurso a los obispos auxiliares cuando para hacerlos residentes era necesario pasar el escrutinio del Jefe del Estado, quedó en evidencia en la diócesis de Santiago de Compostela. En 1983, cuando el titular de la diócesis, Ángel Suquía, fue nombrado arzobispo de Madrid, el encargado de sustituirle fue quien había sido auxiliar suyo desde 1976, Antonio María Rouco Varela.

La trayectoria de Ángel Suquía, quien presidiría la Conferencia Episcopal desde 1987 a 1993, representa mejor que ninguna otra el ascenso a las más altas esferas jerárquicas de la Iglesia en España de un tipo de prelado del gusto de Wojtyla. Su ascenso había comenzado, precisamente, durante el viaje del papa polaco a España, en noviembre de 1982. Suquía fue el último anfitrión del papa durante su viaje. Pocos meses después, en abril de 1983, el obispo guipuzcuano fue nombrado arzobispo de Madrid, posición que le situaba a un paso de la presidencia de la Conferencia Episcopal Española. Antes de que esto se produjera, sin embargo, ya había sido nombrado cardenal, en mayo de 1985. En tres años, Ángel Suquía había pasado de dirigir una diócesis importante más por lo simbólico que por la fuerza efectiva en el conjunto del episcopado nacional, a dirigir, y lo haría durante dos mandatos, los designios de la Iglesia en España. Con él se inauguró una línea directiva que tendría continuidad, a la par que el papado de Wojtyla con el de Ratzinger, en el cardenal Rouco Varela.

No ascendió, sin embargo, Suquía a lo más alto de la jerarquía eclesiástica española sin tener que hacer frente a cierta oposición. La reunión para sustituir al presidente de la Conferencia Episcopal de la que saldría elegido presidente comenzó el 23 de febrero de 1987 e hicieron falta cinco votaciones para que obtuviera los votos necesarios para presidirla (obtuvo 39 votos de los 77 totales). Gabino Díaz Merchán, candidato a la reelección, no fue capaz de reunir los dos tercios necesarios para lograrla. Ya en aquel momento Suquía era considerado un hombre de Wojtyla. Había sido él el

único prelado español invitado por el papa al Sínodo Extraordinario de Obispos celebrado en 1985 en Roma¹⁰⁷.

Que Suquía era un hombre del gusto de Wojtyla se puso en evidencia en el mismo momento de su ascenso a la presidencia de la Conferencia Episcopal. La inauguración de su mandato no podría ser más simbólica: su primera decisión en el cargo fue organizar una peregrinación a Torreciudad, mostrando así sus simpatías por el Opus Dei. El santuario de Torreciudad, en Huesca, perteneciente a esa congregación, se había convertido en uno de los lugares “santos” para los miembros de la Obra¹⁰⁸. Por otra parte, y a diferencia de lo pretendido por los presidentes anteriores, Tarancón y Díaz Merchán, la labor de Suquía al frente de la Conferencia Episcopal hizo de esta de una forma mucho más clara uno de los agentes que definieron la oposición política a los gobiernos socialistas. Frente a la estrategia política de los anteriores, por la que la Iglesia renunció a patrocinar ningún partido confesional, actuando más como un dispositivo instrumental de “bloque” católico extendido en diversos partidos y movimientos sociales, la estrategia del grupo de Suquía consistió en concentrar la influencia de la Iglesia en un solo partido, para lo que los miembros del Opus Dei se prestaban a la perfección¹⁰⁹. La relación de la cúpula eclesial durante los años del mandato de Suquía y los siguientes con los líderes de los partidos de la oposición política al PSOE fue constante, hasta el punto de que en los gobiernos del PP ocuparon importantes cargos miembros de la Obra: Isabel Tocino, Juan Cotino, Loyola de Palacio o Federico Trillo puede servir de ejemplo¹¹⁰.

Con Suquía, por tanto, se inauguró una etapa en la Iglesia española que tendría continuidad en la presidencia de Rouco Varela¹¹¹. Pero Galicia no sería el único “vivero”

¹⁰⁷ “El arzobispo de Madrid, cardenal Ángel Suquía, nuevo presidente de la Conferencia Episcopal”, *El País*, 25 de febrero de 1987.

¹⁰⁸ Los hagiógrafos de José María Escrivá de Balaguer lo sitúan en aquel lugar a principios de siglo, siendo niño. Enfermo y desahuciado por los médicos, su madre acude a Nuestra Señora de Torreciudad pidiendo su intersección para sanarle. Ante la estupefacción de los médicos, que nada daban ya por la vida del niño, éste supera su enfermedad “milagrosamente”. En José ORLANDIS ROVIRA: *El fundador del Opus Dei y Nuestra Señora de Torreciudad*”, Madrid, Rialp, 2003.

¹⁰⁹ Jesús YNFANTE: *Opus Dei: así en la tierra como en el cielo*. Barcelona, Grijalbo, 1996.

¹¹⁰ “Aznar abre un cauce de comunicación permanente con la cúpula de la Conferencia Episcopal”, *El País*, 8 de marzo de 1990.

¹¹¹ Algunos de los más destacados colaboradores de Suquía ascenderían con el tiempo al episcopado. Sirvan como ejemplo Luis Quintero Fiuza, quien fue vicario general del arzobispado de Santiago de Compostela, obispo auxiliar de aquella diócesis, y en 2002, obispo de Orense; Fernández-Golfín, vicario episcopal en Madrid siendo Suquía arzobispo y nombrado, como vimos, primer obispo de la diócesis de Getafe; como el anterior, Ángel Algorta Hernando, que sería nombrado obispo de Albarracín-Teruel, Jesús García Burillo, que lo sería de Zaragoza, y Javier Martínez, que sería nombrado obispo de Córdoba en 1996, habían sido colaboradores de Suquía en su paso por el arzobispado de Madrid.

del que se nutriría la Iglesia de Wojtyła para poblar de obispos de su gusto las diócesis españolas. En Toledo, Marcelo González, primado de España desde que en 1971 sustituyera a Tarancón al frente de la diócesis de Toledo, se encargó de reordenar el seminario de San Indefonso de aquella ciudad. De la academia de “don Marcelo”, saldrían algunos alumnos que con el tiempo ascenderían al cargo episcopal¹¹².

También de la diócesis de Valencia se convirtió en una de las diócesis “formadora de obispos” muy reclamados por el nuncio Tagliaferri. Desde 1969, el obispado de Valencia estaba dirigido por el veterano José María García Lahiguera, quien había sido preconizado por Pío XII en 1950 como obispo auxiliar de Madrid-Alcalá. Formaba parte del grupo de obispos que habían sido activos durante la Guerra Civil y, precisamente por eso, no del gusto de Pablo VI, que intentaba en sus nombramientos dejar atrás la imagen de una Iglesia demasiado vinculada al bando franquista durante la guerra de España¹¹³. Este, García Lahiguera, sin embargo, no se sintió marginado en Valencia: durante su mandato reestructuró la diócesis, preocupándose especialmente de la formación de sacerdotes y seminaristas, fundando para este fin, en 1974, una facultad de teología.

De las filas diocesanas valencianas destacó Antonio Cañizares, quien fue ordenado sacerdote por García Lahiguera en 1970. Ya lo vimos al frente de la “purga” a los teólogos de la facultad de Granada. En 1992 el nuncio Tagliaferri le nombró obispo, pasando a ocupar la sede de Ávila. De 2005 a 2008 ocupó la vicepresidencia de la Conferencia Episcopal (cargo que ocupa en la actualidad), habiendo ocupado, entre 2008 y 2014, año en que fue nombrado arzobispo de Valencia, la Prefectura de la Sagrada Congregación para el Culto Divino y Disciplina de los Sacramentos. Otro de los ordenados por García Lahiguera fue Manuel Hureña, quien en 1991 se convirtió en el primer obispo en ocupar la diócesis de Alcalá de Henares. Del seminario valenciano

¹¹² Algunos ejemplos: Demetrio González Fernández, obispo de Córdoba desde 2010; Juan García Santa Cruz, cercano colaborador de Marcelo González, fue nombrado obispo de la diócesis de Guadix-Baza; Francisco Cerro Chávez, nombrado obispo de Coria-Cáceres en 1992; Jesús Sanz Montes, José Ignacio Munilla, Juan José Asenjo... son algunos de los nombres que presidirán diócesis españolas habiendo pasado previamente por los centros formativos de Marcelo González en Toledo.

¹¹³ Durante la misma, García Lahiguera, siendo Vicario de Madrid, se reunía con sacerdotes y religiosos, organizando la asistencia religiosa a los mismos de forma clandestina. Javier CERVERA GIL: *Violencia política y acción clandestina: la retaguardia de Madrid en Guerra (1936-1939). Tomo I*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1996, pp. 251-252.

saldría también Juan Antonio Reig Pla, sucesor, desde 2009, de Manuel Hureña en el obispado de Alcalá de Henares¹¹⁴.

La Iglesia española, en definitiva, fue reorganizando su estructura orgánica de acuerdo al gusto y al estilo que se imponía desde Roma. Evidentemente, las circunstancias nacionales introducían elementos diferenciadores, como podrían ser los temas políticos en disputa (aborto, divorcio, educación...); pero las estrategias para enfrentarlos seguían la pauta que la curia vaticana había impuesto desde 1978: potenciación de grupos laicales de base controlados desde la jerarquía, movilizaciones públicas, politización de la pastoral... Gonzalo Puente Ojea, en octubre de 1985, lo expresaba de este modo:

El Episcopado español se ha formalizado en estos momentos de profunda crisis de la derecha como el vector que, sintetizando los intereses económicos, políticos e ideológicos de la gran derecha española, está logrando una capacidad de ruptura o rompimiento en la fachada del Gobierno socialista y un avance progresivo hacia el predominio de los puntos neurálgicos de la sociedad: familia, escuela, grandes medios de comunicación. El Episcopado es la fuerza aglutinante de una derecha sin fuerza. Un gobierno en la sombra¹¹⁵.

En julio de ese mismo año, Gonzalo Puente Ojea había sido propuesto para ocupar la Embajada de España ante la Santa Sede. La propuesta era arriesgada, en tanto el futuro embajador había sido autor de obras que, para la ortodoxia católica, resultaban polémicas¹¹⁶. Con la decisión de nombrarle embajador el Gobierno imponía a la Iglesia a un diplomático que, como intelectual, se había caracterizado por la defensa de un ateísmo militante. La Santa Sede retrasó la concesión del *placet*, que no llegaría hasta siete semanas después de haber sido solicitado.

Si la propuesta de Puente Ojea como embajador de España en la Santa Sede era considerada arriesgada por lo que su figura representaba, no lo fue menos la propuesta

¹¹⁴ Santiago García Aracil y José Vilaplana Blasco, también provenientes de la diócesis valenciana, fueron nombrados obispos auxiliares, llegando con el tiempo a ser obispos titulares de Jaen, el primero, y de Santander el segundo.

¹¹⁵ *El Independiente*, 7 de octubre de 1985. Cit. en Alfredo GRIMALDOS: *La Iglesia en España. 1977-2008*. Barcelona, Península, 2008, p. 107.

¹¹⁶ Una de las más destacadas, Gonzalo PUENTE OJEA: *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*. Madrid, Siglo XXI, 1974.

del Vaticano para sustituir a Antonio Innocenti. Dos días antes de la concesión del *pláacet* a Gonzalo Puentes Ojea, llegó a España el nuevo nuncio, Mario Tagliaferri. Desde diciembre de 1978, el nuevo nuncio vaticano se había ocupado de la nunciatura del Vaticano en Perú, desde donde había coordinado toda la operación de disciplinamiento de la jerarquía católica peruana cercana a la teología de la liberación. Era, por tanto, un hombre de confianza de Wojtyła y muy cercano a su postura ideológica integralista. A su llegada a España, ningún representante del Estado español fue a recibirle¹¹⁷.

Con la llegada de Mario Tagliaferri se ponía en evidencia que la apuesta de Wojtyła para la Iglesia española era por el endurecimiento doctrinal y la confrontación política. Si con la elección de Puentes Ojea se pretendió “echar un pulso” diplomático al Vaticano, el resultado no pudo ser más claro: Tagliaferri ocupó la nunciatura en España hasta julio de 1995, periodo en el que pudo ejecutar las disposiciones vaticanas contribuyendo así a la configuración de una Iglesia al gusto del papa polaco; Puentes Ojea, sin embargo, abandonó su embajada en Roma en 1987, tan sólo dos años después de haber sido nombrado como tal, y lo hizo responsabilizando al gobierno socialista de haber cedido a las presiones vaticanas. Su sustituto en la embajada vaticana fue Jesús Ezquerro; este, ahora sí, obtuvo el *pláacet* a los tres días de haberlo solicitado. Todo un récord¹¹⁸.

8.3 Vaciar los templos, llenar las calles.

8.3.1 Vaciar los templos...

En el año 2003, Andrew Greeley publicó *Religión in Europe at the End of the Second Millenium*¹¹⁹. En esa obra, Greeley ofrecía un mapa de las creencias religiosas de los europeos en el que, en términos generales, podía apreciarse la diferencia entre aquellas zonas de Europa en donde la creencia en dios era baja (antiguos países del bloque comunista, especialmente la antigua Alemania Democrática, en la que sólo un 25 % declaraba algún tipo de creencia en algún dios), y las zonas en las que sí se declaraba un

¹¹⁷ *La Vanguardia*, 17 de septiembre de 1985, p. 15.

¹¹⁸ *La Vanguardia*, 2 de septiembre de 1987, p. 15.

¹¹⁹ Andrew GREELEY: *Religion in Europe at the End of the Second Millenium*. New Brunswick, Transaction Publishers, 2003.

alto porcentaje de creencias religiosas. Este último dato se agudizaba en los países del sur de Europa (más la República de Irlanda): Chipre presenta un 96% de creyentes; Polonia, un 94%; y en España, Portugal e Italia, entre el 82% (España) y el 91% (Portugal) de sus habitantes se declaraban creyentes en algún tipo de religión¹²⁰. En ese mapa de las creencias religiosas en Europa quedaba bastante claro que los países en los que la Iglesia católica había mantenido hasta cierto punto el privilegio y el monopolio de los medios de salvación, las creencias religiosas eran más fuertes.

Una lectura apresurada de estos datos podría llevarnos a concluir que la sociedad española, por ejemplo, a finales del milenio pasado, era una sociedad en la que las instituciones eclesiales ejercían una gran influencia. Sin embargo, el estudio realizado en 1998 por el International Social Survey Programme¹²¹ pone en duda esa conclusión. En aquel año, sólo un 36% de los españoles declaraban asistir a la Iglesia dos o tres veces al mes o más. De la misma forma, y en relación a aquellos temas que la Iglesia católica había utilizado para intentar influir en las políticas públicas, la sociedad española se mostraba bastante en desacuerdo con los planteamientos eclesiales¹²².

Las creencias de la sociedad española se habían homogeneizado hasta cierto punto con las del resto de Europa. Es verdad que el porcentaje de creyentes era elevado como lo había sido tradicionalmente, pero esa creencia en algún tipo de divinidad no parecía estar siendo patrimonializada por ninguna iglesia en particular, tampoco por la católica. Podríamos concluir que, a finales del siglo XX en España, se había consolidado el fenómeno de la *pertenencia sin creencia*: nominalmente, los españoles seguían declarándose creyentes, e incluso declarándose en su mayor parte católicos (un 83,5% de los encuestados así lo hacía); sin embargo, en su mayor parte no asumían las doctrinas de la institución religiosa con la que decían identificarse.

El desapego de los españoles hacia las instituciones religiosas venía de años atrás (tabla 1). En 1976 se declaraban como buenos católicos (práctica diaria) un 14%, y como católicos practicantes se definían un 42%; los católicos poco practicantes representaban

¹²⁰ *Ibid.* p. 3.

¹²¹ International Social Survey Programme: *ISSP 1985-1998*, Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung an der Universität zu Köln, 2003.

¹²² La opinión favorable al aborto en casos en los que el bebé pudiera padecer algún defecto era de más de un 70% de consentimiento. En relación a la influencia política de las instituciones religiosas, un 47% se declaraba muy en desacuerdo con el intento de las instituciones religiosas en influir en el voto, y un 31,1% en desacuerdo sobre el mismo tema (un 77,1% en total); en torno a un 75% se mostraba en contra de que esas mismas instituciones religiosas intentaran influir en el gobierno. *Ibid.*, pp. 8, 32, 34.

un 26%, los no practicantes un 10%, los indiferentes un 6%, y los ateos representaban un 1%. En 1983 la situación ya había cambiado: como buenos católicos se declararon sólo un 6%, como católicos practicantes un 25%, se declaraban católicos poco practicantes un 22%, católicos no practicantes un 25%, indiferentes, un 15%, y ateos un 5%.

Tabla 1: Niveles de religiosidad en España, 1976-1983 (en porcentaje)

	1976	1977	1978	1979	1982	1983
Muy buen católico	14	12	9	9	9	6
Católico practicante	42	38	29	28	28	25
Católico no muy practicante	26	25	22	25	27	22
Católico no practicante	10	12	19	23	19	25
Indiferente	6	9	16	11	10	15
Ateo	1	2	4	3	4	5
Otra religión	-	-	1	1	2	1

Fuente: Encuesta DATA, 1982, y José Ramón MONTERO: "Iglesia, secularización y comportamiento político en España", Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas, 34 (1986), pp. 135.

Más que del proceso de secularización en España, por tanto, de lo que sí podríamos hablar con certeza es de un proceso de *des-ecclesialización* o *des-institucionalización* de las creencias religiosas. Y en concreto, en España, de una des-institucionalización en relación a la Iglesia católica.

Es interesante constatar como esa tendencia al alejamiento de la institución religiosa de los creyentes tenía un correlato en la evolución del número del funcionariado eclesiástico (tabla 2): si en 1966 el número de sacerdotes diocesanos era de 25.972, en 1986, veinte años después, el número de sacerdotes era de 21.184. El descenso en esos veinte años había sido de más de 4.700 sacerdotes. El dato referido al número de personal en formación tampoco era halagüeño para la Iglesia: de los 8.079 seminaristas en 1966,

en 1986 quedaban 2.092¹²³. A la escasez de vocaciones (en 1986 únicamente 186 individuos se incorporaron al sacerdocio), se sumaba la salida de aquellos que, ya ordenados, solicitaban su reingreso en la vida sealar. Estaba claro que, si el Concilio Vaticano II no había conseguido frenar la sangría del número de vocaciones católicas en el ámbito internacional, tampoco lo había logrado frenar en el caso español. En este caso, el proceso de apertura política y cultural de los años sesenta y setenta posiblemente contribuyó a ahondar en aquella crisis vocacional.

Tabla 2: Evolución en el número de templos y personal católicos

	1966	1972	1978	1982	1986
Parroquias	19.850	21.104	21.414	21.558	22.488
Sacerdotes diocesanos	25.972	23.802	23.497	22.876	21.184
Seminaristas mayores	8.079	3.413	1.649	1.801	2.092
Nuevos Sacerdotes	789	309	169	212	186

Fuente: Instituto Nacional de Estadística y Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia.

8.3.2 ...llenar las calles.

Cabe encontrar en esa crisis de vocaciones, en el descenso en el número de personal “oficial” católico, una de las causas que llevó al catolicismo a desarrollar categorías culturales y teológicas que intentaran solvertarla. En este sentido, el desarrollo teológico en torno al “sacerdocio común”, como vimos en relación a la constitución conciliar *Lumen Gentium*, o el llamamiento a los laicos católicos, aquel Pueblo de Dios al que el Concilio Vaticano II puso en valor, se convirtieron en referencia cotidiana en

¹²³ El descenso en el número de sacerdotes contrasta con el aumento del número de parroquias; incluso se da el caso de que, en 1986, es mayor el número de parroquias que de sacerdotes.

los discursos de la jerarquía católica. Con Juan Pablo II en el papado, esa apelación a que los católicos impregnaran el mundo con su fe se acentuó aún más, y, como hemos visto, él mismo se echó a la calle en un intento de aglutinar al catolicismo, de hacerlo visible, de lanzarlo a la reconquista de un espacio que, de manera espuria, según ellos, durante la modernidad les había sido arrebatado. Si las parroquias estaban vacías, si Dios no recibía visitas en su propia casa, sería este quién tendría que salir a la calle para hacerse escuchar.

Y así fue. La excusa, en este caso, la encontró la Iglesia en la propuesta de despenalización del aborto que el PSOE, desde principios de 1983, estaba desarrollando. El 2 de febrero de aquel año, el Consejo de Ministros aprobó un Anteproyecto de Ley por el cual se despenalizaba el aborto en los casos de peligro para la madre, violación y problemas para el feto. El anuncio había sido hecho en enero de ese año por el ministro de sanidad, Ernest Lluch, quien preveía que la ley estaría lista para ser aprobada en el mes de junio¹²⁴.

Las declaraciones de oposición de la jerarquía católica a la ley que preveía despenalizar en determinadas circunstancias el aborto no se hicieron esperar. El 5 de febrero la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal publicó una nota en la que desarrollaban todo un argumentario contra la regulación, por mínima que fuera, del aborto. Tras calificarlo de “homicidio”, la nota recorría los supuestos que la ley preveía para permitir el aborto:

Cuando está en peligro la vida de la madre, el hijo sigue teniendo derecho a vivir. Afortunadamente, gracias a los adelantos de la medicina, estas situaciones son cada vez más raras. Mucho menos se puede privar de la vida al hijo para remediar otros males referentes a la salud física o psíquica de la madre. El aborto es ya de por sí un trauma grave y peligroso para quienes lo padecen.

En los casos de violación no es justo tampoco desproteger la vida de un inocente indefenso para anular las consecuencias de una injusta agresión cometida por otro. Las dificultades que siguen para la madre han de ser aliviadas y aun remediadas con

¹²⁴ La tramitación de la ley, sin embargo, sería larga. Tras haber sido aprobada en el Congreso de los Diputados en octubre de 1983, pasó al Senado, donde fue aprobada el 30 de noviembre. Sin embargo, el Grupo Popular presentó una enmienda de inconstitucionalidad que no fue resuelta por el Tribunal Constitucional hasta abril de 1985, declarando la ley inconstitucional. Tras ser enmendada en el Congreso, la ley del aborto sería promulgada en julio de 1985.

otras medidas personales y sociales capaces de pacificar a la madre agredida y dignificar a la sociedad que las procura.

Cuando se trata de previsibles anomalías del feto, aparte de la dificultad de predecirlas con exactitud y con certeza, tampoco es justo negar la vida de un ser humano, atropellando su derecho y su capacidad de vivir. No pierde el hombre su dignidad ni su derecho a la existencia por el hecho de estar disminuido o de ser débil, como no lo pierden los enfermos desahuciados ni los ancianos. Sería, en cambio, un comportamiento inhumano tolerar el sacrificio de los débiles en pro del bienestar o del egoísmo de los fuertes¹²⁵

Desde la Conferencia Episcopal Española se ofrecía así un argumentario que en adelante sería esgrimido no sólo por los representantes de la institución católica, sino por la mayor parte de los que desde la oposición política se enfrentaban a aquella ley. En este caso, los obispos españoles no dudaban en pedir a los católicos involucrados de una u otra forma en el proceso de aprobación de la ley que no colaboraran en su desarrollo:

Pensamos, por tanto, que ningún católico ni ninguna otra persona que reconozca el derecho a la vida del otro como norma moral del propio comportamiento, podrán en conciencia colaborar en la elaboración de la ley, y mucho menos en la realización del aborto. Es más, en nombre de las personas afectadas gravemente en su conciencia, sean o no católicos, pedimos desde aquí el derecho a obrar en conciencia para los parlamentarios, los funcionarios y los profesionales de la medicina, que han tenido siempre a título de honor la defensa de la vida como el valor más alto y sagrado que existe sobre la tierra¹²⁶.

Y no sólo a los políticos: la jerarquía católica hacía un llamamiento a todo creyente para que actuara, para que se opusiera y expresara esa oposición a la nueva ley que desde el gobierno se estaba desarrollando, valiéndose para ello de todos los recursos legales que

¹²⁵ XCVI Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española: *La vida y el aborto. Declaración del Episcopado sobre la despenalización del aborto*, 5 de febrero de 1983, pp. 2-3. Archivo de la Conferencia Episcopal Española. Disponible en internet:

http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/system/win_main.jsp

¹²⁶ *Ibid.* p. 3.

fueran necesarios. Una oposición que debía hacerse desde la aceptación de la doctrina de la Iglesia:

Al término de estas reflexiones, y frente a la gravedad de la situación que plantea la proyectada reforma del Código Penal, exhortamos a los católicos a una aceptación sincera y unánime de la doctrina de la Iglesia en este punto. Les pedimos también que acepten con coherencia las consecuencias concretas de su fe, expresando su desacuerdo, como lo hacemos nosotros, con la ley que se pretende introducir, valiéndose para ello de los recursos legales que autoriza la Constitución y con el respeto que imponen el espíritu cívico y la ley del Evangelio, así como negando su colaboración a toda clase de prácticas abortivas.

Encomendamos a los sacerdotes, padres, educadores y agentes de la pastoral la transmisión fiel y perseverante de las enseñanzas de la Iglesia en este punto, con plena fidelidad a la doctrina y a las orientaciones contenidas en esta declaración. Rogamos a los gobernantes y legisladores que ponderen en conciencia la trascendencia de sus decisiones y que no introduzcan en nuestra sociedad un principio de descomposición moral como el que supone la vulneración del derecho de todos a la vida¹²⁷.

La Iglesia, así, ponía en marcha todo su entramado institucional para oponerse a la propuesta del gobierno. El lenguaje de los obispos estaba siendo duro. Comparaban el aborto directamente con un homicidio, e, incluso, algún obispo llegó a relacionar el aborto con el terrorismo de ETA. Lo hizo el obispo de San Sebastián, José María Setién; en una pastoral dirigida a los fieles de su diócesis, y remitiéndose al anterior documento de la Conferencia Episcopal, Setién afirmaba que no se entendería la reacción de la sociedad contra la violencia terrorista si esta misma sociedad permitía matar otras veces “según los intereses personales o colectivos de cada momento. Sólo en un absoluto y coherente «no matarás» puede establecerse la base fundamental de una sociedad que se dice defensora de los derechos inalienables de la persona humana y de los pueblos”¹²⁸. Pocas semanas después, el obispo de Vitoria advertía de que “la despenalización del aborto es un primer paso hacia la admisión de la eutanasia, a pedir que se despenalicen otros delitos y a que

¹²⁷ *Ibid.*, p. 4.

¹²⁸ *ABC*, 9 de febrero de 1983, p. 20.

se introduzcan otras prácticas como la muerte provocada de ancianos molestos, de enfermos incurables, de seres tarados física y psíquicamente”¹²⁹.

Pero si por algo era importante la nota publicada por la Conferencia Episcopal, y más allá de la dureza del tono que en ella se utilizaba, algo que, por otra parte, en la venía siendo normal desde tiempo atrás, era la apelación a todos los católicos a oponerse de cualquier forma a esa regulación. La jerarquía, así, había puesto la doctrina, el argumentario; el turno ahora correspondía al Pueblo de Dios, al laicado católico.

El 5 de febrero de 1983, en Madrid, se constituyó la Comisión Nacional en Defensa de la Vida¹³⁰. En esta Comisión se aglutinaban distintas asociaciones de inspiración católica como la Federación de Asociaciones de España Pro-vida, que, fundada en 1981, reunía, a su vez, a numerosas asociaciones pro-vida de toda España; a la asociación Acción Familiar¹³¹, dirigida por Julio Castelao, y la Confederación Católica de Padres de Familia y Padres de Alumnos, dirigida por Carmen de Alvear¹³². La utilidad de esa Comisión podría comprobarse sólo un mes más tarde de haber sido creada.

El 6 de marzo de aquel año, *ABC* volvía a abrir con un titular que informaba sobre una manifestación en las calles de Madrid: “Más de medio millón de personas se manifestaron contra el aborto”¹³³. En el mismo lugar en el que pocos meses atrás Juan Pablo II había conseguido reunir a millares de católicos, ahora lo hacían las asociaciones que, inspiradas por la Iglesia, gritaban consignas contra las pretensiones gubernamentales de legalizar el aborto. El ensayo del papa había dado sus frutos. Una “Ola humana”, como escribían desde *ABC*, recorrió las calles Concha Espina, Serrano, Plaza de Lima e incluso el mismo estadio Santiago Bernabeu, al que los manifestantes pudieron acceder tras haber obtenido permiso de los propietarios para hacerlo. Entre los asistentes se encontraban algunos políticos: Óscar Alzaga (Partido Demócrata Popular), Álvaro Lapuerta (Alianza

¹²⁹ *ABC*, 6 de marzo de 1983, p. 13.

¹³⁰ *ABC*, 9 de febrero de 1983, p. 34.

¹³¹ Asociación que, pocos años después, presentaría un recurso contra la Ley ya aprobada, siguiendo así las directrices expuestas en el documento anteriormente comentado de la CEE. “El Supremo desestima el recurso contra el decreto que permite el aborto en clínicas privadas”, *El País*, 27 de abril de 1988.

¹³² “Es muy difícil, según los estudios médicos y la ciencia, que una mujer se quede embarazada por una violación”, explicaba Carmen de Alvear por aquellos días; “en el caso hipotético de que fuera posible, la mujer no tiene derecho a atentar contra un ser inocente; si no puede tenerlo, que lo adopten otras personas”, añadía, reproduciendo así el discurso eclesiástico. Igualmente lo hacía Julio Castelao al oponerse a la despenalización del aborto en caso de malformaciones del feto “porque una persona no tiene por qué ser un Adonis o un Einstein”; y en cuanto a la mujer violada “no la culpo de ser violada; la culparía si matara a un inocente”, *El País*, 27 de enero de 1983.

¹³³ Una cifra discutida: el País, en su portada, informaba de que el número de asistentes a la manifestación no había superado el de 150.000 personas. *El País*, 6 de marzo de 1983.

Popular), Álvarez del Manzano (UCD)... políticos que pidieron que “no se interpretara su asistencia como una intención de politizar el verdadero motivo de esta manifestación”¹³⁴. Tampoco Manuel Fraga (Alianza Popular) dejó pasar la ocasión para intentar patrimonializar la marcha. Desde Cáceres, donde se encontraba clausurando un congreso de su partido, apuntó que con la legalización del aborto había “comenzado el asalto en toda regla contra el modelo de la sociedad española”¹³⁵.

El acto, en el que incluso había intervenido la madre Teresa de Calcuta a través de un mensaje de adhesión que se leyó durante la marcha, se cerró con la lectura de un manifiesto que era la traslación casi punto por punto de la nota que los obispos habían publicado el 5 de febrero anterior: “La sociedad está obligada a la defensa y promoción de los valores fundamentales del hombre. Por consiguiente, cualquier autoridad legítimamente constituida no puede elaborar leyes que atenten contra tales valores inmutables”, podía leerse en el manifiesto. “Confiamos que la sociedad contemporánea dé el último y definitivo paso eliminando de sus códigos un atentado que todavía tiene amparo en algunos textos legales, y que representa mentalidades egoístas e insolidarias, precisamente a costa de seres indefensos”. O “La mujer no es dueña del ser que lleva en su seno [...] no es lícito pretender remediar una injusticia con otra mayor, que nadie aplicaría ni siquiera al culpable de la violación”. Concluían la lectura del manifiesto exigiendo que “el Gobierno retire su proyecto de ley de Despenalización del Aborto [...] Que el hecho de la maternidad sea protegido y rodeado de las máximas solicitudes sanitarias y sociales”, y, entre otras cosas “Que se agilicen los procesos administrativos de la adopción”¹³⁶.

La manifestación de Madrid de aquel 5 de marzo de 1983, aun siendo la que más repercusión mediática obtuvo, no fue la única en contra del aborto promovida por la Comisión en Defensa de la Vida. Durante los meses en los que se estuvo discutiendo el proyecto de ley en las Cortes, en otras muchas ciudades, los “pro-vida” siguieron movilizándose. Ciudades como Sevilla, Burgos, Valladolid, Valencia, Vigo, Córdoba... El 27 de junio de aquel 1983, y bajo el lema “España cristiana”, las asociaciones antiabortistas volvieron a manifestarse. Con el aborto, argumentaban, se trataba no sólo de legitimar un crimen abominable, sino que, en términos políticos, el proyecto de ley del

¹³⁴ *ABC*, 6 de marzo de 1983, p. 1.

¹³⁵ *Ibid.* p. 27.

¹³⁶ *Ibid.* p. 25.

gobierno derivaba en una ley “antiespañola”, en tanto la consideraban “contraria al sentir del pueblo cristiano”¹³⁷.

8.4 El Pueblo de Dios.

El potencial movilizador que el viaje de Juan Pablo II a España puso en evidencia abrió el camino a las marchas reivindicativas que se sucedieron con posterioridad. La movilización católica contra la legislación del aborto es un buen ejemplo: la jerarquía había impuesto su doctrina; una doctrina que venía, además, fundamentada en la lectura de los textos conciliares (apropiación del símbolo concilio), y que, desde las bases del catolicismo (porque las asociaciones citadas en el apartado anterior también estaban formadas por las “bases”), se encargarían de sacar a la calle, de hacerla pública, de ejercer presión política con ella. La Iglesia de Wojtyła, la Iglesia católica, había encontrado una forma efectiva de cristianizar la sociedad mediante el Pueblo de Dios¹³⁸.

Las asociaciones de inspiración católica, al estilo de la representada en la Comisión en Defensa de la Vida, proliferaron a partir de aquellos años. Formaban parte de la sociedad civil y, como tales, hacían uso de su derecho para ocupar el espacio público con el objeto de hacer valer sus reivindicaciones. Para cumplir con éxito su misión, la de impregnar con la moral católica la sociedad, contaron, evidentemente, con importantes aliados. Uno de ellos fue, como hemos venido viendo, el poder mediático. *ABC* actuaba en aquellas manifestaciones como un altavoz que potenciaba en gran medida el poder de influencia de esas asociaciones y, por tanto, de la Iglesia católica¹³⁹. También eran aliados

¹³⁷ *El País*, 28 de junio de 1983.

¹³⁸ Carmen de Alvear, presidenta de la Confederación Católica Nacional de Padres de Familias y Padres de Alumnos, decía en 1984 lo siguiente: “Yo represento a un grupo confesional, católico, lo cual significa que estamos vinculados y coordinados con la jerarquía de la Iglesia. A mí me eligen, democráticamente, los presidentes de las federaciones. La persona que sale elegida siempre se propone a la Conferencia Episcopal, y la Conferencia da el visto bueno. Intento llevar adelante, desde la sociedad, un rearme a través de los grupos sociales”, *Diario 16*, 5 de noviembre de 1984. Cit. en Alfredo GRIMALDOS: *La Iglesia en España...* p. 191.

¹³⁹ Que, a su vez, contaba con importantes medios de comunicación propios, o, en lenguaje eclesiástico, con “medios de comunicación social”. La *Guía de Medios de Comunicación Social de la Iglesia en España*, en su edición de 1985, contaba un total de 990 revistas y 46 emisoras de radio; por sectores, 50 entidades dedicadas a medios audiovisuales, y contaban además 42 editoriales. Entre esos “medios de comunicación social”, lo más importantes podrían ser los números programas emitidos por TVE: *Pueblo de Dios, El Día del Señor, Últimas preguntas, Testimonio...* En radio, contaban con espacios en RNE, Antena 3, COPE,

aquellos partidos de la oposición que vieron en la capacidad de movilización católica una buena ocasión de sacar réditos políticos. Como había señalado Gonzalo Puente Ojea ya en 1985, la Iglesia católica se había constituido en aquellos años en uno de los pocos agentes con capacidad de hacer una verdadera oposición política al gobierno del PSOE.

Si el tema del aborto había sido una buena ocasión para poner a prueba la capacidad movilizadora de la institución eclesial, también lo fue el tema educativo. Como en el caso anterior, la Conferencia Episcopal había emitido una declaración en la que dejaban constancia de sus exigencias¹⁴⁰. En ese documento exponían las características que, según su propuesta, debían cumplir un sistema educativo: libertad de elección de centros para los padres, implantación de la enseñanza de religión católica, libre creación de centros...¹⁴¹ Y al final, en las conclusiones y como una forma de conseguir hacer efectivo lo anterior:

Referidas especialmente al plano intraeclesial, puede ser útil el apuntar ya algunas tareas singularmente necesarias y acerca de las cuales brindaremos oportunamente, por medio de la Comisión Episcopal de Enseñanza, algunas orientaciones: promover asociaciones de padres de alumnos y de educadores cristianos...¹⁴²

Una de esas asociaciones de padres de alumnos era la dirigida por Carmen de Alvear, quien ya había acaparado un importante protagonismo con motivo de la movilización contra el aborto. Un protagonismo del que volvió a disfrutar en noviembre de 1984 con ocasión, esta vez, de las manifestaciones organizadas desde su asociación en contra de la Ley Orgánica de Derecho a la Educación (LODE) que el Ministerio de Educación pretendía sacar adelante. El 18 de noviembre de 1984 las calles de Madrid volvieron a ser escenario de la capacidad movilizadora de estas organizaciones de

Cadena Catalana, y multitud de programas en radio local. *Guía de la Iglesia Católica en España. Nomenclator*. Madrid, Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia, 1985, pp. 283-300.

¹⁴⁰ LIX Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española: “Los planteamientos actuales de la enseñanza”, 24 de septiembre de 1976. Archivo de la Conferencia Episcopal Española. Disponible en internet: http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/system/win_main.jsp

¹⁴¹ Una propuesta que, por cierto, quedó recogida en parte en el articulado 27 de la Constitución Española de 1978 relativo al derecho a la educación.

¹⁴² LIX Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española: “Los planteamientos actuales de la enseñanza”... p. 10.

inspiración cristiana: un millón de personas, según *ABC*, reclamaron al gobierno la paralización de la reforma educativa a la vez que proponían un pacto por la educación. Durante la marcha, el servicio de megafonía difundía las palabras que Juan Pablo II había pronunciado en 1982 durante su viaje a España, palabras pronunciadas prácticamente en las mismas calles donde ahora se reproducía su discurso, sobre el derecho de los padres a elegir la educación que quisieran para sus hijos. Entre los asistentes también había políticos: Manuel Fraga (Alianza Popular), Álvarez del Manzano (quien había pasado a Alianza Popular), Óscar Alzaga (Partido Demócrata Popular), Alfonso Osorio (Alianza Popular)... Nadie acudió, evidentemente, en representación del Gobierno o del PSOE. Eso sí, los nombres del presidente y del ministro de educación se hicieron sentir: “Felipe González y Maravall, abucheados”, podía leerse al día siguiente en la primera del *ABC*¹⁴³.

Doctrina y simbología católica, asociaciones de laicos católicos, el Pueblo de Dios, llevando a la calle aquellas doctrinas y exigiendo al gobierno su cumplimiento y los representantes de los partidos de la oposición política intentando patrimonializar en lo posible el éxito de aquellas manifestaciones. El modelo se repetiría constantemente en adelante. La Iglesia católica, que en 1982 con el viaje de Juan Pablo II a España había conseguido hacerse visible en las calles, repetiría la estrategia siempre que la coyuntura política le diese la oportunidad de hacerlo. Y lo haría en muchas ocasiones: leyes educativas y del aborto, más adelante, ley de matrimonio homosexual, movilización contra la implantación del área educativa de Educación para la Ciudadanía...¹⁴⁴ La Iglesia en democracia encontró en el aprovechamiento del espacio público una forma que fue perfeccionando de reivindicación política a través del lanzamiento de su pueblo, el Pueblo de Dios, a las calles.

El 8 de marzo de 1982, la Congregación para el Clero publicó una declaración en la que estipulaba el tipo de asociaciones o movimientos a los que al clero le quedaba

¹⁴³ *ABC*, 19 de noviembre de 1984, p. 1.

¹⁴⁴ Alicia MUÑOZ RAMÍREZ: *Movilización contra Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos. Castilla –La Mancha, Castilla y León y Madrid*. Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, 2016; ÍD: “Movilización contra Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos en España: una educación obstaculizada”, en M^a Paz PANDO BALLESTEROS, Alicia MUÑOZ RAMÍREZ y Pedro GARRIDO RODRÍGUEZ (eds.): *Pasado y presente de los derechos humanos. Mirando al futuro*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2016, pp. 82-95.

prohibido adherirse¹⁴⁵. La autoridad eclesiástica competente determinaba que los clérigos se abstuvieran de fundar o formar parte de asociaciones de cualquier género que no estuvieran en armonía con el estado clerical. Era una forma de controlar a aquellos sacerdotes, sobre todo latinoamericanos, que excedían o transgredían la concepción que desde Roma se imponía de la acción “pastoral”. Frente al clero, frente a los religiosos ordenados, la institución católica promocionó a los grupos de bases católicos, grupos de laicos a través de los cuales llevar a cabo aquella función impuesta desde el Vaticano: cristianizar la modernidad.

Las asociaciones de laicos católicos no sólo fueron consentidas, como señalaba, sino que fueron claramente promocionadas desde la jerarquía. Para el caso español ya me he referido a la CONCAPA, liderada por Carmen de Alvear, a Acción Familiar, a Asociación Pro-vida... asociaciones que tuvieron un papel determinante en la organización de las manifestaciones antiabortistas de principios de los años ochenta. La campaña para defender los intereses de la Iglesia en el terreno de la educación estuvo representada, desde finales de los setenta, por la Confederación Española de Centros de Enseñanza, presidida por el sacerdote Ángel Martínez Fuertes, que también coordinaba una asociación de las autodenominadas pro-vida. Ya lo vimos actuando contra el modelo educativo que en Andalucía había empezado a implantar el gobierno presidido por el PSOE a principios de los años ochenta. A la campaña contra la LODE se sumó la FERE, Federación Española de Religiosos de la Enseñanza, en noviembre de 1984, y la Federación de Sindicatos Independientes de la Enseñanza (FSIE), federación fundada en 1977. Su presidente era Francisco Virseda, quien, junto a Carmen de Alvear y Ángel Martínez Fuertes, encabezaron la manifestación que en noviembre de 1984 marchó por las calles de Madrid en oposición a la reforma educativa del PSOE¹⁴⁶.

La disponibilidad de redes de asociaciones y organizaciones de laicos afines a la Iglesia católica fue aumentando durante los años noventa y ya entrado el siglo XXI: Foro Español por la Familia, Profesionales por la Ética, Hazte Oír, Asociación Nacional para la Defensa del Derecho a la Objeción de Conciencia, Instituto de Política Familiar,

¹⁴⁵ Congregación para el Clero: *Declaración Quidam Episcopi*, 8 de marzo de 1982. Un análisis de esta declaración en Rubén CABRERA LÓPEZ: *El derecho de asociación del presbítero diocesano*. Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002, p. 644 y ss.

¹⁴⁶ ABC, 19 de noviembre de 1984, p. 1.

Asociación Educación y Persona, E-Cristians...¹⁴⁷ El Pueblo de Dios siguió creciendo y encontró en España una “tierra abonada” en la que cumplir su misión.

¹⁴⁷ Para el estudio de los movimientos católicos de base impulsados y dirigidos por la jerarquía eclesiástica y su vinculación con la oposición a determinados modelos educativos ya en el s. XXI, Alicia MUÑOZ RAMÍREZ: *Movilización contra Educación para la Ciudadanía...* pp. 338-519, esp. pp. 383-442; ÍD: “Movilización contra Educación para la Ciudadanía: desencadenantes transnacionales”, en Damían A. GONZÁLEZ MADRID, Manuel ORTIZ HERAS y Juan Sisinio PÉREZ GARZÓN: *La historia, lost in traslation? Actas del XIII Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2017, pp. 2387-2400. En cuanto a la oposición de los movimientos de base católicos al desarrollo de la legislación sobre el aborto, Susana AGUILAR FERNÁNDEZ: “El movimiento antiabortista en la España del siglo XXI: el protagonismo de los grupos laicos cristianos y su alianza de facto con la Iglesia católica”, *Revista de estudios políticos*, 154 (2011), pp. 11-39, y “El activismo político de la Iglesia católica durante el gobierno de Zapatero”, *Papers: revista de sociología*, 4 (2010), pp. 1129-1155.

Capítulo IX. Evangelizar la historia.

“España es una tierra bendecida por la sangre de los mártires”, señalaba Ángel Amato, Prefecto de la Congregación para la causa de los Santos, en 2013¹⁴⁸. El contexto lo daba la ceremonia de “macrobeatificación” celebrada en el Vaticano en la que se exaltó la figura de 522 mártires que “en España, en el siglo XX, derramaron su sangre para dar testimonio de Jesús”¹⁴⁹. Fue un doce octubre de 2013, y a la ceremonia en Roma asistieron varios representantes públicos españoles: Artur Mas, presidente de la Generalitat de Catalunya; Alberto Ruiz Gallardón, ministro de justicia; Jorge Fernández Díaz, ministro del Interior; e incluso un inspector general del ejército, Ricardo Álvarez-Espejo. A la altura de aquel 2013 la escenificación se había vuelto ya cotidiana: ceremonias de beatificación grandilocuentes y multitudinarias, una gran cobertura mediática y la asistencia de representantes públicos españoles. La sangre de los mártires, la persecución religiosa a la que, según la jerarquía católica, se había sometido al catolicismo durante el siglo XX en España, debía ser el “abono” del nuevo empuje evangelizador.

La proliferación y extensión del número de redes conformadas por laicos con las que la institución católica pretendía cristianizar la sociedad, vino acompañada de una reactualización del relato eclesial no sólo sobre su posición en la sociedad, sobre el papel que a la religión le competía ejercer en esta, sino sobre su propia historia y su relación con el resto de las instituciones públicas. En este sentido, la llegada al papado de Juan Pablo II y su empeño por situar de nuevo a la Iglesia en el centro de la disputa política, se acompañó en España con la construcción de un relato memorialístico que se ordenó fundamentalmente alrededor de la figura del mártir.

La primera ceremonia que se celebró en el Vaticano con motivo de la beatificación de algunos de estos mártires tuvo lugar el 29 de marzo de 1987. Con ella se escenificaba la reapertura de los procesos de beatificación de los considerados, ahora, mártires de la persecución religiosa. Aunque, en realidad, los procesos eran antiguos. Muchos de ellos se habían iniciado al poco de finalizar la Guerra Civil, si bien en aquel momento los mártires lo eran de “la Cruzada”. Pero aquellos procesos quedaron paralizados durante el papado de Pablo VI. En aquel momento se consideró imprudente llevarlos a cabo: podrían

¹⁴⁸ *Religión digital*, 13 de octubre de 2013. Disponible en internet: <http://www.periodistadigital.com/religion/espana/2013/10/13/martires-iglesia-religion-papa-amato-cardenal-tarragona-espana-francisco-dios.shtml>

¹⁴⁹ *Ibid.*

malinterpretarse políticamente y hacer que la Iglesia siguiera apareciendo de una forma demasiado evidente adscrita al bando franquista al que dio cobertura moral durante la Guerra Civil. Sin embargo, en los años ochenta, ya consolidada la democracia y con Juan Pablo II en el papado...

Desde aquel mes de marzo de 1987, España ha sido uno de los países donde la reforma de los procesos de canonización llevada a cabo durante el papado de Juan Pablo II y su escenificación en grandes ceremonias públicas se ha mostrado más efectiva. Se han realizado más de 1500 canonizaciones y beatificaciones de mártires de la Iglesia en los años treinta, y un número desconocido de ellas se encuentra en proceso de tramitación¹⁵⁰. Y es que la Iglesia se ha convertido en un auténtico “agente de memoria”. En realidad, siempre lo ha sido. La Iglesia ofrece imágenes y símbolos que, asumidos por sus fieles, le permite construir un relato que sirve entre ellos de elemento unificador. En este sentido, podríamos decir que la Iglesia construye “cuadros sociales de memoria” que, si bien pretenden ofrecer un relato a sus fieles, en este caso excede los márgenes del consumo interno y posiciona a la institución en el debate público sobre la memoria¹⁵¹.

El devenir de estos procesos de beatificación y canonización, su paralización y su reapertura, es un ejemplo de lo anterior. De reivindicar a los “mártires de la Cruzada”, en la primera posguerra, ofreciendo así elementos que permitieron al régimen franquista apropiarse de todo un entramado memorialístico legitimante, a la reivindicación de sus “mártires por la fe” ya en democracia, los procesos de canonización y beatificación nos dan cuenta de los avatares que la institución eclesial ha ido atravesando a lo largo del siglo XX en España. Concretamente, el cambio de postura que se aprecia en los años que acogen la Transición española nos muestra a una Iglesia, primero, prudente, renunciando a reproducir los antiguos tópicos católicos y franquistas sobre el papel eclesiástico durante la Guerra Civil, para convertirse, después, durante la consolidación democrática, en un agente que construyó y reivindicó una particular memoria sobre su papel en aquella guerra y el periodo republicano.

Es necesario, sin embargo, inscribir este nuevo proyecto memorialístico más allá de los límites nacionales. Porque es verdad que este cambio de postura en relación a la

¹⁵⁰ Existe una base de datos digital con información sobre los “santos y beatos mártires de la persecución religiosa del siglo XX en España”. En: <http://www.conferenciaepiscopal.es/santos-y-beatos-martires-de-la-persecucion-religiosa-del-siglo-xx-en-espana/>

¹⁵¹ Maurice HALBWACHS: *Les cadres sociaux de la mémoire*. París, Albin Michel, 1995 (1925).

reivindicación de sus mártires tiene en el marco nacional español una escenificación privilegiada, unos matices claramente diferenciadores. Aun así, es imposible entender este paso a una actitud reivindicativa, como de revancha, de la institución eclesial sin atender a su propia dinámica interna. Una dinámica que excede, como hemos visto en los capítulos anteriores, los límites nacionales y que tiene en 1978, con la llegada al papado de Karol Wojtyła, su punto de inflexión. Por otra parte, ese cambio en el grupo eclesial que hegemonizó la institución católica a partir de 1978, coincidió con el cierre de la Transición en España, con la aprobación de la Constitución y el comienzo del proceso de consolidación democrática. Durante este periodo, que hoy constituye ya un objeto de estudio historiográfico por sí mismo, se fue definiendo un relato histórico que insertaba el proceso transicional de una manera determinada en el conjunto de la historia de España; un relato en el que la dialéctica “memoria-olvido” tuvo un gran protagonismo. En relación a esa dialéctica cabe entender la reapertura de los procesos de beatificación y la relectura de la historia de la Iglesia católica durante el siglo XX que el relato construido alrededor de la figura del mártir supone.

9.1. Memoria y olvido en la Transición política española¹⁵².

Esa actualización del relato memorialístico católico tuvo en España, como decía, unas características diferenciadoras. La Iglesia católica había sido un soporte fundamental del régimen franquista, los mártires de la Iglesia en España lo eran a la vez de la Cruzada contra el comunismo, el clero había sido parte activa en la Guerra Civil española y el martirologio católico se confundía con el martirologio franquista. El relato memorialista de la Iglesia en España había sido, hasta prácticamente finales de los años sesenta, un relato que se solapaba con el franquista. Durante la Transición, sin embargo, la memoria del periodo republicano y la Guerra Civil sufrió un cambio considerable que también afectó a la institución eclesial en España.

¹⁵² El título es una clara referencia a la obra de Paloma AGUILAR FERNÁNDEZ: *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*, Madrid, Alianza, 1996.

Señala Gregorio Morán que “la primera igualdad que instauró la democracia en España fue la de que todos somos iguales ante el pasado. Una garantía para mantener la desigualdad ante el futuro. Nos convertimos en un *reino de desmemoriados*”¹⁵³. De esta forma, Morán ponía el acento en un aspecto que fue fundamental en la Transición española y que define una de las dialécticas que atraviesan los relatos de los distintos agentes involucrados en la Transición: la dialéctica memoria-olvido. La pregunta es fundamental: cómo construir un régimen democrático en un país que pretende dejar atrás cuarenta años de dictadura, ¿es necesario construirlo haciendo memoria, señalando a los responsables del anterior régimen, juzgándolos? ¿O más bien el nuevo régimen democrático debe partir del olvido, obviando los crímenes del pasado y renunciando a exigir responsabilidades?¹⁵⁴

Parece claro que el modelo seguido en aquellos años, y que definió el modelo transicional español, fue el del olvido. “Echar al olvido”, podríamos decir, se convirtió en la divisa del proceso transicional. Sólo el olvido de un pasado conflictivo, se argumentaba, podía garantizar que el proceso de transición a la democracia tuviera éxito. “Que los muertos entierren a los muertos”, escribía Javier Pradera en el *El País*¹⁵⁵, uno de los periódicos con mayor tirada en los años que sucedieron a la Transición y el que en buena medida mejor representó el “sentido común” que sobre la memoria se haría hegemónico en España¹⁵⁶.

Cuenta Paloma Aguilar que las políticas de la memoria por parte del Estado en aquellos años fueron prácticamente inexistentes. No hubo iniciativas de carácter público destinadas a difundir o consolidar una determinada visión de un pasado que se consideraba traumático¹⁵⁷. Podríamos decir, en este sentido, que el Estado delegó de su función de “agente de memoria”. Sin embargo, que desde el Estado se renunciara a retomar de alguna forma el recuerdo de la Guerra Civil no significa que en aquellos años no hubiera memoria de la guerra. Sobre la misma se habló y se publicó. La Iglesia, como veremos, es ejemplo de ello, y en los debates para la aprobación de la Constitución, como

¹⁵³ Gregorio MORÁN: *El precio de la transición*. Madrid, Akal, 2015, p. 107.

¹⁵⁴ Neil J. KRITZ (ed.), *Transitional Justice: How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes*. Washington, United States Institute of Peace Press, 1995; Ruti G. TEITEL: *Transitional Justice*, New York, Oxford University Press, 2000.

¹⁵⁵ *El País*, 20 de enero de 1977.

¹⁵⁶ Jesús IZQUIERDO MARTIN: “«Que los muertos entierren a los muertos». Narrativa redentora y subjetividad en la España postfranquista”, *Pandora*, 12 (2014), pp. 43-63.

¹⁵⁷ Paloma AGUILAR FERNÁNDEZ: *Políticas de la memoria y memorias de la política*. Madrid, Alianza Editorial, 2008.

hemos visto, también se apeló al recuerdo de la guerra y la República. Pero no hubo, como decía, una política estatal que acabara con el relato impuesto desde las instituciones franquistas. Más bien, y como nos cuenta Javier Rodrigo, lo que hubo fue una “renuncia política que, amparada en la reconciliación nacional, dejaba intactos símbolos, físicos o no, de la guerra y la dictadura, en su afán de no herir sensibilidades ni reabrir heridas”¹⁵⁸.

En opinión de Manuel Artime, la confección de una narrativa oficial o de reconciliación tuvo mucho que ver con lo anterior¹⁵⁹. Legitimada por los que él denomina “historiadores liberales”, aquella narrativa sobre el pasado presentaba a la democracia del 78 como la culminación de un largo proceso modernizante¹⁶⁰. Se fue imponiendo, confeccionada a manos de la “historiografía liberal” ya desde el tardofranquismo, una narrativa que fue la que vertebró la llamada “Cultura de la transición”, narrativa que quedó consolidada durante los años ochenta¹⁶¹. La reconciliación nacional representaba en este relato el desenlace de aquella apuesta por el progreso y por la modernidad que la Transición, por fin, había cumplido, homologando las instituciones españolas a las del resto de países europeos. Se implementaba así una narrativa lineal y aproblemática en la que la reconciliación nacional, y su traducción política a través del “consenso”, se convertía en la piedra de toque de la democracia naciente. En este relato, la Constitución de 1978 se entendía como momento fundante de una cultura democrática en España; una cultura democrática que no sabía, o no quería, encontrar en el pasado referencias que le sirvieran de fundamento. En este contexto, las referencias a la II República no podían ser sino consideradas peligrosas, alentadoras de discursos que, como en el pasado, no podrían llevar más que a la confrontación entre españoles. No cabía más que “echar al olvido” aquellos proyectos emancipatorios que en el pasado habían nutrido las aspiraciones de republicanos, socialistas, anarquistas, o comunistas.

La retórica que acompañó y movió el largo proceso de reivindicación de amnistía general [...] extendió, entre los que defendieron el proyecto de Ley en la

¹⁵⁸ Javier RODRIGO: *Hasta la raíz. Violencia durante la guerra civil y la dictadura franquista*. Madrid, Alianza, 2008, p. 210.

¹⁵⁹ Manuel ARTIME: *España. En busca de un relato*. Madrid, Dykinson, 2016.

¹⁶⁰ “La Historiografía Liberal sería aquella, que, en el ámbito académico de la Historia, defiende la que ha sido la tesis popular de la ‘tercera España’; esto es, el emplazamiento a dejar atrás toda clase de querellas nacionales y polémicas histórico-políticas, lo que va a significar no sólo alejar la política de la mirada histórica, sino también la historia de la mirada política”, *ibid.*, p. 26.

¹⁶¹ Guillem MARTINEZ (coord.): *CT o la cultura de la transición: Crítica a 35 años de la cultura española*. Madrid, Debolsillo, 2012.

histórica sesión del 4 de octubre en el Congreso de los Diputados y en la opinión pública, la convicción de que con aquella amnistía se cerraba la guerra civil, y se echaban los cimientos para una nueva era de concordia y de paz o, por decirlo con las palabras empleadas repetidas veces en aquel debate, de superación del pasado, de culminación del proceso de reconciliación de los españoles.¹⁶²

Con la Transición a la democracia, por tanto, se ponía fin a una larga etapa plagada de errores que habían lastrado nuestra incorporación definitiva al mundo moderno. Una de las primeras tareas encomendadas a la nueva democracia sería la de suturar las heridas que había dejado en los españoles un enfrentamiento que se remontaba no ya a 1936, sino, al menos, a 1812¹⁶³. La Transición, según este relato, vendría a suponer un punto de discontinuidad en la deriva política española, el acontecimiento que dividía en dos mitades cualquier relato que se pretendiera construir sobre la historia reciente de España¹⁶⁴.

Si bien es cierto que en momentos puntuales la referencia a una tradición republicana y democrática ha tenido visibilidad en el espacio público¹⁶⁵, hasta el momento esta no ha tenido la capacidad de estructurarse con la misma eficacia con la que lo ha hecho la “historiografía liberal”. A pesar de esto, cada vez son más los historiadores, y no sólo historiadores, que, desde una perspectiva crítica con el anterior modelo narrativo, ofrecen elementos interpretativos que han puesto en crisis aquel relato que hasta fechas recientes había sido hegemónico¹⁶⁶.

Aquella narrativa, con el consenso como eje vertebrador de la misma, encierra algunos elementos que, para el tema que nos ocupa, son muy relevantes. Uno de estos aspectos es la renuncia por parte de las fuerzas democratizadoras (en aquel momento la oposición al régimen franquista) de muchas de sus exigencias y símbolos¹⁶⁷: se renunció a la defensa de la forma republicana del régimen; se renunció a la bandera republicana; se renunció, por supuesto, a enlazar con la legalidad del régimen republicano renunciando

¹⁶² Santos JULIA: *Elogio de historia en tiempos de memoria*. Madrid, Marcial Pons, 2011, p. 39.

¹⁶³ Santos JULIA: *Historia de las dos Españas*. Madrid, Taurus, 2004.

¹⁶⁴ Manuel ARTIME: *España. En busca...* p. 252.

¹⁶⁵ En momentos claves como el “no” a la OTAN, huelgas generales, No a la Guerra, Marchas de la Dignidad...

¹⁶⁶ Autores como José Vidal Beneyto, Alfredo Grimaldos, Ismael Saz, Gonzalo Pasamar, Jesús Izquierdo, o Ferrán Gallego, son algunos ejemplos.

¹⁶⁷ Alfonso PINILLA: *La legalización del PCE. La historia no contada, 1974-1977*. Madrid, Alianza Editorial, 2017.

a restituir alguna de sus instituciones¹⁶⁸, y, sobre todo, y en lo que aquí nos toca, se renunció a reivindicar desde las instituciones la memoria de quienes habían formado parte de las fuerzas democráticas durante el periodo republicano y la Guerra Civil. El relato aceptado hacía inviable las referencias a una guerra en la que las fuerzas democráticas habían sido derrotadas por las fuerzas fascistas; al contrario, el nuevo relato retomaba la lectura franquista de la guerra como una guerra entre hermanos causada por la secular tendencia de los españoles al conflicto. No había buenos ni malos. La Guerra Civil había sido algo así como un acto de locura, una catástrofe colectiva cuya responsabilidad recaía sobre los hombros de todos los españoles por igual. Se constituía así en hegemónica la que se ha llamado la teoría de la equidistancia¹⁶⁹. El propio régimen franquista había puesto, allá por los años sesenta, los fundamentos de este nuevo relato: de conmemorar cada primero de abril el “día de la Victoria”, homenaje al último bando de guerra del general Franco, a partir de 1964 pasó a celebrarse los “25 años de paz”. Ni vencedores ni vencidos¹⁷⁰.

Nos encontramos, por tanto, ante un nuevo momento político que queda normativizado en la Constitución de 1978 y que se presenta, desde el relato hegemónico, como fundante de la democracia en España. No eran relevantes las anteriores experiencias democráticas, las que habían traído la I y II República. De esta forma, la lógica del olvido se ponía al servicio de la estabilidad posdictatorial. Un olvido que no quedó circunscrito a la memoria de la Guerra Civil, si no que se extendió a los cinco años previos de experiencia democrática en la II República y a la posterior persecución y represión de la oposición democrática ya en época de la dictadura. La Ley de Amnistía de 1977 institucionalizó ese silencio. Se pretendió, de esta forma, estabilizar la democracia mediante el olvido. Sin embargo, y como señala John Patrick Thompson, para un sector importante de la población española, ese “pacto del olvido” se sustentaba en un mensaje de continuidad antes que de cambio: “A ojos de muchos campesinos españoles [...] el régimen democrático no era muy diferente del régimen fascista. La mayor parte de la población rural, como lo han revelado los testimonios, todavía se abstienen de hablar de la guerra o denunciar crímenes pasados porque temen que las actuales autoridades les

¹⁶⁸ Paloma AGUILAR FERNÁNDEZ: *Políticas de la memoria...* p. 234.

¹⁶⁹ David BECERRA MAYOR: *La Guerra Civil como moda literaria*. Madrid, Clave Intelectual, 2015.

¹⁷⁰ Paloma AGUILAR FERNÁNDEZ: *Políticas de la memoria...* pp. 95 y ss. Un buen ejemplo de cómo se asumió tal relato lo representa la obra Juan Simeón VIDARTE: *Todos fuimos culpables. Testimonio de un socialista español*. Barcelona, Grijalbo, 1978. Cit. en Jesús IZQUIEDO MARTÍN: “«Que los muertos...”, p. 51.

hagan daño a ellos y a sus seres queridos”¹⁷¹. Y es que en España, después de cuarenta años de dictadura franquista, el miedo se había convertido en algo cotidiano¹⁷². La práctica del silencio como mecanismo de protección venía ahora, con el nuevo régimen que traía la Transición, apuntalada en forma de institucionalización del olvido.

9.2. “El siglo de los mártires”.

Un domingo de agosto de 2009, durante el tradicional *Angelus* rezado por el papa, Benedicto XVI dijo lo siente.

Encontraremos también otras figuras espléndidas de mártires de la Iglesia de Roma, como san Ponciano Papa, san Hipólito sacerdote y san Lorenzo diácono. ¡Qué admirables modelos de santidad nos propone la Iglesia! Estos santos son testigos de la caridad que ama "hasta el extremo" y no tiene en cuenta el mal recibido, sino que lo combate con el bien (cf. 1 Co 13, 4-8). De ellos podemos aprender, especialmente los sacerdotes, el heroísmo evangélico que nos impulsa a dar la vida por la salvación de las almas, sin temer nada. ¡El amor vence a la muerte!

[...] Por una parte, hay filosofías e ideologías, pero también cada vez más modos de pensar y de actuar que exaltan la libertad como único principio del hombre, en alternativa a Dios, y de ese modo transforman al hombre en un dios, pero es un dios equivocado, que hace de la arbitrariedad su sistema de conducta. Por otra parte, tenemos precisamente a los santos, que, practicando el Evangelio de la caridad, dan razón de su esperanza...¹⁷³.

¹⁷¹ John P. THOMPSON: “The Civil War in Galizia, the Uncovering of the Common Graves, and the Civil War Novels as Counter Discourse of Imposed Oblivion”, *Iberoamericana*, 5-18 (2005), p. 78.

¹⁷² Paloma AGUILAR FERNÁNDEZ y Julián CASANOVA “Entrevista de Juan Cruz”, *El País*, 30 de julio de 2006.

¹⁷³ Benedicto XVI: *Angelus*, 9 de agosto de 2009. Disponible desde internet: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/angelus/2009/documents/hf_ben-xvi_ang_20090809_sp.html

Estas líneas muestran de manera muy clara cuál es la función que la institución eclesial adjudica a la figura del mártir: “admirables modelos de santidad”, caridad que ama “hasta el extremo”, “heroísmo evangélico”... El mártir ofrece un modelo específico de apologeta religioso, usado, en el contexto en el que Benedicto XVI emitía su discurso, como modelo a tener en cuenta por los sacerdotes que en aquel momento constituían la audiencia principal del papa. Por otra parte, la figura del mártir se ofrecía como contra-ejemplo del mal de los nuevos tiempos, que son los tiempos del exceso de modernidad (desde el horizonte conceptual eclesiástico), que, por exaltación de la libertad, convierten al hombre en un Dios “arbitrario” en su conducta moral.

La referencia de Benedicto XVI a los santos y a los mártires no es, por tanto, caprichosa, no es un mero recurso estético. El uso del santoral y del martirologio católico ha tenido durante el siglo XX una gran expansión, sobre todo en la segunda mitad del siglo. El proceso es parecido al que Delio Cantimori describe en relación al ocurrido en el siglo XVI¹⁷⁴. En aquel momento, el declive de la institución católica frente al avance del protestantismo parecía irreversible. Sin embargo, la religiosidad popular en Italia era ardiente e intensa, y se manifestaba sobre todo a través de prácticas rituales supersticiosas. Frente al empuje de la Reforma, la Iglesia se dividió entre los que pretendían eliminar la superstición de la fe, por un lado, y quienes deseaban, por otro, apoyarse en la religiosidad popular para frenar la erosión a la que se estaba viendo sometida la autoridad de Roma. Se impuso esta última perspectiva y la Contrarreforma condenó la soberbia intelectual proveniente de los hombres letrados. Frente a estos, la *sancta simplicitas*. Se propició de esta forma la creación de nuevos cultos, la elevación a los altares de nuevos santos y el florecimiento de imágenes prodigiosas.

A lo largo sobre todo de la primera mitad del siglo XX, coincidiendo con el intento de hacer compatible el catolicismo con la modernidad, se fue abandonando aquella identificación entre catolicismo y religiosidad popular. Sin embargo, ya durante el papado de Pablo VI esta tendencia se fue moderando y, con la vuelta a la reivindicación de las virtudes de la piedad popular en *Evangelii Nuntiandi*¹⁷⁵, se declararon con rapidez nuevos santos, 84 en total. Juan Pablo II, para quien la religiosidad popular era el auténtico tesoro

¹⁷⁴ Delio CANTIMORI: “Le idee religiose del Cinquecento. La storiografia”, Emilio CECCHI y Natalino SAPEGNO (eds.): *Storia della letteratura italiana, vol. V., Il seicento*, Milán, Garzanti, 1997, p. 7.

¹⁷⁵ Pablo VI: Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 8 de diciembre de 1975. Roma, Librería Editrice Vaticana. Disponible en internet:
http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_sp.html.

del pueblo de Dios¹⁷⁶, creó 482 santos y 1340 beatos, más que todos sus predecesores juntos¹⁷⁷. La Iglesia católica volvía a recurrir al uso de la tradicional figura del santo, del beato y del mártir, para ofrecer a sus fieles modelos en los que reflejarse¹⁷⁸. Así se expresaba Juan Pablo II:

Es un testimonio que no hay que olvidar. La Iglesia de los primeros siglos, aun encontrando notables dificultades organizativas, se dedicó a fijar martirologios al testimonio de los mártires. [...] En nuestro siglo han vuelto los mártires, con frecuencia desconocidos, casi *militi ignoti* de la gran causa de Dios. En la medida de lo posible no debe perderse en la Iglesia su testimonio. Como se ha sugerido en el consistorio, es preciso que las Iglesias locales hagan todo lo posible por no perder el recuerdo de quienes han sufrido el martirio, recogiendo para ello la documentación necesaria.¹⁷⁹

Al igual que la Iglesia de los primeros tiempos, parece querer decir Wojtyła, durante el siglo XX la Iglesia ha sido perseguida. Y en este caso los creyentes han tenido que volver a las catacumbas no perseguidos por el Imperio Romano, sino por el tiempo de la modernidad y sus consecuencias. Ya analicé cómo el grupo eclesial que Wojtyła representa había construido su discurso frente a una modernidad que consideraban causante de los más terribles males del siglo XX¹⁸⁰. Frente al hombre moderno, frente al hombre convertido en un dios, como señalaba Ratzinger, se levantaba ahora la figura del mártir como la mejor expresión de la fe frente a los desvaríos y peligros de la razón endiosada:

¹⁷⁶ Juan Pablo II: Homilía pronunciada en el hipódromo Peñuelas, en La Serena, Chile, 5 de abril de 1987. Disponible en internet: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1987/documents/hf_jp-ii_hom_19870405_celebraz-la-serena_sp.html.

¹⁷⁷ José Luis REPETTO BETES: *Todos los santos: santos y beatos del martirologio romano*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

¹⁷⁸ Kenneth WOODWARD: *Making Saints: How the Catholic Church Determines Who Becomes a Saint, Who Doesn't and Why*. New York, Touchstone, 1996.

¹⁷⁹ Juan Pablo II: Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, noviembre de 2014. Disponible en internet: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19941110_tertio-millennio-adveniente.html

¹⁸⁰ Vid. apartado 3.3 del capítulo tercero de esta investigación.

Un signo perenne, pero hoy particularmente significativo, de la verdad del amor cristiano es la *memoria de los mártires*. Que no se olvide su testimonio. Ellos son los que han anunciado el Evangelio dando su vida por amor. El mártir, sobre todo en nuestros días, es signo de ese amor más grande que compendia cualquier otro valor. Su existencia refleja la suprema palabra pronunciada por Jesús en la cruz: “Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen”¹⁸¹.

La figura del mártir, así, se ha convertido durante el papado de Juan Pablo II en el referente fundamental a partir del cual se ordena una memoria concreta de la Iglesia católica en el siglo XX. Victimización, por un lado, y despolitización y desvinculación de la institución católica en relación a los acontecimientos políticos que atraviesan el siglo pasado, por otro. Porque en ese relato autoreferencial católico, la Iglesia, los creyentes martirizados, aparecen como agentes pasivos, como simples víctimas, ajenas, como veremos al acercarnos al caso español, a las disputas políticas e ideológicas que definían el contexto en el que se desarrollaban sus vidas. La Iglesia, en definitiva, ha construido a través de la figura del mártir un relato memorialístico que pretende reinterpretar su historia durante el siglo XX y con el que, a su vez, dibuja un horizonte de sentido para el creyente católico, un modelo a seguir ejemplar de la Nueva Evangelización que la Iglesia de Wojtyła propuso prácticamente desde el mismo comienzo de su papado.

9.3. La Iglesia católica contra el olvido: de “mártires de la Cruzada” a “mártires por la fe”.

A partir de 1978, por tanto, con la llegada de Wojtyła al papado, la Iglesia católica se lanzó también a la disputa por la imposición de un relato histórico concreto. En España ese empeño del integralismo católico tuvo algunas características singulares. No podía ser de otro modo, habiendo formado parte la Iglesia católica de una forma tan intensa de los principales acontecimientos que habían atravesado la historia del España en el siglo

¹⁸¹ Juan Pablo II: Bula *Incarnationis Mysterium*. Roma, noviembre de 1998. Disponible en internet: http://www.vatican.va/jubilee_2000/docs/documents/hf_jp-ii_doc_30111998_bolla-jubilee_sp.html

XX. Pero hasta los años en los que la Iglesia de Wojtyla se hizo con el control de los aparatos institucionales, la Iglesia española colaboró en la construcción y consolidación de aquel relato que se hizo hegemónico durante la Transición. Hasta tal punto fue así, que el año 1975 fue nombrado oficialmente por la institución católica Año de la Reconciliación¹⁸². Lo vimos en el capítulo dedicado al análisis de la Asamblea Conjunta obispos-sacerdotes. La jerarquía eclesiástica pretendía desligarse de aquella Iglesia que, desde el primer momento, había legitimado el régimen franquista surgido del golpe de Estado militar de julio de 1936¹⁸³. De aquella cobertura moral, que encuentra en la carta colectiva del episcopado publicada el primero de julio de 1937 en la que a la guerra se le otorgaba el carácter de cruzada su mejor representación, hasta el final de la dictadura, la Iglesia fue partícipe en el diseño y reproducción de los relatos históricos que en cada momento se hacían oficiales. Como resume Vicente Cárcel Ortí: “La Iglesia se dejó querer por el régimen franquista y el catolicismo político la compensó con grandes servicios”¹⁸⁴.

Uno de estos servicios los prestó a través de la construcción de su martirologio. En los mártires de la Cruzada se confundían los religiosos y los laicos, todos caídos en nombre de aquella patria franquista. Sin embargo, desde aquel primer franquismo y hasta los años ochenta, ya en democracia, aquellos mártires sufrieron una transformación: los “mártires de la Guerra Civil” o “mártires de la Cruzada”, en los años ochenta reaparecerían como “mártires de la persecución religiosa” o “mártires por la fe”.

Esta transformación muestra en buena medida la deriva que la misma institución eclesial siguió en los años que abarcan la dictadura, la Transición y la posterior consolidación democrática. Los procesos de beatificación de aquellos mártires, su paralización durante el papado de Pablo VI, primero, y la posterior reapertura de los mismos durante el papado de Juan Pablo II, nos da cuenta de la marcha de la Iglesia no sólo en cuanto a su relación con el resto de las instituciones públicas, sino que también nos habla de su propia deriva interna. Son la ejemplificación de cómo el relato eclesial cambia y se adapta a las circunstancias políticas del momento, y son, a la vez, ejemplo de la capacidad que la Iglesia católica tiene de suministrar imaginarios que, no agotándose en el consumo interno que podría acotar el mercado de los bienes de salvación, lo

¹⁸² Paloma AGUILAR FERNÁNDEZ: *Políticas de la memoria...* p.245.

¹⁸³ Julián CASANOVA: *La Iglesia de Franco*. Barcelona, Crítica, 2005.

¹⁸⁴ Vicente CARCEL ORTÍ: *Caídos, víctimas y mártires. La Iglesia y la hecatombe de 1936*. Madrid, Espasa, 2008, p. 35.

exceden, convirtiendo así a la Iglesia en un “agente de memoria” más en la disputa que en el espacio público se da entre los distintos relatos memorialísticos. ¿Cuál ha sido el recorrido que ha seguido ese proceso desde aquel primer momento en que la categoría de “mártir” se hacía extensiva a los caídos del bando franquista de la contienda española, hasta su reapertura, ya en los años ochenta, momento en que aquellos mártires se convierten en “mártires de la persecución religiosa”?

Fue en 1938 cuando, instalado en Burgos el mando del bando franquista, y firmado por Francisco Franco, se publicó un Decreto en el que se pedía conmemorar la muerte de José Antonio Primo de Rivera. En su articulado se exponía la forma en que esto debía hacerse, desde la creación de cátedras para estudiar y dar a conocer su pensamiento, hasta la instrucción de que el nombre de José Antonio se incorporara al de las calles de todos los pueblos de España. Además, en su artículo segundo podía leerse: “Previo acuerdo con las autoridades eclesiásticas, en los muros de cada Parroquia figurará una inscripción que contenga los nombres de sus Caídos, ya en la presente Cruzada, ya víctimas de la revolución marxista”¹⁸⁵. El Decreto se hizo efectivo e incluso hoy en día pueden verse en las fachadas de innumerables parroquias grabados en piedra los nombres de aquellos caídos en la “Cruzada” con el nombre de José Antonio en lugar preeminente. Y es que la connivencia del régimen que surgió de aquella Guerra Civil con la Iglesia fue tal desde prácticamente el primer momento.

La referencia a los mártires de la Cruzada se convirtió de este modo en uno de los elementos simbólicos que sirvieron para legitimar el régimen franquista. Pero al tiempo que la Iglesia suministraba aquella legitimidad al Estado, otorgando el carácter de mártir a sus “caídos”, construía sus propias referencias simbólicas tomando como modelo a aquellos religiosos que habían muerto, ya en el frente, ya en la retaguardia, durante la Guerra Civil. Estos constituían la prueba del carácter “persecutorio” que la República había tenido frente la religión católica. Es esta una acusación, la del carácter abiertamente “antieclesial y aun anticristiano” del régimen republicano, que está entre las primeras que la Iglesia esgrimió como excusa para dar su apoyo al régimen surgido de la sublevación militar del 36:

¹⁸⁵ *Boletín Oficial del Estado*, nº 140, 17 de noviembre de 1938, p. 2432.

Dejando otras causas de menor eficiencia, fueron los legisladores de 1931, y luego el poder ejecutivo del Estado con sus prácticas de gobierno, lo que se empeñaron en torcer bruscamente la ruta de nuestra historia en un sentido totalmente contrario a la naturaleza y exigencias del espíritu nacional, y especialmente opuesto al sentido religioso predominante en el país. La Constitución y las leyes laicas que desarrollaron su espíritu fueron un ataque violento y continuado a la conciencia nacional. Anulando los derechos de Dios y vejada la Iglesia, quedaba nuestra sociedad enervada, en el orden legal, en lo que tiene de más sustantivo la vida social, que es la religión¹⁸⁶.

Acusación que, aun siendo del primer momento, no ha dejado de esgrimirse hasta tiempos ya de democracia consolidada. Así lo expresaba el cardenal Tarancón en sus *Confesiones*:

El advenimiento de la República en abril de 1931, que sorprendió a los mismos republicanos y que políticamente no tenía, al parecer, explicación, fue la consecuencia de muchos factores –económicos y sociales preferentemente- y tomó desde el comienzo un carácter anticlesial y aun anticristiano [...] el nuevo régimen tuvo ya desde el primer día un carácter abiertamente anticatólico que se convirtió muy pronto en persecutorio¹⁸⁷.

El relato, ya en los años 80, con la democracia surgida de la Transición en proceso de consolidación, repite los tópicos del argumentario que desde el momento que la Iglesia dio su apoyo al levantamiento fue asumido por la mayoría de la jerarquía católica española. Esta actualización del relato anti-republicano católico tiene, sin embargo, algunas especificidades. Porque el cardenal Tarancón no reproducía exactamente aquellos elementos que sí informaban el núcleo del nacionalcatolicismo y que engarzaban lo español con la religión católica de tal forma que atacar a esta significaba atacar a la misma “conciencia nacional”. La identificación entre catolicismo y nación queda en este caso

¹⁸⁶ *Carta colectiva de los obispos españoles a los obispos de todo el mundo con motivo de la guerra en España*, Pamplona, Gráficas Descansa, 1937. Cit en Jesús IRIBARREN (ed.), *Documentos colectivos del episcopado español 1870-1974*. Madrid, Editorial católica, 1974, pp. 219-242.

¹⁸⁷ Vicente ENRIQUE Y TARANCÓN: *Confesiones*. Madrid, PPC, 1996, pp. 204-205.

difuminada. Esto, sin embargo, no le impedía justificar la actitud de los obispos de aquel momento:

Los obispos españoles estaban seriamente comprometidos. Comprometidos, sobre todo, ante la gran masa de católicos que habían dado, con hechos a veces heroicos más que con palabras, el carácter de “cruzada” a la Guerra que nos tenía divididos; comprometidos ante la Santa Sede y el episcopado mundial, a quienes debían explicar la realidad española que ellos no acertaban a comprender; y comprometidos también con las autoridades de la España nacional que tenían el pleno convencimiento de que estaban defendiendo a la Iglesia.

Yo me atrevería a afirmar que los obispos no tuvieron más remedio que manifestarse colectivamente de la manera que lo hicieron¹⁸⁸.

Más allá del blanqueamiento que de la actitud de aquellos obispos colaboracionistas con la sublevación hacía el “cardenal del cambio”¹⁸⁹, lo que en este punto es importante subrayar es la línea de continuidad del relato construido por la Iglesia, primero, en aquellos primeros momentos de la guerra, y, segundo, y sobre todo apreciando el matiz que Tarancón introduce (o, más bien, elimina), la adecuación de aquel discurso a las necesidades que el momento social y político exigía en los años ochenta. No existen en este caso referencias contundentes a los caídos, la consustancialidad de lo religioso y lo nacional ha desaparecido... y, sin embargo, Tarancón no renunciaba a reivindicar y a justificar la actitud de la jerarquía católica en relación a la República y a la sublevación militar. Lo anterior es más llamativo si tenemos en cuenta que unos años antes, en el contexto de la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes, él mismo había sido protagonista de lo que había sido un intento (poco exitoso, como vimos) de asumir responsabilidades en aquel golpe de Estado contra la República y la posterior Guerra Civil¹⁹⁰.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 206.

¹⁸⁹ El cardenal del cambio, feliz “slogan” que el padre Martín Descalzo puso con éxito en circulación y que, podríamos decir, se ha convertido en un mito más de la Transición. José Luis MARTÍN DESCALZO, *Tarancón, el cardenal del cambio*. Madrid, Planeta, 1982; Juan María LABOA: “El cardenal Tarancón, testigo del cambio”, *Cuenta y razón*, 12, 1983, 95-104; Jesús INFUESTA: “Tarancón, el otro motor del cambio”, *Cuenta y razón*, 96, 1996, 64-67.

¹⁹⁰ Vid. apartado 5.3 y 5.4 del capítulo quinto de esta investigación.

¿Qué ha pasado en los años que van de aquella tímida asunción de culpas en los primeros años de la década de los setenta, a los años en los que, junto a la reivindicación de sus mártires, se retomaba el tópico de la persecución religiosa para justificar a aquellos obispos que “no tuvieron más remedio que manifestarse colectivamente de la forma en que lo hicieron”? Durante los años sesenta, Pablo VI había considerado la necesidad de paralizar los procesos de beatificación y canonización que desde los años cuarenta se habían abierto para ensalzar la figura de los mártires de la guerra de España. En aquel momento se pretendía aunar en un solo proceso la beatificación de todos los mártires, lo que, en opinión de la jerarquía vaticana, podría dar al proceso la apariencia de juicio político. En 1975, tras la muerte de Franco y a instancias de Pablo VI, finalmente se paralizaron los procesos de beatificación y canonización¹⁹¹. Se quería evitar a toda costa que, llegado a su fin el régimen franquista, la Iglesia apareciera demasiado vinculada al bando de los sublevados durante la Guerra Civil. Así lo cuenta el propio cardenal Tarancón en una conversación con Manuel Vázquez Montalbán:

-Usted fue un instrumento de Paulo VI.

-Totalmente. Yo he tenido muchas, muchísimas conversaciones con Paulo VI, cuando era el obispo Montini y cuando ya era papa y tenía una verdadera obsesión: terminar de una vez por todas el expediente de la guerra civil española. Yo no hice más que aplicar lo que Paulo VI me decía¹⁹².

En ese empeño por cerrar el “expediente de la guerra civil”, paralizar los procesos de beatificación de los “caídos” por Dios y por España se presentaba como necesario. De esta forma, con la paralización de aquellos procesos de beatificación, la Iglesia contribuía al “pacto de silencio” que primó entre la mayoría de los agentes que fueron protagonistas en el proceso de Transición. El progreso y la reconciliación eran incompatibles en aquel momento con reivindicaciones sobre el pasado, y de los discursos oficiales desaparecieron las referencias a la Guerra Civil. La segunda Ley de Amnistía de 1977 acabaría por institucionalizar el silencio como paradigma oficial al que habría que

¹⁹¹ ABC, 18 de octubre de 1983, p. 48.

¹⁹² Manuel VÁZQUEZ MONTALBAN: *Mis almuerzos con gente inquietante*. Barcelona, Planeta, p. 240.

atenerse so pena de querer reabrir heridas del pasado o, incluso, poner en peligro en proceso democratizador en España. Y la Iglesia católica cumplió con este programa.

En los años ochenta, sin embargo, los procesos de beatificación fueron reabiertos. En 1982 el cardenal Pietro Palazini, Prefecto de la Congregación para la Causa de los Santos, informó a Juan Pablo II de la existencia de multitud de procesos paralizados. Poco tiempo después, en octubre de 1983, durante la celebración de un Sínodo de Obispos en el Vaticano, se comunicó oficialmente la reapertura de los procesos de beatificación de los mártires de la guerra en España¹⁹³. Quedaba atrás la prudencia que había guiado hasta aquel momento a la oficialidad eclesiástica vaticana. Los procesos se reabrieron y pudieron, además, beneficiarse de la reforma del Código de Derecho Canónico llevada a cabo en los primeros años del pontificado de Karol Wojtyła. Esta reforma, realizada en 1983, flexibilizó los procesos reduciendo de 50 a 5 años los necesarios para iniciar el proceso beatificación o canonización a partir de la muerte del candidato. Además, los procesos no tendrían que pasar ahora un doble trámite para su aprobación, en la diócesis a la que perteneciera el mártir y en el Vaticano, sino que el proceso se simplificaba dependiendo a partir de esta reforma la apertura y cierre del proceso únicamente de la diócesis de origen.

Daba comienzo así la reapertura de unos procesos de beatificación de los que en esta ocasión serían llamados “mártires por la fe”, poniéndose en marcha de esta forma una deriva que llevó a la Iglesia española a construir un relato memorialístico que con los años se fue haciendo más contundente. En aquella ocasión, a finales de 1983, las protagonistas fueron tres carmelitas descalzas de Guadalajara cuyos procesos de beatificación se habían iniciado en febrero de 1946. Se reabrían sus procesos, pero no sin el temor a que esto conllevara la reapertura de “una grave herida en la carne de nuestra historia reciente”. Así lo escribían en las páginas del *ABC*:

La posible próxima beatificación de tres religiosas carmelitas, brutalmente asesinadas en Guadalajara el 24 de julio de 1936, así como la reapertura de algunas otras, referentes a obispos y sacerdotes muertos en nuestra guerra civil, plantean en la España de hoy un nada fácil problema. Por un lado, el honor debido a posibles auténticos mártires que dieron su vida claramente por Cristo (y que no deben ser

¹⁹³ *La Vanguardia*, 18 de octubre de 1983, p. 22; *ABC*, 18 de octubre de 1983, pp. 48-49.

discriminados por el hecho de que su muerte se viera envuelta en un conflicto civil) y, por otro, la reapertura de una grave herida en la carne de nuestra historia reciente.¹⁹⁴

En otras palabras: incluso desde los medios de comunicación cercanos a la Iglesia católica se temía que con la reapertura de los procesos de beatificación se transgrediera aquel “pacto de silencio” que habían mantenido la mayor parte de las instituciones que habían sido protagonistas de la Transición. La Iglesia de Wojtyla, sin embargo, no renunció al uso propagandístico que el relato sobre el martirologio en España le ofrecía. Al contrario, desde aquel año de 1983, la Iglesia española asumió el programa memorialístico que con la reapertura de los procesos de beatificación se iniciaba en Roma. Desde ese momento, la figura del mártir cobraría un gran protagonismo en España. Para su reivindicación se pondría también en funcionamiento todo el entramado mediático del que la Iglesia disponía y, al igual que había ocurrido con las manifestaciones reivindicativas analizadas en el apartado anterior y con el propio viaje del papa a España, las ceremonias de beatificación se convirtieron en excusas para relanzar a la institución eclesial a la conquista del espacio público y político. Los mártires por la fe se convirtieron, así, en la vanguardia simbólica del creyente propuesto para llevar a cabo la Nueva Evangelización.

9.4. Un “problema de Estado”.

9.4.1. Los mártires de la cruzada como ejemplo de reconciliación.

El proceso de beatificación de las tres carmelitas descalzas de Guadalajara siguió adelante y en marzo de 1987 se celebró en el Vaticano una ceremonia pública de beatificación. La espectacularización que la Iglesia de Wojtyla imprimía a sus actos también se hizo patente en este caso. En la plaza de San Pedro, la mañana del 29 de marzo de 1987, y ante miles de asistentes, Juan Pablo II ensalzó las virtudes de los nuevos

¹⁹⁴ ABC, 18 de octubre de 1983, p. 48.

mártires de la Iglesia¹⁹⁵. Gonzalo Puente Ojea, embajador de España ante la Santa Sede desde 1985, gran conocedor de la historia de la Iglesia, supo captar la importancia del acontecimiento. En una carta dirigida al ministro de exteriores, Francisco Fernández Ordóñez, y cuando los preparativos de la ceremonia de beatificación estaban en marcha, el embajador escribía lo siguiente:

Como sabes mejor que yo, Señor Ministro, tanto por tu formación de jurista como por ser buen conocedor de la vida pública, el lenguaje de los poderes políticos está en función de la específica naturaleza de cada uno de ellos. Y el lenguaje de la Iglesia romana, por la peculiarísima entidad de su potencia espiritual y pública, está “tout fait de symboles”, como dirían los galos. En el protocolo y en el ritual pone la Santa Sede un cuidado exquisito, porque son los símbolos externos de su poder, a falta de bombas y cañones. Si esto es así, entonces la cuestión de los cinco “beatificanda” no conviene tratarlos como asunto baladí, sino como problema de Estado¹⁹⁶.

Acertó el embajador. Era evidente que para la Iglesia la celebración y exaltación del martirologio constituía un asunto de Estado. Los mártires se proponían, por un lado, como modelo de buen católico, y por otro, eran los protagonistas de un relato en el que la Iglesia católica aparecía representada como la víctima de los excesos anticlericales que la modernidad había traído aparejados. Era un asunto de Estado para la Iglesia católica en tanto, como señalaba Gonzalo Puente Ojea, se publicitaban los “símbolos externos de su poder”, pero también se convirtió en un asunto de Estado para España.

Con la ceremonia celebrada aquel domingo de marzo de 1987, la Iglesia reivindicaba la figura de las “mártires de Guadalajara”, tres mujeres pertenecientes a la congregación de las Carmelitas descalzas muertas en los comienzos de la Guerra Civil. Se añadió al programa del día la beatificación del que había sido cardenal de Sevilla, Marcelo Spínola, muerto en 1906, y el padre Manuel Domingo y Sol, fundador de la

¹⁹⁵ “Más de 15.000 españoles, la mayoría de edad madura, así como también muchos niños pero pocos jóvenes, asistieron ayer por la mañana a la espectacular ceremonia celebrada en la basílica de San Pedro, iluminada como un ascua, según se acostumbra en las mayores solemnidades de la Iglesia”, escribía Juan Arias en *El País*, 30 de marzo de 1987.

¹⁹⁶ “Carta del Embajador de España ante la Santa Sede, Gonzalo Puente Ojea, al Ministro de Exteriores, Francisco Fernández Ordóñez”, 12 de diciembre de 1986, en Gonzalo PUENTE OJEA: *Mi embajada ante la Santa Sede. Textos y Documentos, 1985-1987*. FOCA, Madrid, 2002, 298.

Congregación de Sacerdotes Operarios Diocesanos, quien murió en 1909. Se intentaba de esta forma suavizar el conflicto que la reivindicación de los mártires de la guerra en España podría suscitar. No tuvieron, sin embargo, mucho éxito. El día después de la ceremonia podía leerse lo siguiente en el editorial de *El País*:

Las circunstancias en que se ha visto envuelta la ceremonia de beatificación de cinco españoles celebrada ayer en el Vaticano demuestran hasta qué punto era innecesario recordar, desde las instancias de la Iglesia, el enfrentamiento de las dos Españas que lucharon en la guerra civil. La comunidad católica tiene todo el derecho del mundo a cumplir con sus ritos y a considerar la conveniencia o no de declarar santos y beatos, pero es innegable que en este caso se ha intervenido en la memoria histórica de un pueblo para avivarla y perturbarla. Cuando España ha recuperado la serenidad, al cabo ya de medio siglo de aquella confrontación, y los españoles se han dado la mano para escribir una nueva página de su historia en la que la democracia y la convivencia nos instalan fuera del rencor, el recuerdo del martirologio de tres monjas asesinadas en Guadalajara durante la contienda no sirve para ahondar en la reconciliación, en contra de la opinión del Papa, sino para avivar aquellos viejos recuerdos de una división atroz que costó tantos miles de vidas¹⁹⁷.

Era cierto que el papa había pretendido presentar el caso de las tres carmelitas como un ejemplo de reconciliación y perdón. En la homilía pronunciada durante la celebración de la ceremonia, Juan Pablo II presentó el martirio de las protagonistas como un “mensaje de paz y reconciliación de todo martirio cristiano, como semilla de entendimiento mutuo, nunca como siembra de odios y rencores”¹⁹⁸. Y es que, en realidad, Juan Pablo II pretendía ir más allá de la mera reivindicación histórica eclesial. La referencia a los mártires de la Guerra Civil servía para proponer no sólo un relato sobre el pasado, sino un modelo convivencial para el futuro. Con el ejemplo de las mártires de Guadalajara, la Iglesia proponía lo religioso como el elemento necesario para perdonar, para relativizar los extremos políticos que en el caso español derivaron en la Guerra Civil. El proyecto eclesiástico pretendía, por tanto, situar al creyente católico como modelo de

¹⁹⁷ *El País*, 30 de marzo de 1987.

¹⁹⁸ *Homilía del Santo Padre Juan Pablo II*, Roma, 29 de marzo de 1987. Disponible en internet: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1987/documents/hf_jp-ii_hom_19870329_beatificazione.html

ciudadano para esa nueva España que debía permanecer alejada de los extremismos que tanto daño habían causado durante la historia reciente del país. “La Iglesia ve a sus mártires como instrumentos de paz, y no de discordia”, titulaba el periódico *ABC* haciéndose eco de la propuesta vaticana:

Juan Pablo II ha hecho de las beatificaciones de los españoles una fiesta de la luz. Cristo, luz del mundo, explotaba ayer en San Pedro a través de estos cinco hijos de la Iglesia española. En la homilía, el Papa destacó la misión reconciliadora de todos aquellos que quieren imitar a Aquel que murió perdonando a sus enemigos. De este modo el Pontífice ha querido subrayar que la Iglesia no tiene interés en abrir heridas del pasado¹⁹⁹.

Si tenía razón Gonzalo Puente Ojea y los símbolos para la Iglesia son las armas de las que dispone a falta de ejércitos que la defiendan, en este caso los símbolos apuntaban directamente al debate sobre la construcción de una memoria histórica en España.

9.4.2. Tensiones diplomáticas.

Que la ceremonia era de una importancia fundamental para la Iglesia católica quedó en evidencia, por otra parte, con las controversias diplomáticas que se generaron a su alrededor. La prensa se hizo eco aquel 30 de marzo posterior a la ceremonia de beatificación de algunos acontecimientos que daban cuenta de las tensiones que habían acompañado todo el proceso de preparación de aquellas ceremonias. “Los obispos españoles boicotean a la embajada tras la beatificación”, titulaba una noticia *El País*²⁰⁰; “Una clara tensión diplomática rodeó la ceremonia de las beatificaciones”, podía leerse en *La Vanguardia*²⁰¹. Juan Arias, corresponsal de *El País* en el Vaticano, escribió lo siguiente:

¹⁹⁹ *ABC*, 30 de marzo de 1987, p. 59.

²⁰⁰ *El País*, 30 de marzo de 1987.

²⁰¹ *La Vanguardia*, 30 de marzo de 1987, p. 5.

La tradicional recepción de la Embajada de España ante la Santa Sede con motivo de la beatificación de los cinco nuevos beatos fue prácticamente boicoteada ayer tarde, tanto por parte del episcopado español como de los altos cargos de la secretaría papal. De España habían llegado a Roma para la ceremonia el impresionante número de 42, entre obispos, arzobispos y cardenales. A la recepción de la embajada no se presentó ningún cardenal, ningún arzobispo, y asistieron tan sólo cuatro o cinco obispos, entre ellos, los de Sevilla y Guadix ²⁰².

Es cierto que el Embajador no se había granjeado las simpatías de la jerarquía eclesiástica, ni española ni vaticana. Ya señalé el descontento que generó su nombramiento en el Vaticano, lo que se expresó con un inusual retraso en la concesión del *placet* a su nombramiento por parte de la Santa Sede. Las tensiones diplomáticas que había generado aquel nombramiento aumentaron al conocerse el inicio de su proceso de divorcio²⁰³. Sin embargo, en este caso el boicot a la recepción en la embajada había estado motivado por otra causa. En carta del Embajador Gonzalo Puente Ojea al Ministro de Justicia, Fernando Ledesma Bartret, del 23 de febrero de 1987 puede leerse:

Como sabes, el próximo día 29 de marzo, tendrá lugar la ceremonia de beatificación de las tres carmelitas de Guadalajara [...] En varias oportunidades, te he expresado mis reflexiones de orden general en torno a la presidencia y composición de las Delegaciones oficiales que asisten a este tipo de ceremonias religiosas. Me limitaré, en este caso, ya que las fechas comienzan a apremiar, a formular una propuesta concreta para el día 29 de marzo. Entiendo que la Delegación debe ser reducida adecuándonos con ello a la práctica de los países de mayoría católica en este tipo de ceremonias (Francia, Bélgica, Irlanda...) [...] En esta perspectiva, creo que la composición debería reducirse a mí, como Presidente, en mi condición de Representante permanente del Rey y del Estado; a los alcaldes de Guadalajara, Sevilla y Tortosa (ciudad de nacimiento y muerte del P. Domingo y

²⁰² “Los obispos españoles y el vaticano boicotean la recepción que ofreció la Embajada de España tras la ceremonia”, *El País*, 30 de marzo de 1987.

²⁰³ *La Vanguardia*, 30 de marzo de 1987, p. 6.

Sol), que son las tres ciudades más vinculadas a los nuevos beatos [...] y un representante del Ministerio de Justicia”²⁰⁴.

En opinión de Gonzalo Puente Ojea, la representación oficial española tenía que ser reducida, adecuándola así a la del resto de países europeos que asistían a aquel tipo de ceremonias. De esta forma, el Estado español no contribuiría con una importante presencia institucional a aumentar la relevancia de las beatificaciones. Finalmente, la delegación española estuvo compuesta por el vicepresidente primero del Congreso de los Diputados, Leopoldo López Boursault, por Gonzalo Puente Ojea como embajador, por el director general de asuntos exteriores del Ministerio de Justicia y el de relaciones con la Santa Sede, y los alcaldes de Sevilla, Guadalajara y Tortosa. El Gobierno español, por tanto, había ampliado la representación que recomendaba Gonzalo Puente Ojea, enviando para ello un vicepresidente primero del Congreso de los Diputados.

Desde la oficialidad de la Iglesia española y vaticana, sin embargo, se consideró insuficiente la representación enviada. Y no sólo entre la oficialidad eclesiástica: entre los asistentes a la ceremonia de beatificación en la plaza de San Pedro hubo quienes a gritos de “*¡fuera – fuera!*” dirigidos a la representación española en el momento de su saludo al papa, exigían la presencia del Rey en el acto. Síntoma del desagrado del nivel de la representación española aquella mañana en el Vaticano, contaron las crónicas, fue la frialdad con la que el papa saludó a los representantes del Gobierno español²⁰⁵.

Pero si los gestos del papa en el momento de saludar protocolariamente a los representantes del Estado español podían ser interpretados de muchas maneras, menos lugar a la duda dejaba el “plante” al que los obispos españoles y los miembros de la curia vaticana sometieron al embajador Puente Ojea. Lo cuenta el propio embajador en carta al ministro de Asuntos Exteriores, después de relativizar la actitud del papa hacia los representantes españoles en la ceremonia de beatificación:

²⁰⁴ Carta del Embajador de España ante la Santa Sede, Gonzalo Puente Ojea, al Ministro de Justicia, Fernando Ledesma Bartret. Roma, 23 de febrero de 1987. Archivo de la Embajada de España ante la Santa Sede.

²⁰⁵ *La Vanguardia*, 30 de marzo de 1987, p. 5; *ABC*, 30 de marzo de 1987, p. 60.

Ya en la capilla de la Pietà, y puestos en semicírculo, encabezados por el presidente Sr. Torres, vino el Papa a saludarnos, haciendo yo de introductor de los presentes y diciéndoles sus nombres y cargos. El Papa se limitó a un saludo muy somero, que me dicen reproduce la actitud del Santo Padre en otras beatificaciones, por lo que no debe interpretarse desfavorablemente²⁰⁶.

Más difícil fue, sin embargo, obviar las causas de la no asistencia de los representantes eclesiásticos a la recepción de la Embajada:

Lo que sí sorprendió, conociendo al personaje, fue una actitud deliberada de frialdad por parte del Sustituto de la Secretaría de Estado, Monseñor Martínez Somalo [...] Estimo que quiso señalar, no sé si por propio impulso o por consignas superiores, el juicio de la Santa Sede y de la Iglesia española sobre el rango del Presidente de la Misión extraordinaria enviada por el Gobierno. Esta presunción quedó avalada por lo que sucedió en la recepción que ofrecí ese mismo día a las 18:30 en los salones de esta Embajada. [...] Según parece, aunque no tengo pruebas suficientes, durante el almuerzo que durante ese mismo día ofrecía el Rector del Colegio Español de San José a todos los prelados españoles venidos para esta ceremonia, circuló la consigna de boicotear la recepción de la Embajada. Es, en todo caso, un hecho digno de destacar la ausencia de todos los Cardenales españoles presentes en esta capital y la sola presencia de dos Arzobispos, Monseñor Amigo y Romero de Lema.²⁰⁷

Aquellas tensiones diplomáticas evidenciaban la importancia que para la institución eclesial tenían (y tienen) las ceremonias de exaltación de sus mártires. Con el paso de los años estas ceremonias se han convertido en algo casi cotidiano. Se han reproducido las ceremonias y se ha ampliado el alcance propagandístico que estas pudieran tener. Sirva como ejemplo la ceremonia de beatificación celebrada en Tarragona para elevar a los altares a 522 mártires del siglo XX²⁰⁸. También las ceremonias de

²⁰⁶ Carta del Embajador de España ante de la Santa Sede, Gonzalo Puente Ojea, al Ministro de Asuntos Exteriores, Francisco Fernández Ordoñez, Roma, 1 de abril de 1987. Archivo de la Embajada de España ante la Santa Sede.

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ "Tarragona acoge la beatificación de 522 mártires del siglo XX", *El País*, 13 de octubre de 2013.

beatificación de los mártires servían para programar espectáculos más allá de los muros vaticanos. La masificación de estas ceremonias ha venido acompañada, por otra parte, de la normalización de la asistencia a ellas de importantes representantes de las instituciones españolas. En 2007, dos altos representantes de dos gobiernos socialistas, el ministro de Exteriores, Miguel Ángel Moratinos, y el presidente de la Generalitat de Catalunya, José Montilla, asistieron en el Vaticano a la ceremonia de beatificación de 498 mártires de la Guerra Civil²⁰⁹. Habían tenido efecto las presiones ejercidas por la oficialidad católica frente a la postura de Gonzalo Puente Ojea en aquella ceremonia del 29 de marzo de 1987.

9.5. La pastoral de la memoria.

Más allá de los conflictos diplomáticos que de aquella ceremonia se derivaron (conflictos que, entre otros motivos, están en el origen de la posterior destitución de Gonzalo Puente Ojea como Embajador de España ante la Santa Sede), lo que muestra la reapertura de los procesos beatificación, así como la escenificación de las ceremonias posteriores, es, primero, la trasgresión por parte de la Iglesia católica de aquel “pacto de silencio” que había hegemonizado los relatos sobre la Guerra Civil durante la Transición política española; y, segundo, nos muestra a una Iglesia dispuesta a recuperar la iniciativa ya no sólo en el empeño por construir una memoria que salvara o blanqueara su papel durante la Guerra Civil, sino por proponer, a través de la figura del mártir, un modelo convivencial exportable más allá de los límites de lo religioso.

Para la construcción de este relato, la jerarquía eclesiástica recurría, como he venido señalando, en cierta medida a los tópicos que habían vertebrado el relato de la jerarquía eclesiástica desde el momento en que esta dio su apoyo al bando sublevado. Las referencias a la República en términos de República “persecutoria” de lo religioso, o la referencia a su ordenamiento legal como una “legislación anticatólica” permanecían en el relato histórico que se proponía desde la institución católica. Purificado de elementos que pudieran conectarla con un nacionalcatolicismo explícito, eliminando las referencias a la consustancialidad entre nación y religión católica, la Iglesia construyó una narrativa

²⁰⁹ “Moratinos y Montilla irán a Roma a la beatificación de 498 mártires”, *El País*, 25 de octubre de 2007.

que ha sido la que, hasta el día de hoy, ha reivindicado en el espacio público. Las ceremonias de beatificación se han multiplicado, los mártires beatificados y canonizados se cuentan por miles, las ceremonias, como aquella primera, se diseñan como auténticos espectáculos que atraen a una gran masa de católicos, convirtiéndose esas ceremonias en ocasión de reivindicación de su lugar en el espacio público...

Aquella ceremonia de marzo de 1987 en el Vaticano fue la primera de muchas que contribuyeron a asentar esta “pastoral de la memoria” que la Iglesia católica propondría en adelante. Una construcción memorialística que pretendía situar a la Iglesia católica al margen de la contienda política e ideológica, aquella que identificaba a los dos bandos de la Guerra Civil. En el año 2000, y como respuesta a la controversia planteada por la beatificación de casi 500 mártires declarados hasta aquel momento, Juan José Ajenjo, portavoz de la Conferencia Episcopal, señaló que, en la Guerra Civil, la Iglesia había sido “sujeto paciente y víctima”²¹⁰. La victimización que se había introducido en el relato memorialístico católico desde el Vaticano daba en su traducción al caso español unos resultados más cercanos a los postulados de fe que a las evidencias históricas.

Con este nuevo relato que encontraba en la figura del mártir el vector principal, la Iglesia católica pretendía quedar, por tanto, al margen de disputas políticas o ideológicas. Pero no solo: al tiempo que apartaba a sus mártires de su posición en el relato franquista posterior a la Guerra Civil, la Iglesia proponía a los mártires como ejemplo de un tercer espacio que podría servir como imagen de la reconciliación entre los españoles, como anteriormente señalé. En este sentido, la Iglesia católica no sólo recurría a sus mártires como una forma de ofrecer un relato a sus fieles, sino que, excediendo este espacio interno, el relato católico quería servir como relato nacional, como un relato que superara y fuera más allá de aquellos que reproducían las tradicionales disputas entre españoles. Se dejaba atrás, en definitiva, aquel “pacto de silencio” sobre la Guerra Civil que había protagonizado el proceso transicional en España. Los mártires, “sujetos pacientes y víctimas” de aquel conflicto, venían a representar ahora a aquella España que habría sido capaz de superar, sin odios, la secular tendencia de los españoles a enfrentarse entre ellos²¹¹.

²¹⁰ “Los Obispos insisten en que la Iglesia fue ‘sujeto paciente y víctima’ de la Guerra Civil”, *El País*, 13 de abril de 2000.

²¹¹ Mireno BERRETINI: “A settant’ anni dalla Carta Collettiva dell’Episcopato spagnolo: Jerarquía, martirio, memoria collettiva”, en Enrico ACCIAL y Julia QUAGGIO (eds.): *Un conflitto che non passa. Storia, memoria e rimozioni della guerra civile spagnola*, Pistoria, ISRPT, 2012, pp. 42-64.

Para que esta propuesta memorialística funcionara verdaderamente como una propuesta superadora de aquella supuesta dualidad ideológica que enfrentaba necesariamente a los españoles, era preciso establecer algunas “puntualizaciones” históricas. Una de ellas es la introducción de una discriminación axiológica entre los muertos de la Guerra Civil que la Iglesia católica (en este caso, sus historiadores) con el recurso a sus mártires, ponía en evidencia:

Durante las guerras hay caídos en acciones bélicas [...] en las retaguardias hay víctimas de la represión política [...] Pero a los que mueren a causa de la persecución religiosa en el contexto de una guerra o fuera de ella, hay que llamarles mártires de la fe. Esta es una diferencia sustancial, porque el mártir no interviene en la guerra; al mártir no se le mata por razones políticas, sino por motivos religiosos”²¹².

La propuesta es, cuando menos, atrevida. Pero, señala el sacerdote-historiador, “es necesario acabar con un obstinado silencio”, el silencio “de la historiografía marxista, y, en general, de izquierdas, sobre lo que realmente fue la persecución religiosa española”, porque, añade, este silencio “recuerda las reticencias de los historiadores de hace cincuenta años sobre el nazifascismo”²¹³.

La historia necesita de evangelistas, parece clamar el apologeta; la historia requiere también de la evangelización. Y los mártires son uno de los instrumentos que han encontrado desde la institución católica para llevar lo anterior a cabo. En relación a estos, Vicente Cárcel Ortí añade:

Todos ellos murieron durante la mayor persecución que ha conocido la historia de la Iglesia con cerca de diez mil “mártires de la fe”, que no deben confundirse con los soldados “caídos en los campos de batalla”, que fue muy dura durante la guerra,

²¹² Vicente CARCEL ORTÍ: *Caídos, Víctimas y mártires...* p. 403.

²¹³ Vicente CÁRCEL ORTÍ: *La gran persecución. España, 1931-1939*. Barcelona, Planeta, 2000. El recurso a los tópicos de la apologética franquista, por otra parte, no se agota en su anti-republicanismo: “El primer mérito de Franco fue ganar la guerra y salvar a España de la dictadura stalinista. Acabó con el conflicto y la mayor parte de los españoles comenzó a respirar, porque después de más de cien años de revueltas y levantamientos militares se acabaron las guerras civiles. Franco instauró un gobierno personal, cada vez más moderado y tolerante, que promovió la reconciliación nacional, evitó al país los horrores de la segunda guerra mundial y firmó un tratado con Estados Unidos”. *Ibid.* p. 25.

tanto en la zona republicana como en la nacional, y lo fue durante varios años más una vez terminado el conflicto por parte del nuevo régimen. Pero todos los muertos no son iguales, aunque los crímenes son igualmente detestables y condenables cualquiera que sea quien los cometa.²¹⁴

La maleabilidad de la figura del mártir permite tal discriminación axiológica. Una discriminación axiológica entre los muertos de la Guerra Civil que no se ha quedado en la expresión de unas propuestas académicas e historiográficas más o menos discutibles, sino que han tenido una buena acogida en los órganos institucionales católicos. En 2007, y con motivo de la beatificación de 498 mártires en Tarragona, desde la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal publicaban una nota en la que podía leerse lo siguiente:

Los mártires están por encima de las trágicas circunstancias que los han llevado a la muerte. Con su beatificación se trata, ante todo, de glorificar a Dios por la fe que vence al mundo (cf. 1 Jn 5,4) y que trasciende las oscuridades de la historia y las culpas de los hombres. Los mártires «vencieron en virtud de la sangre del Cordero, y por la palabra del testimonio que dieron, y no amaron tanto su vida que temieran la muerte» (Ap 12,11). Ellos han dado gloria a Dios con su vida y con su muerte y se convierten para todos nosotros en signos de amor, de perdón y de paz.²¹⁵

Pocos años después, en abril de 2013, la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española aprobaba un documento en el que exponían que: “Celebrando su memoria y acogándose a su intercesión, la Iglesia desea ser sembradora de humanidad y reconciliación en una sociedad azotada por la crisis religiosa, moral, social y económica, en la que crecen las tensiones y los enfrentamientos”²¹⁶. Los “mártires del siglo XX”, así,

²¹⁴ Vicente CARCEL ORTÍ: *Caídos, Víctimas y mártires...* p. 37 (el subrayado es mío).

²¹⁵ LXXXIX Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española: *Vosotros sois la luz del mundo (Mt 5, 14). Mensaje con motivo de la Beatificación de 498 mártires del siglo XX en España*, Conferencia Episcopal Española, 27 de abril de 2007, p. 1. Archivo de la Conferencia Episcopal Española. Disponible en internet: http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/system/win_main.jsp (el subrayado es mío).

²¹⁶ CI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española: *Los mártires del siglo XX en España, firmes y valientes testigos de la fe. Mensaje con motivo de la Beatificación del Año de la fe en Tarragona, el 13 de octubre de 2013*, 19 de abril de 2013, p. 3. Archivo de la Conferencia Episcopal Española. Disponible en internet: <http://www.beatificacion2013.com/index.php/mensaje-ci-plenaria>

no sólo servían como ejemplo de un tipo especial de victimización, como es la que la Iglesia propone al construir el modelo del mártir; también servían estos mártires para ejemplificar un proyecto ideológico integral en oposición a las ideologías materialistas, como invitación a la “conversión” para así “apartarse de los ídolos de la ambición egoísta”²¹⁷.

Tenemos por tanto que la Iglesia, en los últimos años, ha sido capaz de adecuar su discurso sobre los “mártires” a las especificidades que el contexto en que se reproducía, durante los años ochenta, requería. De reivindicar a los “mártires de la Cruzada” a la construcción del “mártir de la persecución religiosa”, la Iglesia católica exporta más allá de los límites de lo religioso su propuesta memorialística, proponiéndola como un relato “sanador” de las heridas que las seculares querellas políticas habían dejado entre los españoles. Para esto, la Iglesia encontró en la figura del mártir un sujeto especial de victimización que, extraído del contexto social y político del momento en que se convirtieron en mártires, ha servido para conformar una narrativa que la sitúa de lleno en la disputa por la imposición de un relato ejemplarizante válido para todos los españoles.

9.6. Y en cada pueblo un mártir.

Reflexiona Manlio Graziano en *El siglo católico* sobre la especificidad de la institución católica en relación al resto de las instituciones públicas, y encuentra que la Iglesia está mejor equipada en algunos aspectos que las otras instituciones. Uno de estos aspectos es el arraigo que la Iglesia posee en el territorio²¹⁸. No hay un pueblo en el que no haya una iglesia en torno a la cual la institución católica siga intentando organizar la vida social del lugar. Esta situación privilegiada ha sido aprovechada también por la Iglesia de Wojtyła. Ya trasladé a estas páginas sus referencias a la necesidad de que en cada pueblo se recopilara toda la documentación posible que diera testimonio de la

²¹⁷ *Ibid.* p. 3.

²¹⁸ Manlio GRAZIANO: *El siglo católico. La estrategia geopolítica de la Iglesia*. Barcelona, RBA, 2012, p. 53.

existencia de los mártires²¹⁹. En este sentido, la grandilocuencia de las multitudinarias ceremonias de beatificación, la función propagandista de aquellos espectáculos que inauguró la ceremonia del 29 de marzo de 1987 en el Vaticano, no agotaban todo el potencial que tenía el recurso a los mártires. Al contrario, el trabajo por el que un mártir es rescatado de la historia, el proceso por el que finalmente es reconocido como beato, pone en juego todo un entramado cultural y asociativo que incluso implica en muchas ocasiones a las instituciones públicas locales. Con aquellas vistosas ceremonias se acaparan los grandes medios de comunicación, se publicita el discurso ideológico construido alrededor de la figura del mártir; con los procesos por los que un mártir asciende finalmente a los altares se intenta implicar a los grupos de laicos de base de aquel lugar en el que el mártir pueda tener alguna relevancia cultural. El espacio público se toma desde arriba, pero también desde abajo.

9.6.1. Un caso local: Ismael “de Tomelloso”.

Un ejemplo de lo anterior lo podemos encontrar en el caso de Ismael “de Tomelloso”. El proceso de beatificación de este personaje es ejemplar en tanto reproduce a la perfección la trayectoria de la mayoría de los procesos de beatificación reabiertos a partir de los años ochenta: el proceso es impulsado, en apariencia, por los laicos; el personaje a exaltar mostró sus “virtudes” en el contexto de la Guerra Civil; se reconstruye su historia despolitizando al personaje, y en el proceso por el que se pretende la beatificación de este, se vincula no sólo a los grupos de laicos que lo promueven, sino a toda la comunidad social y política del entorno al que pertenecía el personaje.

El proceso por el que la figura de Ismael “de Tomelloso” volvió a salir a la luz comenzó en el año 2006: “el 17 de diciembre de 2006, un grupo de laicos constituimos la Asociación para la Beatificación y Canonización de Ismael Molinero Novillo, más conocido como Ismael de Tomelloso, con el propósito de rescatar del olvido la vida y la

²¹⁹ “En la medida de lo posible no debe perderse en la Iglesia su testimonio. Como se ha sugerido en el consistorio, es preciso que las Iglesias locales hagan todo lo posible por no perder el recuerdo de quienes han sufrido el martirio, recogiendo para ello la documentación necesaria”, Juan Pablo II: Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, noviembre de 2014. Disponible en internet: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19941110_tertio-millennio-adveniente.html

muerte del Siervo de Dios”, escriben desde esa Asociación²²⁰. El engranaje eclesiástico para facilitar la labor de la Asociación se movió rápido: en 6 marzo de 2008 la Congregación para la Causa de los Santos concedió el *nihil obstat* que permitió abrir oficialmente la causa; el 14 del mismo mes el obispo de Ciudad Real nombró al tribunal que debía aprobar el proceso a nivel diocesano; y el 3 de diciembre de 2009 el proceso había concluido con la aprobación por parte del obispado de Ciudad Real, pasando la causa en aquel momento a la Congregación para la Causa de los Santos en Roma²²¹.

Pero el trabajo de la asociación no se redujo al que realizaba de forma interna, dentro de los márgenes de la institución eclesiástica. El trabajo por dar a conocer la figura del mártir más allá de los límites eclesiales se consideraba igual de importante. Con este fin se publicó en 2009 una biografía actualizada de Ismael “de Tomelloso”²²²; se han sucedido peregrinaciones a su tumba, exposiciones sobre su vida y la Acción Católica a la que pertenecía... Durante el año 2017 se celebró el centenario del nacimiento de Ismael Molinero Novillo, nombre real de Ismael “de Tomelloso”, lo que fue motivo para dar impulso a ese tipo de actos. Unos actos en los que incluso el Ayuntamiento de la localidad formó parte. En este sentido, y con ocasión de la inauguración de una exposición sobre el personaje, desde la alcaldía de la localidad se refirieron a él como un “Tomellosero ilustre”²²³.

Pero ¿quién era Ismael Molinero? La historia de Ismael Molinero en realidad es muy parecida a la de tantos otros jóvenes que se vieron involucrados en la Guerra Civil. En este caso, Ismael murió en el frente de batalla, en el frente de Teruel, en mayo de 1938, supuestamente ajeno al conflicto político e ideológico que derivó en aquella guerra. En este caso, sin embargo, más interesante que la de Ismael Molinero es la historia por la que llegó a convertirse en Ismael “de Tomelloso”, modelo de mártir reivindicado ya comenzado el siglo XXI.

²²⁰ La Asociación dispone de una página web en la que vuelcan información relativa a la marcha del proceso de beatificación y en la que promocionan los actos que llevan a cabo para dar a conocer al personaje: <http://ismaeldetomelloso.com/causa-de-beatificacion/historia-de-la-asociacion/>

²²¹ Asociación para la Causa de Beatificación del Siervo de Dios Ismael de Tomelloso: “Historia de la causa”. Disponible en internet: <http://ismaeldetomelloso.com/causa-de-beatificacion/historia-de-la-asociacion/>

²²² Blas CAMACHO ZANCADA: *Ismael de Tomelloso “In Silentio”*, Tomelloso, Soubriet, 2009.

²²³ “La Posada acoge una exposición con motivo del Centenario del nacimiento de Ismael de Tomelloso”, 3 de mayo de 2017. Disponible en internet: <http://www.tomelloso.es/prensa/10283-expoismael>

9.6.1.1 Cien años de Ismael Molinero Novillo.

El 20 de noviembre de 1936, *Signo*, el periódico propagandista con el que contaba la Juventud de Acción Católica en España (o, como podía leerse en su primera página, el *Órgano de la Juventud de Acción Católica*) abría con un gran titular: “POR DIOS Y POR ESPAÑA. La juventud de Acción Católica da su tributo de espíritu y de sangre al gran movimiento nacional”. Presentaban así una carta enviada al “Excmo. General Franco”, en la que podía leerse:

Cuando la Nación en armas se dispuso a roer de su suela la traidora invasión de hombres de ideas aniquiladoras de la Patria y de las creencias que la hicieron grande sobre todos los pueblos de la tierra, la Juventud de Acción Católica, puesta en pie como un solo hombre, rubricó con su sangre su inquebrantable adhesión a la Gran Cruzada ²²⁴.

La Juventud de Acción Católica hacía suyo de esta forma el relato que unos meses después, con la publicación de la Carta Colectiva del Episcopado Español a los Obispos de todo el Mundo, la jerarquía eclesiástica oficializaría con el fin de apoyar al bando rebelde que se había levantado contra el gobierno republicano²²⁵. Ese era su cometido: la Juventud de Acción Católica se había creado pocos años atrás y su función consistía en ofrecer a los jóvenes católicos una plataforma de movilización social y cultural capaz de llevar las doctrinas eclesiales más allá de las fronteras de lo estrictamente eclesiástico. La Acción Católica constituía, por así decirlo, el brazo seglar de la jerarquía católica, y también lo fue su sección juvenil²²⁶.

Como en tantos otros pueblos y ciudades de España, en Tomelloso existió un centro de Acción Católica que contaba con agrupación juvenil. Es a esta agrupación a la que perteneció, desde 1934, Ismael Molinero Novillo. Así, al menos, lo cuenta uno de sus hagiógrafos: “Ismael cambió por completo de vida. Jesús lo llamaba a su milicia seglar y

²²⁴ *Signo. Órgano de la Juventud de Acción Católica*, año I, n. 4, 20 de noviembre de 1936, p. 1.

²²⁵ *Episcopado español a los obispos de todo el mundo*, Pamplona, 1 de julio de 1937, en *Documentos Colectivos del Episcopado Español, 1870-1974*, Madrid, BAC, 1974, pp. 219-242.

²²⁶ Chiaki WATANABE: *La Asociación Católica Nacional de Propagandistas y la Juventud Católica en España (1923-1936)*. Tesis doctoral, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2000.

quería seguirlo sin nada del mundo. Sí, siempre ya detrás de El. Lleno de grandes ilusiones ingresó en la A. Católica y empezó a seguir a Cristo, sencillo, fervoroso...”²²⁷.

La de Ismael es, hasta este punto, la historia de tantos otros jóvenes que fueron llamados a filas por el ejército republicano a partir de julio de 1936. Sin embargo, ya en el frente de batalla, nos dicen sus hagiógrafos, Ismael se comportó de una manera peculiar: en la batalla de Alfambra, en Teruel, arrojó su fusil al suelo, quedó quieto, agarró una medalla de la virgen que llevaba consigo, y se negó a disparar a aquellos que tenía enfrente. ¿Por qué hizo esto? Desde la asociación que persigue su beatificación explican que se debe a que Ismael fue “uno de los primeros pacifistas españoles”²²⁸. Algo meritorio teniendo en cuenta que durante sus últimos cuatro años de vida había socializado en unas Juventudes de Acción Católica altamente politizadas²²⁹. De hecho, sería más lógico pensar que, en el fondo, Ismael se negaba a disparar a sus compañeros de creencias y de militancia, aquellos que nutrían las filas del ejército sublevado. Así nos lo da a entender uno de sus primeros hagiógrafos. Antes de marchar para el frente, el autor nos cuenta que:

Ismael quiere tranquilizar a sus padres que temen lo maten a traición y pide un aval en la “Casa del Pueblo”.

Lo encontré –me decía un amigo- la tarde de antes de marcharse, en la gasolinera de la plaza. Hacía mucho tiempo que no lo veía y lo saludé efusivamente:

-¿De dónde vienes?

-¡Mira, chico, de que me arreglen estos avales, porque mañana me voy al “frente”! Los llevaré, pero no me servirán para nada. Ya sabes tú lo fichado que estoy

²²⁷ Alberto MARTÍN DE BERNARDO: *El miliciano que murió como un santo. Vida heroica de Ismael Molinero Novillo*. Madrid, Ediciones Pía Sociedad de San Pablo, 1949, p. 38.

²²⁸ Literalmente: “uno de los primeros pacifistas españoles reconocidos por su actitud y su forma de ser”. *EnTomelloso.com*, 3 de mayo de 2017. Disponible en internet: <http://entomelloso.com/cien-anos-ismael-tomelloso-la-posada-los-portales/>

²²⁹ Que en el ámbito de la Juventud de Acción Católica se hacía “propaganda” política, lo cuenta el propio hagiógrafo de Ismael: “Contóme Montañés el percance que les ocurrió en el tren cuando Ismael y él marchaban hacia Puebla del Príncipe, que fue el pueblo donde trabajaron aquel día: «Se me ocurrió –me decía- llevarme propaganda derechista y repartirla por el tren. Yo no sabía que eso estaba prohibido; pero el revisor, que debía ser «escarlata» nos denunció a la pareja de la Guardia Civil. Fingidamente nos bajó esta, como detenidos en la estación de Manzanares; mas, cuando se retiró el revisor, nos dijeron: «Marchad en paz, muchachos, y que no se os ocurra esto otra vez en el tren». Pues bien, Ismael no se alteró con este pequeño contratiempo y ya hubo motivo para risas y bromas», en Alberto MARTÍN DE BERNARDO: *El miliciano que murió como un santo...*p. 90.

y quizás cuento llegue allí, me den un tiro. Ahora que, como pueda y me den tiempo, yo te aseguro, que me cruzo enseguida a los nacionales...²³⁰

Más adelante, ya en el frente, a Ismael le encargan, como a cualquier otro soldado, hacer guardia con el fin de alertar sobre cualquier movimiento en las filas franquistas:

Ismael hace guardia por la noche. Tiene orden de comunicar todo lo que sienta, oiga y vea durante su servicio.

Él no quiere vender a las tropas de Franco: pero su delicada conciencia no le deja mentir. ¿Qué haría? Lo cuenta don José Ballesteros: “Se preparaba por parte de los Nacionales la contra-ofensiva y para eso afluían al frente aquellas caravanas interminables de camiones con fuerzas, por lo que todos los centinelas debían comunicar, al terminar su guardia, el número de camiones que habían apreciado debían haber llegado. Ismael se veía en el apuro de decir la verdad y hacer daño a los suyos (como el mismo decía) o mentir u obrar en contra de su delicadísima conciencia”. [...]

Hizo todo lo posible por cruzarse a los Nacionales; pero por todas partes era espiado²³¹.

Otro de sus hagiógrafos, Florentino del Valle, nos cuenta lo que ocurrió después:

El 5 comenzó la bonita ofensiva nacional [...] Obligado a entrar en batalla, al sentir el paso acelerado del Ejército Nacional, al ver que llegaba el día tan suspirado de juntarse con los suyos, tiró el fúsil, se quedó de pie; apretó entre las manos la medalla de la Virgen y comenzó una invocación febril y confiada ²³².

²³⁰ Alberto MARTÍN DE BERNARDO: *El miliciano que murió como un santo...* p. 113 (el subrayado en esta y las siguientes citas es mío).

²³¹ *Ibid.*, pp. 133-134.

²³² Florentino DEL VALLE: *Ismael de Tomelloso. La lección de su silencio*. Bilbao, El mensajero del corazón de Jesús, 1947, p. 48-49.

Ismael cayó prisionero de las tropas franquistas y fue trasladado a un campo de concentración instalado en las cercanías de Zaragoza. Enfermo de tuberculosis, le cuenta al capellán de la enfermería en la que estaba instalado lo siguiente:

... Lo puse sobre su pecho (un escapulario) y me lo agradeció con un tierno y cálido beso.

-¡Qué pena no poder ser soldado de Franco! ¡Dios lo quiere, bendito sea! Serviré a España en el anónimo, ofreceré a Dios todas las molestias de mi enfermedad y lo penoso de mi sacrificio. Quise el martirio y al fin lo he conseguido. No el derramamiento de sangre por la fe; pero sí el abandono, el lento sufrir, la angustia de morir como rojo, la ausencia de mi santa madre ²³³.

¿Quiere esto decir, en definitiva, que Ismael Molinero era un franquista al que por desgracia (para él) le había tocado defender el régimen republicano? ¿Fue un traidor a sus compañeros en el frente, aquellos que sí defendían la República dejándose en muchos casos la vida en ello? Posiblemente la respuesta afirmativa a estas preguntas esté más cerca de la verdad que la atribución de un prematuro pacifismo al personaje. Pero poco importan, en realidad, las razones que llevaron a Ismael a comportarse de tal forma, si es que en realidad así lo hizo. Y no importan porque en aquella enfermería cercana a Zaragoza acababa la historia de Ismael Molinero y comenzaba la de Ismael “de Tomelloso”, un símbolo que fue construido a partir de referencias de religiosos que, en algunos casos, ni llegaron a conocerle; un símbolo que, como tantos otros, fue muy útil a aquella Iglesia y a aquel régimen franquista tan necesitado de referentes para legitimarse.

9.6.1.2. Ochenta años de Ismael “de Tomelloso”.

En el año 2009, como señalé, Blas Camacho Zancada publicó una hagiografía actualizada de Ismael Molinero Novillo²³⁴. Esta actualización de la vida de Ismael

²³³ *Ibid.*, p. 57.

²³⁴ Blas Camacho Zancada, abogado y político nacido en Tomelloso en 1939. Ha sido diputado en el Congreso durante cuatro legislaturas. Lo encontramos en las páginas de esta investigación en el momento del debate del artículo 25 de la Constitución. Siendo diputado de la circunscripción de Ciudad Real por

Molinero estaba construida prácticamente a partir de citas textuales a aquellas obras de los años cuarenta y cincuenta que he citado en el apartado anterior. Desde aquellos años hasta la reapertura de su proceso, ya en el siglo XXI, la figura de Ismael “de Tomelloso” no había sido reivindicada. Blas Camacho en las primeras páginas de su obra se pregunta por qué esto ha sido así:

¿Por qué hemos tenido que esperar más de medio siglo, hasta recién comenzado el siglo XXI, para rescatar del silencio el recuerdo de Ismael de Tomelloso? “Por qué”, se preguntaba el Postulador, Padre Valentín Arteaga, en el prólogo del texto que enviamos a Roma en enero de 2008 [...] Responde a continuación: “Cosas de la providencia sin duda²³⁵.”

Quizás sea así. Sin embargo, y mientras esa providencia no ofrezca más datos, propongo buscar la causa de ese silencio en la paralización que la propia Iglesia hizo en los años setenta de todos los procesos de beatificación y canonización de religiosos muertos durante la Guerra Civil, como señalé en apartados anteriores. De la misma forma, la recuperación de la figura de Ismael responde al empeño de la Iglesia de Wojtyla por recuperar la memoria de los mártires del siglo XX.

La historia de Ismael, por tanto, nos habla la historia de la Iglesia en España durante el siglo XX. Un hito en esta historia lo marca el apoyo que la Iglesia otorgó al bando sublevado durante la Guerra Civil. El episcopado español dio carácter de “cruzada” a aquella rebelión que derivó, tras finalizar la guerra, en casi cuarenta años de dictadura. En aquel contexto los “caídos por Dios” iban a la par que los “caídos por España”. Y así aparecía, por ejemplo, grabado en la lápida que en Zaragoza alzaron en la tumba de Ismael: “*ISMAEL MOLINERO NOVILLO. Secretario de la Juventud de A. C. de Tomelloso. Inmoló su vida por Dios y por España...*”²³⁶. La historia ya lo conocemos: con los años, los procesos de beatificación de aquellos “caídos por Dios y por España” se paralizarían, y no fue hasta 1983 que los procesos fueron reabiertos.

parte de la UCD, en su intervención lo vimos reproducir un argumentario muy cercano al utilizado por la jerarquía eclesiástica. Vid. capítulo sexto de esta investigación.

²³⁵ Blas CAMACHO ZANCADA: *Ismael de Tomelloso. In silencio...* pp. 18-19.

²³⁶ Alberto MARTÍN DE BERNARDO: *El miliciano que murió como un santo...* p. 203.

Y aquí nos encontramos. Los procesos de beatificación y canonización fueron retomados y desde aquel momento las ceremonias de beatificación y canonización se han convertido en multitudinarias manifestaciones reivindicativas del lugar del catolicismo en el espacio público. La categoría del beato y del mártir han tenido que sufrir, eso sí, un proceso de reconversión: estos no son ya aquellos “caídos” en una “Cruzada” frente “la traidora invasión de hombres de ideas aniquiladoras de la Patria” ante la que era legítimo alzarse, como se lee en el relato eclesiástico, ya sea en la Carta Colectiva de 1937, o en el Órgano de los jóvenes de la Acción Católica. Los “caídos por Dios y por España” se han convertido, ahora, en “víctimas de la persecución religiosa”, y de las hagiografías de beatos y mártires ha desaparecido todo rastro de su vinculación franquista.

Ismael “de Tomelloso” nos sigue sirviendo de ejemplo. En la hagiografía publicada en 2009 por Blas Camacho se reproduce aquella cita de la obra de Alberto Martín de Bernardo que yo mismo copié líneas más arriba. Una cita textual de aquella obra en la que, sin embargo, algo ha cambiado:

Lo encontré –decía el amigo-, la tarde antes de marcharse, en la gasolinera de la plaza. Hacía mucho tiempo que no lo veía y lo saludé efusivamente:

-¿De dónde vienes?

-¡Mira, chico, de que me arreglen estos avales, porque mañana me voy al “frente”! Los llevaré, pero no me servirán para nada. Ya sabes tú lo fichado que estoy y quizás cuando llegue allí, me den un tiro.

Me abrazó y se despidió de mí diciéndome:

-Hasta que termine la guerra o hasta el cielo... ¡Adiós!²³⁷

A Ismael finalmente no le dieron aquel tiro que preveía. Sin embargo, las líneas de la conversación que han desaparecido son las siguientes: “... Ahora que, como pueda y me den tiempo, yo te aseguro, que me cruzo enseguida a los nacionales...”²³⁸.

Un error a la hora de transcribir la obra de Martín de Bernardo, podríamos pensar. Sin embargo, el “despiste” se repite de la misma forma en multitud de ocasiones,

²³⁷ Alberto MARTÍN DE BERNARDO: *El miliciano que murió como un santo...* p. 113. Cit. en Blas CAMACHO ZANCADA: *Ismael de Tomelloso...* p. 100.

²³⁸ Alberto MARTÍN DE BERNARDO: *El miliciano que murió como un santo...* p. 113.

casualmente en aquellas en las que se hace referencia a la vinculación franquista del personaje. Otro ejemplo:

...Lo cuenta don José Ballesteros: “Se preparaba por parte de los Nacionales la contra-ofensiva y para eso afluían al frente aquellas caravanas interminables de camiones con fuerzas, por lo que todos los centinelas debían comunicar, al terminar su guardia, el número de camiones que habían apreciado debían haber llegado. Ismael se veía en el apuro de decir la verdad o mentir u obrar en contra de su delicadísima conciencia”²³⁹.

De nuevo, y sin hacer la más mínima referencia al “recorte”, de la cita textual que Blas Camacho introduce de la obra de Martín de Bernardo ha desaparecido la vinculación franquista de Ismael Molinero: “Ismael se veía en el apuro de decir la verdad y hacer daño a los suyos como él mismo decía o mentir u obrar en contra de su delicadísima conciencia”²⁴⁰.

También en el momento en el que Ismael Molinero ilumina con sus virtudes el campo de batalla:

Así lo cuenta el Padre Florentino del Valle: “El 5 comenzó la ofensiva nacional”
[...] El Padre Florentino del Valle dice que en la batalla del Alfambra, según testigos presenciales, Ismael Se ofrece en holocausto: “...tiró su fusil, se quedó de pie, apretó entre sus manos la medalla de la Virgen y comenzó una invocación febril y confiada”²⁴¹.

En el año 2009 la ofensiva nacional ha dejado de ser “bonita” y no resulta tan interesante explicitar el interés del personaje por cruzarse “con los suyos”. También nos cuenta el hagiógrafo contemporáneo, acudiendo a las antiguas hagiografías, los sufrimientos de Ismael Molinero en la enfermería del campo de concentración:

²³⁹ Alberto MARTÍN DE BERNARDO: *El miliciano que murió como un santo...* p. 133-134, Cit. en Blas CAMACHO ZANCADA: *Ismael de Tomelloso...* p. 120.

²⁴⁰ Alberto MARTÍN DE BERNARDO: *El miliciano que murió como un santo...* p. 133-134.

²⁴¹ Blas CAMACHO ZANCADA: *Ismael de Tomelloso...* p. 130-131.

... Lo puse sobre su pecho (un escapulario) y me lo agradeció con un tierno y cálido beso.

-Serviré a España en el anónimo, ofreceré a Dios todas las molestias de mi enfermedad y lo penoso de mi sacrificio. Quise el martirio y al fin lo he conseguido. No el derramamiento de sangre por la fe, pero sí el abandono, el lento sufrir, la angustia de morir con la ausencia de mi santa madre ²⁴².

El maquillaje del autor, de nuevo, ha transformado “la angustia de morir como rojo” por la angustia por la falta de su madre...

9.6.2. Fe e historia.

Del “¡Qué pena no morir como soldado de Franco!”, a considerarlo uno de los primeros pacifistas españoles; de “caído por Dios y por España”, símbolo del franquismo, a “ilustre tomellosero”; de “la angustia de morir como un rojo”, a “la angustia de morir con la ausencia de mi madre”: el transformismo de Ismael Molinero no es casual ni inocente. Con la relectura de su historia se persigue el blanqueamiento de una institución que legitimó desde el primer momento la sublevación fascista contra un régimen democrático. Una actualización del relato eclesiástico sobre la Guerra Civil que en cierta medida implica la actualización de los tópicos del relato franquista del primer momento, al convertir a sus personajes en víctimas de una persecución religiosa, ocultando sistemáticamente la vinculación política e ideológica anti-republicana y anti-democrática de la Iglesia católica de los años treinta. La historia del símbolo de Ismael “de Tomelloso”, representa en gran medida la historia de la deriva que los procesos de beatificación han atravesado durante el siglo XX en España. Su reapertura y su relectura, la implicación de las asociaciones de laicos por la “reconstrucción” de su memoria, la implicación, incluso, de las instituciones públicas locales en la publicitación del

²⁴² Florentino DEL VALLE: *Ismael de Tomelloso. La lección...* p. 57. Cit. en Blas CAMACHO ZANCADA: *Ismael de Tomelloso...* pp. 141-142.

personaje, nos dan una buena medida del empeño de la Iglesia católica por ocupar con su relato y con sus símbolos el espacio público.

Ya vimos que España fue en los años ochenta un escenario privilegiado de ese movimiento de “reconquista” del espacio público que emprendió la Iglesia de Juan Pablo II. Es necesario, en este sentido, enmarcar estos procesos de beatificación junto con las distintas marchas reivindicativas contra la ley del aborto, o contra las distintas leyes educativas que en aquellos años se fueron sucediendo. Una oposición a determinadas propuestas legislativas que, a su vez, es preciso insertar en la lucha de la institución católica da frente a aquellas tendencias culturales que, desde su propuesta ideológica, marginaban a Dios de la esfera pública. En este contexto, los mártires de la persecución religiosa ejemplifican esta propuesta ideológica a la perfección. Por esta razón, y como señala Vicente Cárcel Ortí: “Por mucho que quieran conectarse esas muertes con la Guerra Civil, es evidente que hubo auténticos mártires, testigos de fe, amor y perdón, a los que la Iglesia no puede echar al olvido”.²⁴³ Y no lo ha hecho. Aunque, eso sí, sorteando con más o menos éxito el peligro de que la historia, mediada por la fe, derive en impostura.

²⁴³ Vicente CÁRCEL ORTÍ: *Caidos víctimas y mártires...* p. 407.

Conclusiones.

A finales del siglo XX escribía Gilles Kepel que la década de los años sesenta podía ser considerada una época bisagra en la historia de las relaciones entre la religión y la política¹. Tras la Segunda Guerra Mundial parecía que la tendencia hacia la autonomía de lo político en relación a la religión era imparable. Las promesas de la modernidad ilustrada parecían cumplirse y el paradigma de la secularización satisfacía los análisis que se evidenciaban en el abandono de la religión de la esfera pública y su confinamiento al ámbito de lo privado. En el mundo católico el Concilio Vaticano II no venía sino a confirmar ese paradigma: la Iglesia católica no sólo renunciaba a ejercer su tradicional papel de dique frente a la modernidad, sino que aceptaba dialogar con ella asumiendo, incluso, ciertos valores específicamente modernos. El *aggiornamento* eclesial normalizó el uso desde las coordenadas del catolicismo de conceptos tales como separación Iglesia-Estado o libertad religiosa.

Hoy, sin embargo, es evidente que lo religioso no ha desaparecido de la esfera pública. Al contrario, cada vez se hace más patente que la religión se ha convertido en un potente elemento a través del cual se vehiculan aspiraciones políticas. También el catolicismo ha seguido este camino: del repliegue eclesiástico en su lucha antimoderna a la revancha ya en el último cuarto del siglo XX, frente a una sociedad que, según el paradigma eclesiástico, marchaba sin rumbo una vez que lo religioso había sido apartado del espacio público. Era necesario reintegrar a Dios en el debate político, encontrar en lo religioso el fundamento último de la sociedad y alejarla así de los peligros de un relativismo moral que amenazaba con resquebrajar la convivencia en nuestras sociedades. Volvía a transgredirse, así, aquel principio moderno que garantizaba la separación de las esferas religiosa y política.

¿Puede la Iglesia católica, sin embargo, y tras la celebración del Concilio Vaticano II, alzarse de nuevo en baluarte frente a la modernidad? Es evidente, como se ha mostrado en el análisis propuesto en el primer bloque de esta investigación, que el grupo eclesial que hegemonizó la institución católica desde, sobre todo, 1978, se nutre de un imaginario que es específicamente antimoderno, que se define, incluso, enfrentándose a la modernidad. Según la perspectiva del integralismo conservador posconciliar, los valores modernos se habían construido sin referencia última a Dios, lo

¹ Gilles KEPEL: *La revancha de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 9.

que había derivado en el endiosamiento del hombre, lo que, a su vez, estaba detrás de las mayores atrocidades ejecutadas durante el siglo XX, las peores que había conocido la historia de la humanidad. Frente a esa indigencia moral en la que había quedado el hombre tras su renuncia a Dios, no cabía sino la vuelta a un paradigma en el que lo religioso se constituyera en horizonte último de lo político y de lo social. Era necesario, por tanto, cristianizar la modernidad.

Es este un concepto, sin embargo, “modernidad”, que se dice de muchas maneras. En este sentido, y siendo evidente que el discurso del integralismo conservador posconciliar se nutría de un explícito antimodernismo, no lo es tanto que lo fuera la forma de llevar a la práctica su misión evangelizadora. Marchas reivindicativas, masificación de las ceremonias religiosas en el espacio público y la consciente escenificación de las mismas, el uso de los medios de comunicación... En su tarea de evangelizar la sociedad, la institución católica no dudaba en apropiarse de las técnicas políticas y mediáticas más específicamente modernas. Este es, precisamente, uno de los rasgos que define la recomposición católica durante el siglo XX: apropiación y redefinición de un lenguaje de raigambre moderna (ejemplificado en el recurso a la libertad religiosa), uso de técnicas mediáticas modernas, y una acción política que se nutre también de prácticas específicamente modernas. El integralismo conservador posconciliar es, así, un producto representativo de las consecuencias en las que ha derivado la relación del catolicismo con la modernidad: formas y prácticas modernas para alcanzar unos fines antimodernos.

Es necesario, por tanto, deshacernos del mito del Concilio Vaticano II como el acontecimiento eclesial a partir del cual el catolicismo no puede volver a asumir proyectos políticos de inspiración antimoderna. De la misma forma, y desde una perspectiva nacional, debemos deshacernos del mito de que la Iglesia en España ejecutó una transición a la democracia. Lo que se dio en España, más bien, fue el tránsito hacia un mayor control de la institución eclesial por parte de la jerarquía vaticana. Es esto lo que he intentado mostrar en el segundo bloque de esta investigación. De hecho, si el Concilio Vaticano II tuvo repercusión en la Iglesia española, fue, sobre todo, y en lo referido a lo institucional, en cuanto a la consolidación de unas estructuras que garantizaban el control jerarquizado de la institución y su independencia con respecto al Estado español. Esta fue, precisamente, la tarea que, desde la Santa Sede, se impuso a la jerarquía eclesial española, y fue esta la tarea que llevó a cabo eficazmente Vicente

Enrique y Tarancón. El Concilio Vaticano II, por tanto, derivó en España en la consolidación del proceso centralizador de la Iglesia católica.

¿Apostó la Iglesia católica, en aquel contexto, por la instauración de un régimen democrático en España? El empeño eclesial por “despegarse” del Estado significó que este no pudo seguir contando con la Iglesia católica para legitimarse. De esta forma, el régimen franquista perdía uno de los que habían sido sus más claros apoyos. Por otra parte, es cierto que en el seno de la Iglesia católica existían grupos que formaron parte de la lucha antifranquista y por la instauración en España de un régimen democrático. Esto, sin embargo, no significa que la Iglesia católica apostara por la democracia en España, de la misma forma que la existencia en el seno del catolicismo de grupos que defendían la continuidad de la colaboración entre la Iglesia y el franquismo no significa lo contrario. De hecho, si para responder a esa pregunta acudimos al documento oficial de la Iglesia católica más representativo de su supuesta apuesta por la democracia en España, el documento de 1973 *La Iglesia y la comunidad política*, tenemos que concluir que su postura en ese sentido fue, cuando menos, tibia, confusa y, en todo caso, posibilista. La postura oficial de la Iglesia católica explicitada en aquel documento podría haber servido tanto para legitimar un régimen democrático del tipo del que finalmente se construyó, como para apoyar la continuidad de un régimen autoritario reformado con algún aderezo aperturista.

El papel de la Iglesia católica en la Transición española se comprende mejor si atendemos al desarrollo por separado de las lógicas transicionales a las que la Iglesia estaba sometida. El empeño eclesial en aquellos años era, sobre todo, alcanzar su separación del Estado, tal como había definido el Concilio Vaticano II. Una separación del Estado que se entendía como el logro de la autonomía eclesiástica para ordenar sus asuntos internos sin la injerencia del resto de las instituciones públicas. Evidentemente, los procesos transicionales se solapaban. La Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes de 1971 es uno de los acontecimientos que mejor evidencia las tensiones a las que la Iglesia católica estaba sometida, tanto interna como externamente. En términos internos, la celebración de la Asamblea Conjunta fue un intento de canalizar dentro de los márgenes institucionales las disputas que se vivían en el seno de la Iglesia católica. Fuera, en el contexto político nacional, la propuesta de la Asamblea fue considerada por las autoridades franquistas como un intento más de alejar a la institución eclesiástica de su cercanía al régimen franquista. El resultado, sin embargo, se mostró, a la larga,

paradójico: en términos internos, las conclusiones de la Asamblea, que ya de por sí habían sido limitadas en relación a las propuestas presentadas, ni tan siquiera fueron recogidas en su mayoría de manera oficial por la Iglesia; por otra parte, el intento por mantener dentro de los márgenes eclesiales a los grupos más críticos con las posiciones de la jerarquía tuvo un éxito relativo. Porque es cierto que la Asamblea canalizó institucionalmente la crítica que nacía de las bases eclesiales, pero lo hizo a costa de que en los años siguientes siguiera descendiendo el número de miembros del clero y seglares pertenecientes a la institución y asociaciones católicas. En términos externos, sin embargo, la reacción del régimen franquista a la celebración de la Asamblea Conjunta contribuyó a hacer de esta un símbolo más de la supuesta transición de la Iglesia católica a la democracia. Un mito, por tanto, como el construido alrededor del Concilio Vaticano II, que sirvió para legitimar con posterioridad las posiciones políticas de la Iglesia católica en España.

Pero si hay un elemento que nos permite comprender la relación entre la peculiar transición de la Iglesia a la modernidad y su papel en la Transición política española es el que nos ofrece el análisis de la libertad religiosa vaticana. El Concilio Vaticano II oficializó la aceptación por parte de la Iglesia de la modernidad con el recurso a su propio lenguaje. Con la aprobación de la Declaración Conciliar *dignitatis humanae*, la Iglesia católica evidenciaba su compromiso con los valores modernos. Era la prueba de que la Iglesia había dejado atrás los tiempos en los que la condena era la única respuesta que el catolicismo ofrecía a quienes pretendieran equiparar epistemológica y axiológicamente la doctrina eclesial a cualquier otro discurso, religioso o secular. Una lectura atenta del texto conciliar, sin embargo, permite poner en duda que aquella aceptación de la modernidad fuera realmente tal. Y no sólo la lectura del texto, sino la propia interpretación que representantes eclesiásticos han hecho del mismo con posterioridad. En este sentido, la libertad religiosa se entendía desde la institución eclesial como la libertad, en términos subjetivos, de buscar la verdad (que en última instancia no sería otra que la verdad propuesta por la propia institución) y, en términos sociales, como la libertad de la que la Iglesia católica debía disponer para poder llevar a cabo sin ataduras las tareas que considerara oportunas.

Con el recurso a la libertad religiosa, en definitiva, la Iglesia católica adaptaba a un lenguaje específicamente moderno la tradicional doctrina de la *libertas ecclesiae*: si el contexto lo permitía, era lícito exigir el reconocimiento de la preeminencia social y

cultural de la Iglesia católica por parte del Estado. Se entiende así la contradicción que suponía que, en nombre precisamente de la libertad religiosa aprobada en el Concilio Vaticano II, se exigiera la mención expresa a la Iglesia católica en la Constitución de 1978. El privilegio venía en esta ocasión avalado por la “correcta” aplicación de la libertad religiosa. La peculiar transición de la Iglesia católica a la modernidad había facilitado, paradójicamente, que al final de la Transición política española, la institución que había legitimado el régimen que se dejaba atrás y en el que había disfrutado de una situación privilegiada, pudiera seguir disfrutando de privilegios en el nuevo régimen que se inauguraba.

La Constitución española aprobada en diciembre de 1978 nació, por tanto, reconociendo la necesidad de que el Estado español mantuviera relaciones de cooperación con las confesiones religiosas y entre ellas, con preeminencia, con la católica. Ese mismo año, un par de meses antes de que la Constitución fuera definitivamente aprobada en España, comenzó el papado de Juan Pablo II. Se cerraba una transición, la política española, y se iniciaba otra, la que llevó al grupo eclesial encabezado por Karol Wojtyła a hegemonizar los aparatos institucionales católicos durante las siguientes décadas.

La caracterización del periodo eclesial que se abrió en 1978 como de revancha se ajusta no sólo a la actuación de la Iglesia católica en un plano externo; la revancha también tuvo lugar en el seno de la Iglesia. Durante los primeros años del papado de Wojtyła, en la Iglesia católica se produjo una disputa por la apropiación de los aparatos institucionales y de los símbolos que legitimaban el control de la institución eclesial. La relectura del Concilio Vaticano II y las “purgas” de sectores eclesiales que no reproducían las consignas que salían de Roma, definieron una Iglesia que se alejaba de cualquier intento, por débil que hubiera sido, de acercarse y hacer compatibles la doctrina eclesial con los valores de la modernidad. Por otra parte, la revancha eclesiástica no se redujo a un simple posicionamiento teórico, sino que se tradujo en una propuesta y práctica política específica que resituó a la Iglesia católica en el mapa político internacional.

También en España tuvo lugar esta segunda transición eclesial. La centralización institucional construida en los años anteriores facilitó que desde la Santa Sede situaran en los puestos clave del episcopado español a obispos partidarios del nuevo modelo eclesiológico. Las circunstancias políticas en España, sobre todo a partir de 1982,

momento en que el PSOE ocupó el Gobierno, propiciaron que se hiciera visible el papel político que la Iglesia católica representaría en adelante. Divorcio, aborto, educación... el desarrollo de una legislación por parte del Estado que, desde la perspectiva eclesial, se inmiscuía en asuntos que tradicionalmente habían considerado de su competencia, fue ocasión para que la Iglesia católica hiciera uso de todo su potencial movilizador. El catolicismo disponía ahora de un nuevo proyecto político que, en realidad, iba más allá del marco estatal español. La recristianización de la modernidad desbordaba los límites nacionales. Sin embargo, el desarrollo de políticas públicas de carácter estatal sirvió para hacer visible cuál era aquel proyecto político eclesial y de qué forma pretendían hacerlo efectivo.

El contexto español fue, en este sentido, un contexto en el que se escenificó de forma privilegiada el nuevo impulso que el integralismo estaba dando a la institución eclesial. El catolicismo aparecía, de nuevo, como un agente político que, además, en aquellos años ochenta, se constituyó en una de las principales fuerzas opositoras a los Gobiernos del PSOE. Haciendo uso de un lenguaje pretendidamente moral, la Iglesia se apropió de un espacio político que, en adelante, y hasta prácticamente nuestros días, no ha dejado de reivindicar. Los encargados de hacerlo no debían ser ahora los altos representantes eclesiales. La separación Iglesia-Estado sí se hizo efectiva en ese sentido. Se desechaban los antiguos modelos integristas en los que el clero formaba parte de las instituciones públicas. Esa labor quedaba reservada ahora al laico católico, al seglar. La promoción de los nuevos grupos católicos de base suministró a la Iglesia un nuevo tipo de agente a través del cual hacer efectiva en la sociedad su propuesta política. El “pueblo de Dios” debía ser quien empapara todos los ámbitos sociales con el mensaje eclesial. La autoridad doctrinal seguía perteneciendo a la institución, a la jerarquía. De esta provenía el discurso que los grupos de base debían hacer visible en el espacio público por medio de marchas reivindicativas cuando fuera necesario, y participando en todos los ámbitos públicos, desde el cultural al económico, pasando necesariamente por el político. El espacio público se convertía, así, en un espacio de misión. Una misión, la que se proponía con la nueva evangelización, que afectaba, incluso, al relato sobre el pasado, a la historia.

En el siglo XXI la Iglesia católica es en España un agente político de primer orden. Dispone de una extensa implantación social facilitada por una amplia red de centros educativos y culturales, y de un potencial económico y político logrado tras

años de disfrute de una relación privilegiada con el Estado español. La Iglesia católica en España no ha renunciado, lo vimos con el discurso de Rouco Varela en Zaragoza ante los fieles católicos allí congregados en mayo de 2005, al empeño por imponer un ideal normativo en el que lo religioso fundamente lo político. El proyecto actual, sin embargo, trasciende las coordenadas nacionales. España no puede dejar de ser católica sin dejar de ser España, en la misma medida que Europa no puede renunciar a sus raíces cristianas sin dejar de ser Europa. De cómo hemos llegado hasta aquí ha tratado de dar cuenta esta investigación a través del estudio de las transiciones de la Iglesia y, sobre todo, de los mitos que las acompañan.

Fuentes y bibliografía.

Archivos y bibliotecas.

Archivo de la Conferencia Episcopal Española, Madrid.

Archivo del Congreso de los Diputados, Madrid.

Archivo de la Embajada de España ante la Santa Sede, Roma.

Archivo General de la Administración, Alcalá de Henares.

Archivo General Militar, Madrid.

Archivo Municipal de Tomelloso, Tomelloso.

Archivo Histórico Provincial, Salamanca.

Archivo Secreto Vaticano, Ciudad del Vaticano.

Biblioteca del Congreso de la Nación Argentina, Buenos Aires.

Biblioteca Nacional de España, Madrid.

Biblioteca Nacional de la República Argentina, Buenos Aires.

Biblioteca Apostólica Vaticana, Ciudad del Vaticano.

Centro de Documentación y de Estudios Latinoamericanos, Montevideo.

Centro Documental de la Memoria Histórica, Salamanca.

Fuentes legislativas.

Convenio entre el Gobierno Español y la Santa Sede acerca del modo de ejercicio del privilegio de presentación, BOE, n. 168, 17 de junio de 1941.

Concordato entre España y la Santa Sede, BOE, n. 292, 10 de noviembre de 1953.

Textos complementarios del Concordato entre la Santa Sede y el Estado Español, firmados en la Ciudad del Vaticano el día 27 de agosto de 1953", BOE, n. 323. 19 de noviembre de 1953.

Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado Español, BOE, n. 230, 24 de septiembre de 1976.

Constitución Española, BOE, n. 311, 29 de diciembre de 1978.

Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre Asuntos Jurídicos, BOE, n. 300, 15 de diciembre de 1979.

Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre Enseñanza y Asuntos Culturales, BOE, n. 300, 15 de diciembre de 1979.

Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre Asuntos Económicos, BOE, n. 300, 15 de diciembre de 1979.

Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas y el servicio militar de los clérigos y religiosos, BOE, n. 300, 15 de diciembre de 1979.

Ley orgánica 7/1980, de 5 de julio, de libertad religiosa, BOE n. 177, 24 de julio de 1980.

Real Decreto 142/1981, de 9 de enero, sobre Organización y Funcionamiento del Registro de Entidades Religiosas, BOE n. 27, 31 de enero de 1981.

Ley 30/1981, de 7 de julio, por la que se modifica la regulación del matrimonio en el Código Civil y se determina el procedimiento a seguir en las causas de nulidad, separación y divorcio, BOE n. 172, 20 de julio de 1981.

Real Decreto 589/1984, de 8 de febrero, sobre Fundaciones religiosas de la Iglesia Católica, BOE, n 75, 28 de marzo de 1984.

Ley Orgánica 8/1985, de 3 de julio, reguladora del Derecho a la Educación, BOE n. 159, 4 de julio de 1985.

-Jurisprudencia del Tribunal Constitucional.

STC 5/1981, de 13 de febrero, Estatuto centros escolares: centros con “ideario”. BOE, n 47, 24 de febrero de 1981.

STC 24/1982, de 23 de abril. Contra régimen de ascenso capellanes católicos castrenses. BOE, n. 47, 24 de febrero de 1981.

STC 24/1982, de 13 de mayo. Asistencia Religiosa en el Ejército. BOE n. 137, 09 de Junio de 1982.

STC 53/1985, de 11 de abril. Despenalización del aborto (Referencia objeción conciencia). BOE, n. 119, 18 de mayo de 1985.

STC 177/1996, de 11 de noviembre 1996. Desestimación de amparo por vulneración de libertad religiosa en las Fuerzas Armadas. BOE, n. 303, 17 de diciembre de 1996.

STC 46/2001, de 15 de febrero de 2001. Inscripción de la Iglesia de Unificación en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia. BOE, n. 65, 16 de marzo de 2001.

Hemerografía.

-Periódicos y revistas de carácter generalista.

ABC.

Arriba.

Corriere della Sera.

Destino (semanario).

El Alcázar.

El País.

Fuerza Nueva (revista).

Hoja del lunes (semanario).

Informaciones.

L'Osservatore Romano.

La Vanguardia.

Opinión.

Diario 16.

Ya.

- Publicaciones especializadas

Cuadernos para el diálogo.

Ecclesia.

Estudios eclesiásticos.

Iglesia-Mundo.

Iglesia Viva.

Razón y Fe.

Vida Nueva.

Estudios sociológicos y estadísticos.

Encuesta DATA, 1982.

Elecciones generales 1977: opiniones y actitudes políticas de los españoles,
Fundación F. Ebert, Madrid, 1978.

Elecciones generales 1982: Opiniones y actitudes políticas de los españoles,
Fundación F. Ebert, Madrid, 1982.

Estadísticas de la Iglesia católica, 1989. Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia, Madrid, 1989.

Euroizquierda y cristianismo: presente y futuro de un diálogo, Fundación F. Ebert, Madrid, 1991.

Guía de la Iglesia en España. Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia en España, Madrid, 1954, 1970, 1973, 1985.

Guía de los medios de comunicación social de la Iglesia, Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia, 1976 y 1985.

Informe sociológico sobre la situación social de España, Fundación FOESSA, Euramérica, Madrid, 1966, 1970, 1976, 1981, 1983, 1984.

International Social Survey Programme: ISSP 1985-1998, Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung an der Universitaet zu Koeln, 2003.

Bibliografía.

AGUILAR FERNÁNDEZ, P.: *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*, Madrid, Alianza, 1996.

--, *Políticas de la memoria y memorias de la política*. Madrid, Alianza, 2008.

AGUILAR FERNÁNDEZ, S.: “El movimiento antiabortista en la España del siglo XXI: el protagonismo de los grupos laicos cristianos y su alianza de facto con la Iglesia católica”, *Revista de estudios políticos*, 154 (2011), pp. 11-39.

--, “El activismo político de la Iglesia católica durante el gobierno de Zapatero”, *Papers: revista de sociología*, 4 (2010), pp. 1129-1155.

ALBERIGO, G. (ed.): *Historia del Concilio Vaticano II*, Salamanca, Sígueme, 1999.

ALMERICH, P.: *Cambio social y religión en España*, Barcelona, Fontanella, 1975.

ALONSO, G. y MURO, D. (eds.): *Politics and memory of democratic transition the Spanish model*, Nueva York, Routledge, 2011.

ÁLVAREZ BOLADO, A.: *El experimento del nacionalcatolicismo, 1939-1957*, Madrid, Edicusa, 1975.

-- *Para ganar la guerra, para ganar la paz. Iglesia y guerra civil, 1936-1939*. UPCO, Madrid, 1995.

-- *Teología política desde España. Del nacional-catolicismo y otros ensayos*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999.

ÁLVAREZ GARCÍA-BERNANDO, A.: *Análisis estructural de las elecciones de 1982 en la prensa nacional española*, II vols., Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1986.

ANDRADE, J.: *El PCE y el PSOE en (la) transición. La evolución ideológica de la izquierda durante el proceso de cambio político*. Madrid, Siglo XXI, 2012.

ANDRÉS GALLEGOS, J.: *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*, Madrid, Espasa, 1984.

-- *¿Fascismo o Estado católico? Ideología, religión y censura en la España de Franco. 1937-1941*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1987.

-- y PAZOS, A.: *La Iglesia en la España Contemporánea*, Madrid, Encuentro, 1999.

ARADILLAS, A.: *Piedra de escándalo: la Iglesia en el cambio*, Esplugues de Llobregat, Plaza & Janes, 1986.

ARBELOA, V. M.: *Aquella España católica*, Salamanca, Sígueme, 1975.

AREILZA, J. M.: *Cuadernos de la Transición*, Barcelona, Planeta, 1983.

ARENDDT, H.: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Península, Barcelona, 1996.

ARIAS, J.: *El enigma Wojtyla*, Madrid, Ediciones El País, 1985.

ARÓSTEGUI, J.: *La historia vivida. Sobre la historia del presente*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

ARTIGUES, D.: *El Opus Dei en España, 1928-1962: su evolución ideológica y política de los orígenes al intento de dominio*, París, Ruedo Ibérico, 1971.

Manuel ARTIME: *España. En busca de un relato*. Madrid, Dykinson, 2016.

ASSMANN, H.: *Opresión – liberación. Desafía a los cristianos*, Montevideo, Tierra Nueva, 1971.

--, *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*, Salamanca, Sígueme, 1976.

AUSTIN, J. L.: *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1982.

AZEMA, J.: *La second Guerre Mondiale, matrice du temps present*. París, CNRS, 1992.

BADA, J., BAYONA, B. y BETES, L.: *La izquierda, ¿de origen cristiano?* Zaragoza, Cometa, 1979.

BADIE, B.: “Democracia y religión: lógicas culturales y lógicas de la acción”, *Repensar la democracia*, Madrid, UNESCO, 1991.

- ARREIRO, B.: *Democracia y conflicto moral: la política del aborto en Italia y España*, Madrid, Istmo, 2000.
- BARDAZZI, M.: *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, Madrid, Encuentro, 2006.
- BAUBEROT, J.: *La laïcité à l'épreuve. Religions et libertés dans le monde* París, Universalis, 2005.
- BEDESCHI L.: *La curia romana durante la crisis modernista*. Parma, Guanda, 1968.
- , *Interpretazioni e sviluppo del modernismo cattolico*. Milán, Bompiani, 1975.
- BECERRA MAYOR, D.: *La Guerra Civil como moda literaria*. Madrid, Clave Intelectual, 2015.
- BEJAR, H.: *El corazón de la república*, Barcelona, Paidós, 2000.
- BELDA, R.: *Iglesia y sociedad en España, 1939-1975*, Madrid, Editorial Popular, 1977.
- BENAVIDES, D.: *El fracaso social del catolicismo español, 1870-1951*, Barcelona, Nova Terra, 1973.
- BERNÁRDEZ, A.: *Legislación eclesiástica del Estado, 1938-1964*, Madrid, Tecnos, 1965.
- BERGER, P. (ed.): *El dosel sagrado: para una sociología de la religión*, Barcelona, Kairón, 2005 (1967).
- , *Los límites de la cohesión social. Conflictos y mediación en las sociedades pluralistas*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999.
- , (ed.): *Le réenchantement du monde*. Bayard, París, 2001.
- BERRETINI, M.: "A settant' anni dalla Carta Collettiva dell'Episcopato spagnolo: Jerarquía, martirio, memoria collettiva", en Enrico ACCIAL y Julia QUAGGIO (eds.): *Un conflitto che non passa. Storia, memoria e rimozioni della guerra civile spagnola*, Pistoria, ISRPT, 2012, pp. 42-64.
- BERTOMEU, M. J., DOMÉNECH, A. y DE FRANCISCO, A.: *Republicanism and democracia*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005.

BERZAL DE LA ROSA, Enrique: *Del nacionalcatolicismo a la lucha antifranquista. La HOAC de Castilla y León entre 1946 y 1975*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000.

BLANCO SARTO, P.: *Joseph Ratzinger: una biografía*, Pamplona, EUNSA, 2004.

--, *Benedicto XVI: el papa alemán*, Barcelona, Planeta, 2010.

BOBBIO, N. y MATTEUCI, N. (eds.): *Diccionario de Ciencia Política*, México, Siglo XXI, 1981.

BOBBIO, N.: *Liberalismo y democracia*, México, FCE, 1994.

BOFF, L.: *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid, Cristiandad, 1981.

--, *Eclesiogénesis. las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Santander, 1986.

--, *Y la Iglesia se hizo pueblo. Eclesiogénesis: la Iglesia que nace de la fe del pueblo*, Santander, 1986.

--, *Iglesia, carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Santander, 1985.

BORDIEU, P.: "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, 12 (1971), pp. 295-234.

--, *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1990.

--, *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

BOROBIO, D.: *Misión y ministerios laicales*, Salamanca, Sígueme, 2001.

BOTTI, A.: *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España, 1881-1975*, Madrid, Alianza, 1992.

--, "Los nuevos "ejércitos" de la Iglesia", en *Noticiero de las ideas*, 23 (2005), pp. 52-59.

BRASSLOFF, A.: *Religion and Politics and Spain: the Spanish Church in Transition, 1962-1996*, Londres, Mac Millan LTD, 1998.

BUJAK, A. y MALINSKI, M.: *Juan Pablo II: historia de un hombre*. Barcelona, Planeta, 1980.

CABRERA LÓPEZ, M.: *El derecho de asociación del presbítero diocesano*. Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.

CAMACHO ZANCADA, B.: *Ismael de Tomelloso. "In Silentio..."*, Tomelloso, Soubriet, 2009.

CANTIMORI, D.: "Le idee religiose del Cinquecento. La storiografia", Emilio CECCHI y Natalino SAPEGNO (eds.): *Storia della letteratura italiana, vol. V., Il seicento*, Milán, Garzanti, 1997.

CALLAHAM, W. J.: *La Iglesia católica en España*, Barcelona, Barcelona, 2007.

CARCEL ORTÍ, V.: "El primer documento colectivo del episcopado español", *Scriptorium Victoriense*, Vol. 21, n. 2 (1974), pp. 152-169.

--, *La persecución religiosa en España durante la II República, 1931-1939*, Madrid, Rialp, 1990.

--, *Mártires españoles del siglo XX*, Madrid, BAC, 1995.

--, *La gran persecución. España, 1931-1939*. Barcelona, Planeta, 2000.

--, *Caídos, víctimas y mártires. La Iglesia y la hecatombe de 1936*. Madrid, Espasa, 2008,

CASANOVA, José: *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000.

CASANOVA, Julián: *La Iglesia de Franco*, Madrid, Temas de Hoy, 2001.

CASTÁN LACOMA, L.: *Los católicos ante la política*, Gráficas Escarpa, Guadalajara, 1977.

CASTAÑO COLOMER, J.: *La JOC en España (1946-1970)*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977.

CASTELLÁ, S.: "Educación y laicidad: algunas reflexiones sobre los impedimentos a la laicidad derivados de los acuerdos concordatarios de España con la Santa Sede", *Revista de Estudios de Juventud*, 91 (2010), pp. 65-77.

- CASTELS, J. M.: *Las asociaciones religiosas en la España Contemporánea*, Madrid, Taurus, 1973.
- CASTELLS, J. M. et al. (eds.): *De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939-1975)*. Bilbao, Descleé de Brouwer, 2005.
- CEBRIÁ GARCÍA, M. D.: *La Autofinanciación de la Iglesia católica en España. Límites y posibilidades*. Salamanca, Plaza Universitaria, 1999.
- CERVERA GIL, J.: *Violencia política y acción clandestina: la retaguardia de Madrid en Guerra (1936-1939)*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1996.
- CHAUNU, P.: *El rechazo de la vida. Análisis histórico del presente*, Madrid, Espasa Calpe, 1978.
- CHAO, J.: *Iglesia y franquismo. 40 años de nacional-catolicismo, 1936-1976*, La Coruña, TresCtres, 2007.
- COHN, G.: *Crítica y resignación, fundamentos de la sociología de Max Weber*, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 1979.
- COMBLIN, J.: *Teología de la Revolución*, Bilbao, Descleé de Brouwer, 1973.
- COMÍN, A. C.: *Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia*, Barcelona, Laia, 1977.
- Conferencia del Episcopado Latinoamericano: *Documentos de Puebla*, Madrid, PPC, 1979.
- CONGAR, Y.: *Un pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de la salvación. Salvación y liberación*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976.
- CONTRERAS MAZARIO, J. M.: “Los acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede: aplicación judicial en España”, *Laicidad y libertades. Escritos jurídicos*, 7 (2007), pp.141-186.
- CORNWELL, J.: *Hitler's Pope: The Secret History of Pius XII*, Londres, Penguin, 1999.
- CORRAL, C. y DE ECHEVARRÍA, L.: *Los acuerdos entre la Iglesia y el Estado*, Madrid, BAC, 1980.
- CORRAL SALVADOR, C.: *Acuerdos España-Santa Sede (1976-1994)*, Madrid, BAC, 2000.

- CORTINA, A.: *Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 1995.
- CRUZ ESQUIVEL, J.: *Detrás de los muros. La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menen (1983-1999)*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2004.
- CRUZ, R. y PÉREZ LEDESMA, M.: *Cultura y movilización en la España Contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997.
- CUENCA TORIBIO, J. M.: *Aproximación a la historia de la Iglesia contemporánea en España*, Madrid, Rialp, 1978.
- , *Relaciones Iglesia-Estado en la España contemporánea*, Madrid, Alhambra, 1989.
- , *Catolicismo contemporáneo de España y Europa. Encuentros y divergencias*, Madrid, Encuentro, 1999.
- , *Relaciones Iglesia-Estado en la España contemporánea*, Madrid, Alhambra, 1989.
- DAH, R. A.: *Politics, Economics and Welfare*, Nueva York, Harper and Row, 1976.
- , *La poliarquía*, Buenos Aires, REI, 1989.
- , *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 1992.
- DE CARLI, R.: “La negociación concordataria y el proceso constituyente durante la Transición”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 30 (2008), pp. 333-364.
- , *El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática en España (1963-1978)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.
- , “La revisión concordataria y el proceso constituyente”, Carlos NAVAJAS y Diego ITURRIAGA (coords.): *Novísima: II Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo*, Logroño, Universidad de la Rioja, 2010, pp. 421-432.
- , “La Iglesia ante la Transición democrática: ¿confesionalidad tolerante o aconfesionalidad privilegiada?”, Manuel ORTIZ HERAS y Damián A.

GONZÁLEZ (coords.): *De la cruzada al desencanche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*, Madrid, Silex, 2011.

--, "De la confesionalidad a la tolerancia. El derecho civil a la libertad religiosa en la España del último franquismo", *Diacronie: studi di Storia Contemporanea*, 15 (2013), pp.

DE ECHEVARRÍA, L.: *La nueva Constitución ante el hecho religioso*, Salamanca, SIC, 1979.

DE FRANCISCO, A.: *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano*, Madrid, La Catarata, 2007.

DE LA CIERVA, R.: *Jesuitas, Iglesia y Marxismo, 1965-1985*. Barcelona, Plaza & Janés, 1987.

--, *Oscura rebelión en la Iglesia*, Barcelona, Plaza & Janés, 1987.

DE LA CUADRA, B. y GALLEGO DÍAZ, S. (eds.): *Del consenso al desencanto*. Madrid, Saltés, 1981.

DE LUBAC, H.: *Las iglesias particulares en la Iglesia universal*, Salamanca, Sígueme, 1974.

DEL ESTAL, G. y PRADOS ARRARTE, J.: *Marxismo y cristianismo, ¿Diálogo o enfrentamiento?*, Madrid, El Escorial, 1977.

DEL VALLE, F.: *Ismael de Tomelloso. La lección de su silencio*. Bilbao, El mensajero del corazón de Jesús, 1947.

DELGADO, E.: *Opacidad y financiación de la Iglesia católica. Informe marzo 2017*, Europa Laica, 2017.

DELGADO DE LA ROSA, J. A.: *Mariano Gamo, testigo de la transición: un cura obrero y marxista*, Madrid, Endymion, 2012.

DÍAZ, E.: *Pensamiento español en la era de Franco, 1939-1973*, Madrid, Tecnos, 1983.

DÍAZ, J. A.: *La crisis permanente de la Acción Católica* Barcelona, Terra Nova, 1966.

DÍAZ SALAZAR, R.: *La izquierda y el cristianismo*, Madrid, Taurus, 1998.

--, *Democracia laica y religión pública*. Taurus, Madrid, 2007.

DIEZ ALEGRÍA, J. M.: “La laicidad del Estado.Cuál debe ser la relación entre religión y poder civil”, en *El ciervo*, junio, 2006.

DOBBELAERE, K.: *Secularization: a multidimensional concept*, Londres, SAGE, 1981.

--, *Secularization: an analysis at three levels*, Bruselas, P. I. E., 2002.

DOMÈNECH, A.: *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona, Crítica, 2004.

DOMÍNGUEZ, J.: *Organizaciones obreras cristianas en la oposición al franquismo, 1951-1975*, Madrid, Mensajero, 1985.

DOMÍNGUEZ RAMA, A. (Coord.): *Enrique Ruano. Memoria viva de la impunidad del franquismo*. Madrid, Editorial Complutense, 2011.

DOUGLAS, M.: *Cómo piensan las instituciones*, Madrid, Alianza, 1996.

ENRIQUE Y TARANCÓN, V.: *Confesiones*, Madrid, PPC, 1996.

ELORZA, A.: *La religión política*, San Sebastián, Aramburu, 1995.

--, “De la teocracia a la religión política”, en *Política y Sociedad*, nº 22, 1996.

ESTRADA, J. A.: *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Madrid, Trotta, 2004.

EZCURRA, A. M.: *El Vaticano y la administración Reagan*. Madrid, Iepala Fundamentos, 1986.

--, *Doctrina social de la Iglesia. Un reformismo antisocialista*, México, Nuevomar, 1986.

--, *Iglesia y transición democrática. Ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina*, Buenos Aires, Puntosur, 1988.

FELICIANI, G.: *Le Conferenze episcopali*, Bologna, Il Mulino, 1974.

FERNÁNDEZ, M.: *La política católica en España*, Barcelona, Dopesa, 1970.

- FERNÁNDEZ BUEY, F.: “Nuevos movimientos sociales, izquierda alternativa y cuestión cristiana”, en AA.VV.: *Euroizquierda y cristianismo*, Madrid, Fundación Ebert, 1991.
- FIERRO, A. y MATE, R.: *Cristianos por el socialismo*, Estella, Verbo Divino, 1977.
- FONTÁN, A.: *Los católicos en la Universidad española actual*, Madrid, Rialp, 1961.
- FORCANO, B.: *Nueva ética sexual*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1981.
- FRAGA, M.: *Memoria breve de una vida pública*, Barcelona, Planeta, 1980.
- FRANZEN, P.: “Las conferencias episcopales, problema crucial del Concilio”, *Razón y fe*, 168 (1963), pp. 149-172.
- FUENMAYOR, A., GÓMEZ-IGLESIAS, V. y ILLANES, J. L.: *El itinerario del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990.
- FUSI, J. P. y CARR, R.: *España, de la dictadura a la democracia*, Barcelona, Planeta, 1979.
- GÁLVEZ BIESCA, S.: *Modernización socialista y reforma laboral (1982-1992)*. Tesis doctoral, Universidad Complutense, 2013.
- GALLEGO, F.: *El mito de la transición*, Barcelona, Crítica, 2008.
- GARAUDY, R.: *Del anatema al diálogo: con las ponencias de Karl Rahner y J. B. Metz*, Barcelona, Ariel, 1968.
- GARCÍA, J. C. y LOIS, J.: *Fe y política*, Madrid, Mañana, 1977.
- GARCÍA, E.: *El desarrollo de la Constitución española de 1978*, Zaragoza, Libros Pórtico, 1982.
- GARCÍA SAN MIGUEL, L.: *Teoría de la Transición. Un análisis del modelo español, 1973-1978*, Madrid, Editora Nacional, 1981.
- GARCÍA SANTESMASES, A.: *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- GAUCHET, M.: *La religión en la democracia. El camino del laicismo*, Barcelona, El Cobre, 2003.

- , *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid, Trotta, 2005.
- GHIO, J. M.: *La Iglesia católica en la política argentina*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- GIL DELGADO, F.: *Conflicto Iglesia-Estado*, Madrid, Semay, 1975.
- GIRARDI, G.: *Cristianos por el socialismo*, Barcelona, Laia, 1977.
- GÓMEZ, R.: *Política y religión en el régimen de Franco*, Barcelona, Dopesa, 1976.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O.: *Ética y religión. La conciencia española entre el dogmatismo y la desmoralización*, Madrid, Cristiandad, 1977.
- , *España por pensar. Ciudadanía hispánica y confesión católica*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1985.
- , *La Iglesia en España (1950-2000)*, Madrid, PPC, 1999.
- GONZÁLEZ CUEVAS, P. C.: *Acción española. Teología política y nacionalismo autoritario en España, 1913-1936*, Madrid, Tecnos, 1998.
- GONZÁLEZ MARTÍN, M.: *Luces y sombras en la Iglesia de hoy. Necesidad de criterios claros y acertados*, Barcelona, Balmes, 1969.
- GONZALEZ MONTES, A.: *Teología política contemporánea*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.
- GONZÁLEZ RUIZ, J. M.: *El cristiano y la revolución*, Madrid, Península, 1969.
- , *Dios está en la base*, Barcelona, Estela, 1970.
- GONZÁLEZ SAEZ, J. M.: *La Hermandad Sacerdotal Española: la resistencia del clero conservador al cambio eclesial y político (1969-1978)*. Tesis doctoral, Universidad de Navarra, 2011.
- , “El nacimiento de la revista Iglesia-Mundo: la respuesta del catolicismo tradicional a la evolución de la Iglesia española”, *El Argonauta español*, 9 (2012).
- GRAZIANO, M.: *El siglo católico. La estrategia geopolítica de la Iglesia*, Barcelona, RBA, 2012

GREELEY, A.: *Religion in Europe at the End of the Second Millenium*. New Brunswick, Transaction Publichers, 2003.

GRIMALDOS, A.: *La CIA en España: espionaje, intrigas y política al servicio de Whashington*. Barcelona, Debate, 2006.

--, *La Iglesia en España. 1977-2008*. Barcelona, Península, 2008.

GUERRA CAMPOS, J.: *La ley del divorcio y el Episcopado español, 1976-1981*, Madrid, Adué, 1981.

--, *Crisis y conflictos en la acción Católica española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*, Madrid, Adué, 1989.

GUICHARD, J.: *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas*, Salamanca, Sígueme, 1973.

GUTIÉRREZ, G.: *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1975.

HABERMAS, J.: *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, 2001.

--, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006.

--, *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 2006.

--, RATZINGER, J.: *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006.

HANSON, E. O.: *The Catholic Church in the World Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

HALBWACHS, M.: *Les cadres socieaux de la mémoire*. París, Albin Michel, 1995 (1925).

HERMET, G.: *Los católicos en la España franquista*, Madrid, CIS, 1985.

HERRERO, J.: *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Alianza, 1988.

HERRERO DE MIÑÓN, M.: *Memorias de estío*. Madrid, Temas de Hoy, 1993.

HUNTINGTON, S.: *La tercera ola*, Barcelona, Paidós, 1994.

IRIBARREN, J. (ed.): *Documentos colectivos del episcopado español, 1870-1974*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974.

--, *Papeles y Memoria. Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado en España*, Madrid, BAC, 1992.

IZQUIERDO MARTIN, J.: “«Que los muertos entierren a los muertos». Narrativa redentora y subjetividad en la España postfranquista”, *Pandora*, 12 (2014), pp. 43-63.

JELLEN, T.; WILCOX, C.: *Religión y política: una perspectiva comparada*. Madrid, Akal, 2006.

JUAN PABLO II: *Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*, Madrid, La esfera de los libros, 2000.

--, “El principio de laicidad, si se entiende bien, forma parte de la doctrina social de la Iglesia”, en *Religión y escuela*, abril, 2005.

JULIA, S.: *Historia de las dos Españas*. Madrid, Taurus, 2004.

--, *Elogio de historia en tiempos de memoria*. Madrid, Marcial Pons, 2011.

KENT, P. C. y POLLARD, J. F. (eds.): *Papal diplomacy in the Modern age*. Westport, Praeger, 1994.

KEPEL, G. (ed.): *Las políticas de Dios*, Barcelona, Anaya & Mucnik, 2005.

--, *La revancha de Dios*, Madrid, Alianza, 2005.

KELLER, A.: *La Conferencia de Puebla: itinerario, contenido, metodología*, San Lorenzo del Escorial, Escorialenses, 1987.

KRITZ, N. J. (ed.), *Transitional Justice: How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes*. Washington, United States Institute of Peace Press, 1995

METHOL FERRÉ, A.: “El resurgimiento católico latinoamericano”, en Consejo Episcopal Latinoamericano (ed.): *Religión y cultura: perspectivas de la evangelización de la cultura desde Puebla*, Bogotá, CELAM, 1981.

- MONTERO, F.: *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, Madrid, Encuentro, 2009.
- LA PARRA, E., y SUAREZ CORTINA, M. (eds.): *El anticlericalismo español contemporánea*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.
- LABOA, J. M.: *Iglesia y religión en las constituciones españolas*, Madrid, Encuentro, 1981.
- LABOA, J. M. (ed.): *El Postconcilio en España*, Madrid, Encuentro, 1988.
- LANNON, F.: *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia católica en España, 1875-1975*, Madrid, Alianza, 1990.
- LIPSET, S. M. (ed.): *The Encyclopedia of Democracy*, Londres, Routledge, 1995.
- LLAMAZARES, D.: *Derecho a la Libertad de Conciencia I, Libertad de Conciencia y Laicidad*, Madrid, Civitas, 1997.
- , *Derecho de la libertad de conciencia*, Madrid, Civitas, 2002.
- LOIS, J.: *Teología de la liberación: opción por los pobres*, Madrid, Fundamentos, 1986.
- LOPÉZ, A.: *La Iglesia desde el Estado*, Madrid, Editora Nacional, 1972.
- LÓPEZ ALÓS, J.: *Entre el trono y el escaño. El pensamiento reaccionario español frente a la revolución liberal (1808- 1823)*, Madrid, Congreso de los Diputados, 2011.
- LÓPEZ CAMPS, J. (ed.): *Diálogo 14-15, 17 años de compromiso a través de 38 documentos*, Barcelona, Secretariado Cristianos por el Socialismo, 1989.
- LÓPEZ RODÓ, L.: *Claves de transición, Memorias IV*, Barcelona, Plaza & Janés, 1993.
- LORTZ, J.: *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982
- LOUZAO, J.: “Nación y catolicismo en la España contemporánea”, *Ayer*, 90, (2013), pp. 65-89.
- LOZANO, J.; PEÑA, C. y ABRIL, G.: *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*, Madrid, Cátedra, 1986.

MALLIMACI, F.: “Religión, modernidad y catolicismo integral en Argentina”, *Perfiles latinoamericanos: revista de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 2, 1993, pp. 105-131.

MARIOTTI, P.: *Karol Wojtyla. Perfil crítico del Papa polaco*, Roma, Ediciones Napoleone, 1983.

MARQUINA, A.: *La diplomacia vaticana y la España de Franco, 1936-1945*, Madrid, CSIC, 1983.

MARTÍN DE BERNARDO, A.: *El miliciano que murió como un santo. Vida heroica de Ismael Molinero Novillo*. Madrid, Ediciones Pía Sociedad de San Pablo, 1949.

MARTÍN DE SANTA OLALLA, P.: “La ley del divorcio de junio de 1981 en perspectiva histórica”, *Espacio, tiempo y forma, Serie V, Historia Contemporánea*, 14 (2001), pp. 519-551.

--, *La Iglesia que se enfrentó a Franco*. Madrid, Sílex, 2005.

--, *El Rey, la Iglesia y la Transición*. Madrid, Sílex, 2012.

MARTÍN DESCALZO, J. L.: *El Concilio de Juan y Pablo*, Madrid, BAC, 1967.

--, *Tarancón, el cardenal del cambio*, Barcelona, Planeta, 1982.

MARTÍN GUTIÉRREZ, Sara: “Militantes mudas: Usos de las fuentes orales en la construcción de la historia de las mujeres de la HOACF”, en *Revista Historia Autónoma*, 8 (2016), pp. 101-114.

MARTÍN PATINO, J. M.: *El católico ante el desarrollo constitucional*, Madrid, PPC, 1980.

MARTINEZ, G. (coord.): *CT o la cultura de la transición: Crítica a 35 años de la cultura española*. Madrid, Debolsillo, 2012.

MELIÁ, J.: *El largo camino de la apertura*, Barcelona, Planeta, 1975.

MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. (eds): *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011.

MÉRIDA, M.: *Entrevista con la Iglesia*, Barcelona, Plantea, 1982.

MESSORI, V.: *Informe sobre la Fe: entrevista al Card. Joseph Ratzinger*. Madrid, BAC, 1985.

METZ, J. B., Jürgen MOLTSMANN, J. y OELMÜLLER, W. (eds.): *Ilustración y teoría teológica. La Iglesia en la encrucijada de las libertades modernas*, Salamanca, Sígueme, 1973.

MINNERATH, R.: *Le droit de l'Eglise à la liberté: du Sillabus à Vatican II*, París, Beauchesne, 1982.

MIR, C., ESPINOSA, F., CASANOVA, J. y MORENO, F.: *Morir, matar, sobrevivir: la violencia en la dictadura de franco*, Barcelona, Crítica, 2002.

MIR, C.: *Vivir es sobrevivir. Justicia, orden y marginación en la Cataluña rural de postguerra*, Lleida, Milenio, 2000.

MIRANDA, S.: *The Cardinals of the Holy Roman Church*. Florida, Florida International University Library, 2007.

MONTERO, A.: *Historia de la persecución religiosa en España*, Madrid, BAC, 1961.

MONTERO, F.: *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica especializada*. Madrid, UNED, 2000.

--, *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia*, (1956-1975), Madrid, Encuentro, 2009.

MORÁN, G.: *El precio de la transición*. Madrid, Akal, 2015.

MORCILLO, C.: *España: Iglesia y Estado*, Murcia, Espigas, 1969.

MUÑOZ DUEÑAS, M. D.: “Religión y Constitución: reinterpretación de la laicidad en la Unión Europea”, en BUSSY GENEBOIS, D. (ed.): *La laicización a debate*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2011.

MUÑOZ RAMÍREZ, A.: *Movilización contra Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos. Castilla –La Mancha, Castilla y León y Madrid*. Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, 2016.

--, “Movilización contra Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos en España: una educación obstaculizada”, en M^a Paz PANDO

BALLESTEROS, Alicia MUÑOZ RAMÍREZ y Pedro GARRIDO RODRÍGUEZ (eds.): *Pasado y presente de los derechos humanos. Mirando al futuro*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2016, pp. 82-95.

--, “Movilización contra Educación para la Ciudadanía: desencadenantes transnacionales”, en Damían A. GONZÁLEZ MADRID, Manuel ORTIZ HERAS y Juan Sisinio PÉREZ GARZÓN: *La historia, lost in translation? Actas del XIII Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2017, pp. 2387-2400.

MURCIA, A.: *Obreros y obispos en el franquismo*. Madrid, HOAC, 1995.

NICHOLS, P.: *The Politics of the Vatican*. Londres, Pall Mall Press, 1968.

NIETO SÁNCHEZ, C.: “La libertad religiosa en el constitucionalismo español”, en PÉREZ ZAFRILLA, P. J., SARRIÓN ESTEVE, J. y BENLLOCH DOMÈNECH, C. (eds.): *Construyendo ciudadanía*, Granada, 2011, pp. 159-156.

OLLERO, A.: *Un Estado laico. Libertad religiosa en perspectiva constitucional*, Cizur Menor, Thomson-Reuters-Aranzadi, 2009.

ONORIO, J. P.: *La diplomatie de Jean-Paul II. Études de l'Institut Européen des relations Eglise-Etat*, París, Cerf, 2000.

ORLANDIS ROVIRA, J.: *El fundador del Opus Dei y Nuestra Señora de Torreciudad*, Madrid, Rialp, 2003.

ORTEGA, J. L.: *La Iglesia española desde 1939 hasta 1976*, Madrid, BAC, 1979.

ORTIZ HERAS, M. y GONZALEZ, D.(coords.): *De la cruzada al desenganche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*, Madrid, Silex, 2011.

PACE, E.: *Globalização e Religiao*, Petropolis, Vozes, 1997.

PASTOR, C.: *Memoria de la Transición*, Madrid, El País, 1996.

PECES-BARBA, G.: “Los socialistas y la Constitución”, en VV. AA: *La izquierda y la Constitución*. Barcelona, Taula de Camvi, 1978.

--, *La elaboración de la Constitución de 1978*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1988.

PEÑA-RUIZ, H.: *La emancipación laica. Filosofía de la laicidad*, Madrid, Laberinto, 2001.

PEÑUELAS AYLLÓN, M. A.: *La otra transición de la Iglesia. El control conservador de las diócesis castellano-manchegas y su difícil desenganche del nacionalcatolicismo*, Tesis doctoral, Universidad de Castilla la Mancha, 2013

PÉREZ LEDESMA, M.; SIERRA, M. (eds.): *Culturas políticas: teoría e historia*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010.

PEREZ AGOTE, A. y SANTIAGO, J.: *Religión y política en la España actual*, Madrid, Editorial Complutense, 2008.

PÉREZ DÍAZ, V.: *El retorno de la sociedad civil*, Madrid, IE Económicos, 1987.

PETTIT, P.: *Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999.

PI I MARGALL, F.: *La reacción y la revolución*. Barcelona, Antrophos, 1982 [1855], pp. 279-280.

PIKAZA, X.: “Diálogo que pudo haber sido. Una tarea pendiente”, en LÓPEZ MUÑOZ, M. A. (ed.): *Emancipación e irreligiosidad. El doble compromiso silenciado de Gonzalo Puente Ojea*. Pamplona, Thomson Reuters-Aranzadi, 2018.

PINILLA, A.: *La legalización del PCE. La historia no contada, 1974-1977*. Madrid, Alianza Editorial, 2017.

PIÑOL, J. M.: *La transición democrática de la Iglesia católica española*, Madrid, Trotta, 1999.

POLLARD, J. F.: *Money and the Rise of the Modern Papacy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

POULAT, E.: *Église contre bourgeoisie: Introduction au devenir du catholicisme actuel*, París, Berg International, 2006.

--, *Integrisme et catholicisme intégral*, París, Casterman, 1969.

POWELL, CH.: *España en democracia, 1975-2000*, Barcelona, Plaza & Janés, 2001.

PRESTON, P.: *El triunfo de la democracia en España, 1969-1982*, Barcelona, Plaza & Janés, 1986.

PUENTE EGIDO, J.: “Los Acuerdos entre España y la Santa Sede dentro del sistema judicial español. Su valor como tratados internacionales”, *Estudios Eclesiásticos*, Vol. 62, n. 242-243 (1987), pp. 263-282.

PUENTE OJEA, G.: *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*. Madrid, Siglo XXI, 1974.

--, *Mi embajada ante la Santa Sede. Textos y Documentos, 1985-1987*.

FOCA, Madrid, 2002.

QUARRACINO, A.: “Para una pastoral de la cultura”, en Consejo Episcopal Latinoamericano: *Evangelización y cultura*, Bogotá, CELAM, 1985.

QUINTANA PAZ, N.: *Políticas de comunicación y contraprestación editorial: los grupos mediáticos en los gobiernos de UCD y el PSOE (1979-1996)*. Tesis doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca, 2004.

QUIROSA-CHEYROUZE, R. (Coord.): *Historia de la Transición en España*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

RAGUER, H.: *La espada y la cruz (la Iglesia, 1936-1939)*, Barcelona, Bruguera, 1977.

--, *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la guerra civil española, 1936-1939*, Barcelona, Península, 2001.

RATZINGER, J.: *Introducción al cristianismo*. Salamanca, Sígueme, 1969.

--, *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid, BAC, Madrid, 1987.

--, *Verdad, valores, poder*, Madrid, Rialp, 1995.

--, *Mi vida*, Madrid, Encuentro, 2006.

RAWLS, J.: *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.

RECIO, J. L., UÑA, O. y DÍAZ SALAZAR, R.: *Para comprender la Transición Española. Religión y política*, Estella, Verbo Divino, 1990

- REDERO SAN ROMÁN, M.: *Transición a la democracia y poder político en la España Postfranquista, 1975-1978*, Salamanca, Cervantes, 1993.
- REDONDO, G.: *Historia de la Iglesia en España, 1931-1939*, Madrid, Rialp, 1993.
- REMOND, R.: *Religion et société en Europe. Essai sur la Sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècles*. París, Seuil, 1998.
- REPETTO BETES, J. L.: *Todos los santos: santos y beatos del martirologio romano*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.
- REVUELTA, M.: *La compañía de Jesús en la España Contemporánea*, Madrid, BAC, 1984-1991.
- REY, J. y TAMAYO, J. J.: *Por una Iglesia del pueblo*, Madrid, Mañana, 1976.
- RICCARDI, A.: *El siglo de los mártires*, Barcelona, Plaza & Janes, 2001.
- , *Giovanni Paolo II: la biografía*. Milán, San Paolo, 2011.
- ROCA Y JUNYET, M.: “Una primera aproximación al debate constitucional”, en VV. AA: *La izquierda y la Constitución*. Barcelona, Taula de Canvi, 1978.
- ROCCA, G.: *L’Opus Dei. Apunti e documenti para una storia*, Roma, Ediciones Paulinas, 1985.
- RODRIGO, J.: *Hasta la raíz. Violencia durante la guerra civil y la dictadura franquista*. Madrid, Alianza, 2008.
- RODRÍGUEZ-IZQUIERDO GAVALA, G. et. al.: *Acto académico en memoria del cardenal Luigi Dadaglio*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1991.
- RODRÍGUEZ LAGO, J. R.: “Centro, periferias, y redes eclesíásticas en la España del siglo XX”, *Historia Actual Online*, 35 (2014), pp. 77-91.
- RONCALLI, M.: *Giovani Paolo I. Albino Luciani*, Milán, San Paolo Edizioni, 2012.
- ROY, O.: *La Santa Ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*, Barcelona, Península, 2010.
- RUIZ GIMÉNEZ, J.: *Iglesia, Estado y Sociedad en España, 1930-1982*, Barcelona, Argos Vergara, 1984.

RUIZ MIGUEL, A.: “Laicidad, religiones e igualdad”, *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, 13 (2009), pp. 217-224.

--, y NAVARRO VALLS, R.: *Laicismo y Constitución*, Madrid, Fundación Coloquio Jurídico, 2008.

RUIZ RICO, J. J.: *El papel político de la Iglesia católica en la España de Franco*, Madrid, Tecnos, Madrid, 1977.

RUPÉREZ, J.: *Estado confesional y libertad religiosa*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1970.

SAEZ, A.: *La Asociación Católica Nacional de Propagandistas*, Madrid, Ruedo Ibérico, 1974.

SALAZAR CARRIÓN, L.: “Religión, Laicidad y modernidad”, *Teoría Política*, 1 (2011), pp. 315-324.

SANTIAGO-VENDRELL, A. D.: *Contextual Theology an Revolutionary Transformation in Latin America. The Missiology of M. Richard Shaull*, Eugene, Pickwick, 2010.

SANTIDRIÁN, R.: *España ha dejado de ser católica. Las razones de Azaña. Las razones de hoy*, Madrid, Centro de Investigaciones, 1978.

SARTORI, G.: *Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza, 2010.

SCATENA, S.: *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione Dignitatis humanae sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, 2003.

SCHALL, J. S.: *The church, the state and society in the thought of John Paul II*, Chicago, Franciscan Herald, Press, 1982.

SCHUMPETER, J.: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Orbis, 1983.

Secretariado Nacional del Clero (ed.): *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes*, Madrid, BAC, 1971.

SHAULL, R.: *El cristianismo y la revolución social*, México, La Aurora, 1955.

SIMON, A.: *Réunions des évêques de Belgique*, Lovaina-París, Cahiers 10, 1960.

- SOBRINO, J.: *Jesucristo liberador*, Madrid, Trotta, 1991.
- SNIDER, C.: *Il tempo di Pio X*, Vicenza, Neri Pozza, 1982.
- SOLE TURA, J.: “La Constitución y la lucha por el socialismo”, en VV. AA.: *La izquierda y la Constitución*. Barcelona, Taula de Camvi, 1978.
- SOTO CARMONA, A.; TUSELL, J. (eds.): *Historia de la Transición, 1975-1986*, Madrid, Alianza, 1996.
- SOTO CARMONA, A.: *Transición y cambio en España, 1975-1996*, Madrid, Alianza, 2005.
- SOTELO, I.: *Los socialistas en el poder*, Madrid, El País, 1986.
- SUAREZ PERTIERRA, G.: *Libertad religiosa y confesionalidad en el ordenamiento jurídico español*, Victoria, Esset, 1978.
- SZULC, T.: *El Papa Juan Pablo II. Una biografía*, Madrid, Martínez Roca, 1995.
- TAMAYO, J. J.: *Un proyecto de Iglesia para el futuro de España*, Madrid, Paulinas, 1977.
- , *Comunidades Cristianas Populares. Ensayo de Teología narrativa*, Salamanca, Sígueme, 1981.
- , *Movimientos cristianos críticos. La otra cara de la Iglesia*, Madrid, Instituto Fe y Solidaridad, 1981.
- , *Adiós a la cristiandad: la Iglesia católica española en democracia*, Barcelona, Ediciones B, 2003.
- , *La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso*, Valencia, Tiranch lo Blanch, 2011.
- TEITEL, R. G.: *Transitional Justice*, New York, Oxford University Press, 2000.
- TORNIELLI, A. y ZANGRANDO, A.: *Juan Pablo I. El párroco del mundo*, Madrid, Palabra, 2000.

- TORRES BARRANCO, F. J.: *De los curas-obreros a los obreros-curas: el sacerdote en el trabajo en la diócesis de Cádiz (1966-1979)*, Tesis doctoral, Universidad de Cádiz, 2016.
- TUSELL, J.: *La oposición democrática al franquismo, 1939-1962*, Barcelona, Planeta, 1977.
- , *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1957*, Madrid, Alianza, 1984.
- VÁZQUEZ, J. M.: *Realidades socioreligiosas de España*, Madrid, Editora Nacional, 1967.
- VÁZQUEZ MONTALBÁN, M.: *Mis almuerzos con gente inquietante*, Barcelona, Planeta, 1985.
- VIDAL, J. M.: *Rouco, La biografía no autorizada*. Barcelona, Ediciones B, 2014.
- VIDAL BENEYTO, J.: *Diario de una ocasión perdida*. Barcelona, Kairós, 1981.
- VIGIL, M.: *El drama de la Acción Católica y el "nacionalcatolicismo"*, Barcelona, Santacreu, 1990.
- VOEGELIIN, E.: *La nueva ciencia de la política: una introducción*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- WALZER, M.: *Pensar políticamente*, Barcelona, Paidós, 2010.
- WATANABE, CH.: *La Asociación Católica Nacional de Propagandistas y la Juventud Católica en España (1923-1936)*. Tesis doctoral, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2000.
- WEBER, M.: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1998.
- WEIGEL, G.: *Juan Pablo II: el final y el principio*. Barcelona, Planeta, 2014.
- WENGER, A.: *Historia del Concilio Vaticano II*, Barcelona, Estela, 1967.
- WOODWARD, K.: *Making Saints: How the Catholic Church Determines Who Becomes a Saint, Who Doesn't and Why*. New York, Touchstone, 1996.

YALLOP, D.: *In God's name: an investigation into the murder of pope John Paul I*, New York, Bantam Books, 1984.

YNFANTE, J.: *La prodigiosa aventura del Opus Dei, génesis y desarrollo de la Santa Mafia*, París, Ruedo Ibérico, 1970.

--, *Opus Dei: así en la tierra como en el cielo*. Barcelona, Grijalbo, 1996.

YSÀS, P.: *Disidencia y subversión: la lucha del régimen franquista por su supervivencia, 1960-1975*, Barcelona, Crítica, 2004.

ZIZOLA, G.: *La restauración del papa Wojtyla*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985

--, *Il Conclave. Storia e segreti*, Roma, Newton Comptom, 1993.

--, *La otra cara de Wojtyla*, Valencia, Tirant lo Blach, 2005.

Anexos

ANEXO I: EVOLUCIÓN CRONOLÓGICA EN CINCO NIVELES DE INFLUENCIA
EN LA IGLESIA EN ESPAÑA.

Año	Papado	Nunciatura Apostólica	Conferencia Episcopal	Arzobispo de Toledo Sede Primada	Arzobispo de Madrid-Alcalá	
1966	Pablo VI (1963-1978)	Antonio Riberi (1962-1967)	Fernando Quiroga Palacios (1966-1969)	Enrique Pla y Deniel (1941-1968)	Casimiro Morcillo (1964-1971)	
1967						
1968		Luigi Dadaglio (1967-1980)	Vicente Enrique y Tarancón (1971-1981)	Marcelo González Martín (1971-1995)		
1969						
1970					Casimiro Morcillo (1969-1971)	
1971						
1972						
1973						
1974						
1975		Juan Pablo I (1978)	Enrique Vicente y Tarancón (1971-1983)			
1976						
1977	Juan Pablo II (1978-2005)	Antonio Innocenti (1980-1986)	Gabino Díaz Merchán (1981-1987)	Ángel Suquía (1983-1994)		
1978						
1979						
1980						
1981						
1982						
1983						
1984						
1985						
1986					Mario Tagliaferri (1985-1995)	Ángel Suquía (1987-1993)
1987						
1988						

ANEXO II: VARIACIÓN EN LAS RESPONSABILIDADES DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (1966-1987)

DESIGNACIÓN	1966	1969	1972	1978	1982	1987
Presidente	Fernando Quiroga Palacios	Casimiro Morcillo	Vicente Enrique y Tarancón	Vicente Enrique y Tarancón	Gabino Díaz Merchán	Ángel Suquía
Vicepresidente	Casimiro Morcillo	Vicente Enrique y Tarancón	José María Bueno Monreal	José María Cirarda	José Delicado Baeza	Eliás Yanes
Secretario General	José Guerra Campos	José Guerra Campos	Eliás Yanes	Jesús Irizarren	Fernando Sebastián	Fernando Sebastián
Asuntos Jurídicos	Ángel Herrera Oria	Narciso Jubany	José María Bueno Monreal	José María Bueno Monreal	Antonino M. Rouco Varela	Antonio M. Rouco Varela
Medios de comunicación social	Pedro Cantero Cuadrado	Pedro Cantero Cuadrado	José María Cirarda	Antonio Montero Moreno	Antonio Montero Moreno	Joan Martí Alanís
Apostolado seglar	Casimiro Morcillo	Abilio del Campo	Antonio Dorado	Antonio Dorado	Rafael Torija	Felipe Fernández
Doctrina de la fe	Luis A. Muñozerro	Laureano Castán	Laureano Castán	Miguel Roca	Antonio Vilaplana	Antonio Palenzuela
Pastoral	Segundo García	Segundo García	Antonio Añoveros	Teodoro Úbeda	Teodoro Úbeda	Javier Osés
Pastoral social	José María Bueno Monreal	Emilio Benavent	José Pont y Gol	Gabino Díaz Merchán	Rafael González	Ramón Echarren
Enseñanza y catequesis	José López Ortiz	José López Ortiz	José López Ortiz	Mauro Rubio	Eliás Yanes	José Delicado Baeza
Seminarios y universidades	Marcelino Olaechea	Manuel Fernández	Maximino Romero	Ángel Suquía	Luis María de Larrea	Ricard M. Carles
Misiones	José Lecuona	Pablo Barrachina	Emilio Benavent	José Larrauri	José Capmany	José Capmany
Migraciones	Arturo Tabera	Arturo Tabera	Rafael González	Manuel Casares	Manuel Casares	Alberto Iniesta
Vida Consagrada		José María Bueno Monreal	Jacinto Argaya	Ángel Suquía	Ángel Suquía	Francisco Álvarez
Liturgia	Vicente Enrique y Tarancón	Vicente Enrique y Tarancón	Narcís Jubany	Narcís Jubany	Marcelo González	Marcelo González
Clero	Fernando Quiroga Palacios	Marcelo González	Marcelo González	José Delicado Baeza	Narcís Jubany	Antonio Dorado
Patrimonio Cultural				Vicente Enrique y Tarancón (1979)	Gabino Díaz Merchán	Damián Iguacén
Relaciones Interconfesionales	Pedro Cantero Cuadrado	Antonio Briva	Antonio Briva	Antonio Briva	Miguel Roca	José A. Infantes

Fuente: Archivo de la Conferencia Episcopal Española

ANEXO III: EVOLUCIÓN CRONOLÓGICA DE LOS PUESTOS DE RESPONSABILIDAD INSTITUCIONAL EN LA IGLESIA CATÓLICA Y EN EL ESTADO ESPAÑOL.

Año	Papado	Conferencia Episcopal	Ministerio de Exteriores	Presidencia del Gobierno	Jefatura del Estado	
1966	Pablo VI (1963-1978)	Fernando Quiroga Palacios (1966-1969)	Fernando María Castiella (1957-1969)	Francisco Franco (1938-1973)	Francisco Franco (1938-1975)	
1967						
1968						
1969						
1970		Casimiro Morcillo (1969-1971)	Gregorio López Bravo (1969-1973)			
1971						
1972		Vicente Enrique y Tarancón (1971-1981)		Laureano López Rodó (1973-1974)		Luis Carrero Blanco (1973)
1973						
1974				Pedro Cortina (1974-1975)		Carlos Arias Navarro (1973-1976)
1975				José María de Areilza (1975-1976)		
1976	Marcelino Oreja Aguirre (1976-1980)				Adolfo Suárez (1976-1981)	
1977						
1978						
1979	Juan Pablo I (1978)	José Pedro Pérez-Llorca. (1980-1982)		Juan Carlos I (1975-2014)		
1980						
1981	Juan Pablo II (1978-2005)	Gabino Díaz Merchán (1981-1987)		Fernando Morán (1982-1985)		
1982					Leopoldo Calvo-Sotelo (1981-1982)	
1983					Felipe González (1982-1996)	
1984						
1985						
1986						
1987		Francisco Fernández Ordóñez (1985-1992)				
1988		Ángel Suquía (1987-1993)				

ANEXO IV: EVOLUCIÓN EN LOS NIVELES DE RELIGIOSIDAD EN ESPAÑA Y DEL NÚMERO DE TEMPLOS Y PERSONAL CATÓLICOS

Tabla 1: Niveles de religiosidad en España, 1976-1983 (en porcentaje)

	1976	1977	1978	1979	1982	1983
Muy buen católico	14	12	9	9	9	6
Católico practicante	42	38	29	28	28	25
Católico no muy practicante	26	25	22	25	27	22
Católico no practicante	10	12	19	23	19	25
Indiferente	6	9	16	11	10	15
Ateo	1	2	4	3	4	5
Otra religión	-	-	1	1	2	1

Fuente: Encuesta DATA, 1982, y José Ramón MONTERO: "Iglesia, secularización y comportamiento político en España", Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas, 34 (1986), pp. 135.

Tabla 2: Evolución en el número de templos y personal católicos

	1966	1972	1978	1982	1986
Parroquias	19.850	21.104	21.414	21.558	22.488
Sacerdotes diocesanos	25.972	23.802	23.497	22.876	21.184
Seminaristas mayores	8.079	3.413	1.649	1.801	2.092
Nuevos Sacerdotes	789	309	169	212	186

Fuente: Instituto Nacional de Estadística y Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia.