

La Iglesia y el catolicismo en el final del franquismo. El “despegue” de la Iglesia en la pretransición 1960-1975

Feliciano Montero
Universidad de Alcalá

La Iglesia católica española jugó un papel relevante, positivo, en el proceso de la transición democrática, especialmente en la fase previa a partir de 1960, es decir, en la preparación más o menos remota de la transición. Su aportación y contribución fue sobre todo la legitimación ideológica de la reconciliación y de los nuevos valores democráticos; y la educación y mentalización en esos valores, contribuyendo así a difundir en la sociedad española una mentalidad dialogante y tolerante. La trascendencia de esa aportación se valora mejor si se recuerda el papel anteriormente jugado en la legitimación de los valores contrarios: la intransigencia y la intolerancia frente a los enemigos de la Iglesia y de la Patria (los valores de la “cruzada”).

Este cambio de la Iglesia española se produjo en dos fases o en dos tiempos, en el contexto de la renovación de la Iglesia en el Concilio Vaticano II, y bajo el impulso y las directrices vaticanas (Pablo VI). En una primera fase la conversión de la Iglesia se opera en la primera mitad de los años 60 en la base, y de manera destacada en el clero y militantes de la Acción Católica (AC) especializada. En una segunda fase, tras la llamada “crisis” de AC (1966-1968), la “conversión” de la Iglesia a los valores democráticos se difunde e impulsa desde arriba, desde la Conferencia Episcopal, en vísperas ya del final del franquismo (Asamblea Conjunta y “taranconismo”). De esta forma al iniciarse el proceso de transición política (noviembre 1975-junio 1976) la Iglesia española ya había hecho su transición política, contribuyendo así a la preparación de la transición¹.

Durante la fase política y decisiva de la transición (1976-1978) la Iglesia legitima y apoya el proceso, eludiendo apoyos explícitos a ninguna opción política y legitimando así el pluralismo político de los cristianos, y el principio conciliar de la autonomía de lo temporal; a la vez que pacta con los nuevos poderes nuevos acuerdos jurídicos, sustitutivos del antiguo Concordato (acuerdos de

¹ Este cuadro del “despegue” de la Iglesia respecto del régimen de Franco se inscribe en una concepción amplia del proceso de transición que tiene muy en cuenta las transformaciones económicas, sociales y mentales operadas en la sociedad franquista a lo largo de los años 60. Cfr. PÉREZ DÍAZ, Víctor, *El retorno de la sociedad civil*, Madrid, I.E. Económicos, 1987, y dentro de él el ensayo específico sobre la Iglesia.

1976 y 1979)². Asentada la transición la Iglesia experimenta, especialmente a partir de 1982, una cierta dificultad o “malestar” para encajar su nueva posición en un Estado constitucionalmente laico, y en una sociedad progresivamente secularizada (descenso notable de los creyentes practicantes, aumento de los divorcios y de los matrimonios civiles, etc.).

Vamos a presentar aquí brevemente un cuadro sintético de esas dos fases del “despegue” de la Iglesia respecto del régimen de Franco antes de 1975: un primer despegue de las bases, entre 1956 y 1966; y un segundo despegue institucional o de la jerarquía, entre 1969 y 1975. Y en medio un tiempo de tensiones y confrontación intraeclesial, cuya expresión más significativa es la llamada crisis de la ACE de 1966-1968.

Al presentar el cuadro general de este proceso de “despegue”, en dos fases y niveles, se presentan algunas hipótesis generales y sobre todo se sugieren pistas, temas y fuentes, para investigaciones sectoriales y locales de algunos temas relevantes, como por ejemplo el impacto y la recepción del Vaticano II, la expansión y la crisis de los movimientos especializados de AC, el eco de la campaña de 1965 de los movimientos juveniles sobre “La participación de la juventud” en la sociedad, el proceso de celebración de la Asamblea Conjunta y las tensiones intraeclesiales y políticas consiguientes, las relaciones internacionales del catolicismo español, sin cuya consideración tampoco se entiende bien el cambio de la Iglesia española.

En un breve estado de la cuestión de los estudios específicos o de las referencias contenidas en análisis generales sobre el papel y la contribución de la Iglesia católica al proceso de transición a la democracia, se podrían distinguir, según el enfoque o la perspectiva dominante planteada, entre las aproximaciones sociológicas y politológicas (Linz, Pérez Díaz, Casanova, Díaz Salazar), el enfoque histórico político (Hermet), el teológico-pastoral (Álvarez Bolado, Fernando Urbina), y el propiamente histórico³. En general se puede decir que el análisis teológico-pastoral y de los protagonistas (Urbina, Martín Patino, Tarancón) ha predominado sobre el trabajo de los historiadores. Sus aportaciones siguen siendo hoy muy útiles para el análisis del historiador.

Entre los temas de estudio ha predominado el estudio de la Acción Católica y de los Movimientos especializados, en especial los obreros, por su contribución bien conocida al restablecimiento del movimiento obrero (estudios sobre la HOAC y sobre la JOC). Sólo más recientemente se empieza a estudiar por ejemplo el movimiento de las Mujeres de AC; falta el estudio de los movimientos juveniles, en su conjunto y por ambientes, salvo una aproximación primera a la historia de la juventud universitaria y la JEC.

² CORRAL, Carlos y ECHEVERRÍA, Lamberto de, *Los acuerdos entre la Iglesia y España*, Madrid, BAC, 1980

³ MONTERO, Feliciano “La Iglesia y la transición” en REDERO SAN ROMÁN, Manuel (ed.), *La transición a la democracia en España*, Ayer, 15 (1994).

La renovación de la base en los años 60

La renovación de la Iglesia y del catolicismo español, aun con su propio dinamismo, avanza y se afirma rápidamente en el contexto del Vaticano II, 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 revolucionario de la doctrina del Vaticano II, en la medida en que rompía el frente intoleroante e intransigente antiliberal reforzado en el *Syllabus* y en el Vaticano I.

Estos contenidos “revolucionarios” para el conjunto de la Iglesia lo eran especialmente para la Iglesia y el catolicismo español. El gobierno pronto fue consciente de sus consecuencias políticas y trató de responder, adaptando a la nueva doctrina los viejos valores e instituciones. Preparó una ley de libertad religiosa, más bien de tolerancia, que se puede considerar como la aplicación moderada al caso español de la nueva doctrina del Vaticano II, y buscó negociar un nuevo Concordato que solucionara las contradicciones y los problemas que planteaba la aplicación del de 1953, tratando de frenar el proceso de deslegitimación del régimen impulsado por la aplicación de la doctrina del Concilio.

Ahora bien, conviene recordar bien los “tiempos” del Concilio y del postconcilio en España, pues el factor Concilio fue el acelerador, impulsor, legitimador y difusor de unas actitudes y posiciones que, aunque minoritarias, estaban ya presentes en el catolicismo español antes del inicio del Concilio. El Vaticano II se convoca en 1959, se inaugura en el otoño de 1962, y se celebra durante cuatro sesiones anuales consecutivas en los otoños de 1962 a 1965. Su convocatoria suscita desde el principio una gran expectativa, pero la “novedad”, la “revolución” del concilio no se empieza a percibir hasta el desarrollo de la primera sesión. En ella se plantea una verdadera batalla entre los esquemas preparados por la curia y las nuevas demandas reformistas planteadas desde los episcopados y teólogos renovadores. A partir de la segunda sesión (1963) la dinámica conciliar descansa sobre una mayoría innovadora (que en buena medida protagonizaban los teólogos bajo sospecha de los años 50) que trata de contrarrestar una minoría conservadora. Dentro de esa minoría resistente y perpleja frente a los cambios (la libertad religiosa) se encuentra la mayoría del episcopado español, que acata los textos del Concilio sin comprender ni asumir muchas veces su significado. Algunas confidencias de obispos españoles a su vuelta del concilio como las del obispo de Canarias, Pildain, a sus feligreses después de la aprobación de la libertad religiosa son reveladoras de la perpleji-

dad y la falta de sintonía, y pueden dar una idea de lo difícil que les resultaría impulsar la aplicación de la nueva doctrina⁴.

La renovación se había iniciado en algunos sectores de la Iglesia española antes del Concilio, pero los ecos de su dinámica contribuyeron a afianzar, potenciar y difundir su línea renovadora; no sin resistencias dentro de la incompreensión y perplejidad bastante generalizada con que se recibe la doctrina conciliar y sus aplicaciones reformadoras: la reforma litúrgica (la más y mejor asumida), el gobierno de las iglesias parroquiales y diocesanas, el nuevo papel y responsabilidad de lo laicos; y sobre todo la nueva mirada sobre el mundo moderno y las libertades. Uno de los temas de investigación pendiente es el estudio de la recepción y aplicación de los documentos del Concilio y de las directrices postconciliares, por parte de la Iglesia española: un proceso eminentemente diocesano, que dependía en gran medida de los impulsos y frenos de cada uno de los obispos⁵.

La renovación en “la base”, en la primera mitad de los 60, se aprecia especialmente bien en la transformación de la Acción Católica española. Un cambio iniciado desde comienzos de los 50 en la AC obrera que se difunde y extiende en el conjunto de las ramas y organizaciones, adultas y juveniles, femeninas y masculinas, siguiendo el modelo de la Juventud Obrera (JOC), de la AC especializada, y el valor del “compromiso temporal” como tarea ineludible. Hay que tener en cuenta que el método formativo de la nueva AC especializada, la llamada “Revisión de Vida” o “encuesta”, implicaba un cambio radical de valores y actitudes: reconocimiento de los problemas reales, descubrimiento de valores evangélicos desde abajo, diálogo y reconocimiento recíproco tolerante de otras militancias y compromisos fuera de las organizaciones católicas, con las que se estaba dispuesto a colaborar.

Así pues la nueva AC especializada, a través del método de la “Revisión de Vida”, educaba directa e indirectamente en valores y comportamiento liberales, críticos, democráticos y, por tanto, potencialmente subversivos. No es extraño que contribuyera, como se ha señalado, a preparar cuadros de líderes y militantes de futuros partidos y sindicatos (una parte de la clase política de la transición...). Pero la formación de “conciencia” no se reducía al interior de las organizaciones, los militantes, sino que mediante la actividad programada de las “Campañas”, una forma extensa de practicar la reflexión-acción propia de la “Revisión de Vida”, llegaba al conjunto de la sociedad animando procesos de concienciación y de movilización ciudadana.

⁴ Sobre la historia del Concilio Vaticano II, ver la obra colectiva dirigida por ALBERIGO, Giuseppe. Sobre la vivencia y la experiencia del Concilio por parte de los obispos españoles, algunas informaciones interesantes en IRIBARREN, Jesús, *Papeles y memorias. Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado en España (1936-1986)*, Madrid, BAC, 1992, y varios trabajos de LABOA, Juan Mari, sobre las respuestas de la Iglesia española al cuestionario previo, y sobre la posición de los obispos.

⁵ Cfr. la tesis modélica de SERRANO BLANCO, Laura, *Renovación eclesial y democratización social. La Iglesia diocesana de Valladolid durante la construcción de la Democracia, 1959-1979*, Universidad de Valladolid, 2002.

Una acción muy representativa de este tipo de Acción Católica y de su impacto social y político fue la Asamblea de la Juventud, celebrada en Madrid en mayo de 1965, como culminación una campaña conjunta de todos los movimientos juveniles sobre la "Participación de la juventud" en la sociedad, en la familia, en la escuela, en el ocio, etc. El manifiesto final de la asamblea de dos mil delegados en Madrid, una reivindicación indirecta de valores democráticos, fue visto con preocupación por el gobierno, que llegó a censurar la publicación de algunas demandas⁶.

Pero junto a esta Asamblea de la Juventud se podrían citar otros muchos testimonios y expresiones de ese "despegue" de la AC española hacia posiciones democráticas: como los estudios y conclusiones de las Jornadas Nacionales de la ACE, especialmente las dedicadas a "Promoción humana y evangelización" (1963), o al diálogo intra y extra-eclesial (1965). En estas últimas se abogaba claramente por un diálogo intergeneracional e interclasista, propiciador de la reconciliación y superador del clima de la guerra civil. O el creciente compromiso de la Juventud Estudiante (JEC) en el movimiento estudiantil (1964-1965); o el compromiso social de las Mujeres de AC en la promoción social y la educación popular de las mujeres⁷. En general, toda la evolución del conjunto de la ACE de los años 60, desde la AC general o parroquial a la "especializada" por ambientes sociales, tenía una dimensión y proyección política claramente democrática y en ese sentido, directa o indirectamente, antifranquista. Por ello provocó la reacción correspondiente del régimen y de la jerarquía eclesiástica, en ese momento mayoritariamente identificada con el régimen franquista.

Ciertamente esta actividad de la ACE en los años 60-66 se aprovechó del marco legal privilegiado del Concordato, que ofrecía una cobertura legal a las reuniones y las publicaciones, pero progresivamente, en la medida en que incrementó su compromiso crítico, sufrió también medidas de censura y represión. Las publicaciones de mayor proyección social, como el semanario *Signo* de la Juventud de AC, *Juventud Obrera*, órgano de la JOC, y el *Boletín de la HOAC*, fueron objeto de seguimiento por parte de la censura gubernamental hasta conseguir en algunos casos su desaparición. Además, el gobierno denunció ante la jerarquía eclesiástica la connivencia de esa AC con partidos y sindicatos clandestinos de la oposición, presionándola para que frenara este proceso de creciente compromiso político.

Esta persecución gubernamental de la AC y de los militantes se desarrolló especialmente a partir de las huelgas de Asturias de 1962⁸. La mayor parte de

⁶ Una referencia más extensa a esta Asamblea de Juventud en MONTERO, Feliciano, "Los movimientos juveniles de A.C. De la militancia apostólica al compromiso político" en CASTELLS, J.M.; HURTADO, J. y MARGENAT, J.M. (eds.), *De la dictadura a la democracia La acción de los cristianos en España (1939-1975)*, Bilbao, Desclée, 2005, pp. 263-294.

⁷ Un panorama de conjunto de esta evolución de la A.C. especializada en los años 60 en MONTERO, Feliciano, *La ACE y el franquismo*, Madrid, UNED, 2000; y en el monográfico de *XX Siglos*, "La Acción Católica durante el franquismo", 49 (2001).

⁸ Cfr. VEGA GARCÍA, Ruben (coord.), *Las huelgas de 1962 en Asturias*, Oviedo, Trea, 2002.

los historiadores están de acuerdo en señalar la divisoria que supone el año 1962, y sobre todo las huelgas de la primavera, en la historia de la militancia antifranquista en general y obrera en particular. Para la historia de la militancia católica, no sólo la obrera, las huelgas de 1962 son también una divisoria. La implicación personal de los militantes obreros y de las organizaciones de la HOAC y de la JOC en las movilizaciones y en las diversas acciones de cobertura y solidaridad pusieron a prueba las posibilidades y límites del "compromiso temporal". En primer lugar esa distinción recurrente entre el compromiso o la opción personal, libre y bajo su exclusiva responsabilidad, de los militantes, y las declaraciones o juicios morales públicos de las organizaciones apostólicas de la AC, a las que por su propia naturaleza les estaba prohibida una actividad propiamente política o sindical. Por otra parte la naturaleza personal y autónoma de ese compromiso dejaba también a los militantes católicos al descubierto de la represión gubernamental. En ese terreno ya no podían apelar a la cobertura jurídica del Concordato, y aunque siempre tratados de forma más benévola por la policía, podían sufrir la censura de sus publicaciones, la detención policial, las multas, etc. El militante católico pasó a experimentar el riesgo del compromiso y las vicisitudes de la clandestinidad.

A diferencia de los compromisos y riesgos personales de los militantes, el papel de las organizaciones no debía traspasar el nivel de las declaraciones y juicios éticos, y siempre bajo la supervisión de la jerarquía. La huelga de 1962 también puso a prueba esa delicada distinción. Pues la declaración conjunta de la HOAC y la JOC, con el apoyo del conjunto de la AC y la aprobación de la máxima autoridad jerárquica, el primado Pla i Deniel, se convirtió en un conflicto Iglesia-Estado al máximo nivel.

Pero además de las declaraciones públicas las organizaciones de AC ejercieron "tareas de suplencia", de prestación de locales y publicaciones, y de sostenimiento moral y material mediante colectas especiales para las familias de los huelguistas. Para el gobierno eran la prueba de la implicación intolerable de las organizaciones, no ya de los militantes a título individual, en las actividades subversivas. De ahí el seguimiento y la presión gubernamental crecientes sobre las organizaciones y sobre la jerarquía para intentar frenar este proceso, que culminó en la llamada crisis de la AC española de 1966-1968, expresión final de ese conflicto de naturaleza eminentemente política entre las posiciones respectivas de la jerarquía eclesial y los militantes católicos en relación con el régimen.

Otra de las cuestiones que se plantean claramente a partir de las huelgas de 1962 es el diálogo y la colaboración cristiano-marxista. En este momento una cuestión práctica más que doctrinal, denunciada por el gobierno y la mayoría de los obispos como prueba máxima de los efectos perversos del compromiso temporal. Al margen de las acusaciones gubernamentales y eclesiales y de su intencionalidad política, lo cierto es que esa colaboración se produjo, la infiltración o al menos la influencia doctrinal del marxismo en la formación de los militantes fue en aumento, y el trasvase de militancia o la doble militancia fueron reales. Y todo ello planteó cuestiones e interrogantes a la identidad cristiana de los militantes. En suma se puede apreciar hasta qué punto el compromiso

temporal asumido por los militantes y las organizaciones de la AC obrera en las huelgas de 1962 aceleró un proceso, iniciado antes, pero planteado más abiertamente a partir de ahora: el paso de la denuncia social a la crítica política y a la militancia antifranquista.

El año 1966, el primero del postconcilio, fue un año decisivo en la decantación de las posiciones católicas ante el franquismo, en un momento en el que gobierno sometió a referéndum el proyecto de reforma institucional más ambicioso. Por su parte en el seno de la Iglesia se manifestaban síntomas del impulso renovador, en la onda del Concilio, con las consiguientes tensiones. Una de las más llamativas fue la “manifestación de curas” de Barcelona en protesta por el trato de la policía a los estudiantes detenidos. Protesta clerical casi coincidente con una llamada “Operación Moisés” que trataba de coordinar la crítica de sectores del clero críticos del nacionalcatolicismo⁹. En este contexto la censura de la Conferencia episcopal, en junio de 1966, a las conclusiones de las Jornadas Nacionales de ACE inició el conflicto de la Jerarquía con la AC española. Punto de partida de un diálogo frustrado que acabó en quiebra de confianza, dimisiones generalizadas, y alteración de un modelo, el de la AC especializada, y de una línea de compromiso. La divisoria política, franquismo o antifranquismo, que subyace en el conflicto, se manifestó en las respectivas consideraciones de los movimientos y la jerarquía en relación con el referéndum de la Ley Orgánica del Estado (LOE) de 1966. Mientras la Conferencia episcopal avalaba la legitimidad del ley, los movimientos reclamaban una plataforma de discusión libre de la LOE como condición democrática de la consulta¹⁰.

La nota de la Conferencia Episcopal en marzo de 1967 sobre Acción Católica puntualizaba los límites del compromiso político y social de los militantes, los riesgos de la colaboración con los marxistas, y la competencia preeminente del magisterio eclesiástico a la hora de emitir juicios éticos sobre las situaciones políticas. En un plano diferente, pero igualmente significativo, la trayectoria de una revista tan emblemática como *Cuadernos para el Diálogo*, nacida en 1963, acusaba también el techo eclesial de la crisis de la Acción Católica, y el político del referéndum de la LOE. El llamado “manifiesto de Palamós”, redactado por Ruiz-Giménez en el verano de 1967, marcaba también el final de un ingenuo o utópico diálogo “hacia adentro” y de una reforma institucional¹¹.

La llamada crisis de la ACE de 1966-1968 marca el final de esta experiencia renovadora, y la imposibilidad (o el “techo”) de una reforma política liberal-democrática desde dentro del régimen. La crisis revela también la posición mayoritaria de la jerarquía a favor de la estabilidad del régimen y su proyecto político (la Ley Orgánica), que considera compatible con los documentos

⁹ En PIÑOL, J. María, *La transición democrática de la Iglesia española*, Barcelona, Trotta, 1999, se narran con detalle todos estos cambios de 1966.

¹⁰ Un estudio detallado del conflicto en MONTERO, Feliciano, *La Acción Católica...*, cit, y MURCIA, Antonio, *Obreros y obispos en el franquismo*, Madrid, HOAC, 1995.

¹¹ El manifiesto y el pensamiento de Ruiz-Giménez en *Cuadernos en RUIZ-GIMÉNEZ*, Joaquín, *El camino hacia la democracia. Escritos en “Cuadernos para el Diálogo” (1963-1976)*, Madrid, CEC, 1985. Cfr. MUÑOZ SORO, Javier, *Cuadernos para el Diálogo, 1963-1976. Una historia cultural del segundo franquismo*, Madrid, Marcial Pons, 2006.

del Vaticano II. La crisis de la ACE tiene a la vez un carácter intraeclesial y político. Revela la tensión entre dos modelos de Iglesia, y dos maneras de entender la relación de la Iglesia con el régimen político: la de los consiliarios y los seglares que, apelando a la doctrina del Vaticano II, apuestan por alternativas democráticas y socializantes, y la de la mayoría de los obispos que siguen legitimando la validez y la utilidad del modelo español de estado católico.

Un nuevo impulso renovador “desde arriba”, en la onda del postconcilio, 1969-1975: la Asamblea Conjunta y el taranconismo

A partir de la crisis de la ACE de 1966-1968, el Vaticano, Pablo VI, decide intervenir más directamente en la renovación de la Iglesia española, mediante una política de nombramiento de obispos. La gestión del nuevo nuncio (1967) Dadaglio fue decisiva en este sentido. Las propuestas de nombramiento chocaron con el procedimiento concordatario (a partir de ese momento “caballo de batalla” de las cada vez más tensas relaciones Iglesia-Estado). El problema se eludió, desde la Iglesia, mediante el nombramiento de obispos auxiliares y la jubilación de los “eméritos”, que pierden su voto en la Conferencia Episcopal (1972)¹². En esa “operación vaticana”, el papel de Tarancón, sucesivamente primado de Toledo (1969), arzobispo de Madrid (1971) y Presidente de la Conferencia Episcopal (1972), elegido para esa tarea por Pablo VI, fue decisivo.

Si la Asamblea de la Juventud, en mayo de 1965 puede considerarse emblema del despegue en la base, la Asamblea Conjunta del clero y obispos, celebrada en septiembre de 1971, es la mejor expresión del “despegue” de la Iglesia institucional. En el proceso que llevó a la Asamblea Conjunta, entre 1969 y 1971, se planteó una verdadera batalla entre dos sectores política y eclesialmente bien definidos: conciliares y anticonciliares; y paralelamente antifranquistas y franquistas. La batalla se libró en el seno de la Conferencia Episcopal, en cada diócesis, en cada orden religiosa, en cada parroquia, pero se representó especialmente en el proceso de preparación y celebración de la Asamblea Conjunta de obispos y clero de 1971. El proceso se inicia en 1969, bajo el impulso de Tarancón, con una investigación sociológica (una amplia encuesta al clero) que trataba de iniciar una reflexión amplia sobre el nuevo papel de la Iglesia y del clero en una sociedad en cambio, y a la luz de la nueva doctrina del Vaticano II. El proceso democrático de preparación y celebración de la asamblea ya era de por sí revolucionario. Los temas de estudio y los debates significaban la recepción y aplicación global de la doctrina del Vaticano II para la renovación de la Iglesia. Pero ello implicaba necesariamente cuestionar y remover el modelo nacional-católico de relación Iglesia-Estado, sustituyéndolo por la separación y mutua independencia. Significaba también revisar el catolicismo de

¹² Sobre Tarancón, ver sus *Confesiones*, Madrid, PPC, 1996; MARTÍN DESCALZO, José Luis, *Tarancón, el cardenal del cambio*, Barcelona, Planeta, 1982, y el libro colectivo *Homenaje al cardenal Tarancón, 1907-1994*, Valencia, Generalitat, 1997.

cruzada, “intolerante”, en nombre de la “libertad religiosa” promovida por el Concilio; y, por tanto, la legitimación otorgada al régimen de Franco desde 1936.

El eje de la reflexión de la Asamblea Conjunta era la identidad y el nuevo estatus y papel del clero en una sociedad secularizada. Pero en esa reflexión estaba implicada y cuestionada en primer lugar la vieja identificación de la Iglesia y del clero con el régimen franquista. Se sometía a una profunda revisión todo el estatus “nacional-católico” especialmente en la ponencia primera, una de cuyas conclusiones, aprobada aunque no con la mayoría necesaria de los dos tercios, pedía perdón por no haber sido instrumentos de reconciliación durante la Guerra Civil. Los cuestionarios previos y las ponencias y conclusiones de las asambleas diocesanas preparatorias de la general, habían puesto ya de relieve el peso de la opinión política democrática, más o menos antifranquista, en un amplio sector del clero¹³.

En suma, con un pequeño desfase temporal (cinco años), indicador del tiempo “acelerado” en el que nos encontramos, la Asamblea Conjunta, con el beneplácito de la Conferencia Episcopal, venía a reproducir el “despegue” que previamente se había planteado en la militancia seglar católica.

En el proceso de celebración de la Asamblea Conjunta se manifestaron lógicamente tensiones entre la diversas tendencias, pero tanto en las encuestas previas como en las ponencias y conclusiones se puso de relieve la existencia de una tendencia muy mayoritaria entre el clero, proclive a la renovación eclesial (aplicación del Vaticano II) y, paralelamente, a la democratización social y política (descalificación del régimen). De ahí la reacción política, en medios gubernamentales y algunos sectores eclesiales, que provocó la Asamblea. Hasta el punto de promover un “documento romano” (vaticano) que trató de descalificar sus conclusiones y cuestionar, de paso, la línea de Tarancón.

La renovación de la Conferencia episcopal en 1972, bajo la presidencia de Tarancón, significó la solución de esta larga batalla, intraeclesial pero con fuertes interferencias gubernamentales, a favor del sector renovador. 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. El documento de la Conferencia Episcopal, elaborado en 1972 aunque publicado en enero de 1973, sobre *Iglesia y Comunidad Política* marcaba ya el punto de inflexión. Tras una previa declaración de principios acordes con la doctrina política del Vaticano II, la segunda parte, sacando consecuencias, establecía los criterios y las bases de una nueva relación Iglesia-Estado basada en la mutua renuncia de privilegios y la separación amistosa¹⁴.

El propio gobierno reconocía, lamentándolo, el “despegue” institucional y acusaba la gravedad de la situación. Ya desde 1966, y sobre todo desde 1969,

¹³ Sobre la Asamblea Conjunta, ver SECRETARIADO NACIONAL DEL CLERO (ed.), *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes*, Madrid, BAC, 1971 y FERNÁNDEZ, Gerardo, *Religión y poder. Transición en la Iglesia española*, León, Edileasa, 1999.

¹⁴ El documento *Iglesia y Comunidad política* en IRIBARREN, Jesús (ed.), *Documentos de la conferencia episcopal española, 1965-1983*, Madrid, BAC, pp. 520-553.

cuando percibe la operación vaticana de Pablo VI, Benelli y el nuncio Dadaglio, como una verdadera conspiración. Una “Radiografía urgente del episcopado español” (informe interno de 1972 para el conocimiento del gobierno) reconocía el cambio de tendencia en el seno de la Conferencia Episcopal, la hegemonía de los obispos “progresistas”, y denunciaba su apoyo y cobertura de múltiples formas de disidencia clerical.

Resistencia anticonciliar y defensa del régimen

Las reacciones y resistencias conjuntas del gobierno y de sectores eclesiales críticos del espíritu del Concilio, son reveladoras de la profundidad y el alcance del cambio, de la preocupación gubernamental por atajar o contrarrestar esta corriente, y de la difícil asunción de las novedades por la mentalidad católica tradicional. Las tensiones intraeclesiales diocesanas provocadas por la renovación conciliar fueron “agrandadas” y explotadas por el gobierno para intentar contrarrestar el “despegue”. En esa operación se insertan el intento de descalificación de las conclusiones de la Asamblea Conjunta mediante el “documento romano” emanado de la Congregación de la Fe; así como la celebración de una asamblea alternativa promovida por la Hermandad Sacerdotal en Zaragoza en 1972. O, de forma más virulenta, las campañas de desprestigio llevadas a cabo por las revistas *¿Qué Pasa?* y *Fuerza Nueva*, órganos de expresión del neointegrismo

La documentación recogida por el Gabinete de Enlace del Ministerio de Información y Turismo, conservada en el Archivo General de la Administración revela los conflictos y tensiones en cada diócesis (Zamora, Zaragoza, Lérida, Oviedo...), que el gobierno trata de utilizar en su beneficio. Los estudios diocesanos de estas tensiones son una buena guía para validar las hipótesis generales sobre esa imbricación de los factores sociales y políticos con los ideológicos y religiosos, en las luchas intraeclesiales y en las disidencias antifranquistas.

Las tensiones políticas y diplomáticas en la relación Iglesia-Estado se revelaron en los intentos fracasados de negociación de una reforma del Concordato, finalmente imposible antes de la muerte de Franco. Los sucesivos intentos de negociación de un nuevo Concordato (proyecto Garrigues-Casaroli), que llegan hasta el mismo final del régimen revelan las posiciones respectivas, las cuestiones e intereses en juego, la relación recíproca de fuerzas. Una partida a tres bandas (gobierno, nunciatura-vaticano, y Conferencia Episcopal) en la que se revelan las capacidades y habilidades de agentes singulares decisivos de primera y segunda fila (Pablo VI, Benelli, Casaroli, Tarancón, Garrigues, Alfredo López, Sánchez Bella, Lopez Bravo, López Rodó), pero sobre todo la imposibilidad de alcanzar un acuerdo mientras no desapareciera el obstáculo político¹⁵.

¹⁵ El libro de MARTÍN DE SANTA OLALLA, Pablo, *La Iglesia que se enfrentó a Franco. Pablo VI, la Conferencia Episcopal y el Concordato de 1953*, Madrid, Dilex, 2005, reconstruye con exhaustividad documental ese proceso. También la versión de los hechos en las *Confesiones* de Tarancón y las *Memorias* de López Rodó.

El momento culminante y el más conocido de la tensión Iglesia-Estado fue el “*affaire* Añoveros” en 1974, con amenazas recíprocas, de expulsión del obispo y excomunión del gobierno; pero más allá de la anécdota era la expresión del deterioro al que había llegado la relación Iglesia-Estado desde el Concordato de 1953.

Radicalización y secularización de los militantes católicos: el pluralismo político de la militancia política y la emergencia de un catolicismo político de izquierdas

Después de la crisis de la ACE (1966-1968), los militantes católicos pierden en buena medida la cobertura jurídica privilegiada del Concordato, y tienden a separar su compromiso político y sindical de su vivencia cristiana en el seno de comunidades cristianas de base. Crean partidos o sindicatos aconfesionales (USO, ORT) o se afilian a los existentes (CCOO), siempre mayoritariamente en la órbita de la izquierda marxista. Se puede decir que se da en España un anticipo de la “teología de la liberación” y de la implicación de los cristianos en las luchas revolucionarias¹⁶.

La divergencia de posiciones entre esta base militante radicalizada y la jerarquía conciliar renovada se va a manifestar en muchas ocasiones, especialmente a partir de 1978, pero casi siempre dentro de un clima básico de tolerancia y respeto a un cierto y legítimo pluralismo político. Esa es una de las novedades y principales aportaciones al proceso de transición: el reconocimiento del pluralismo político en el seno del mundo católico.

La falta de legitimación de una opción confesional preferente como la democracia cristiana. La existencia de facto de un catolicismo de izquierdas, que rompe la conexión secular exclusiva entre ser católico y ser de derechas. Por lo demás el predominio del cristianismo de izquierdas dejaba una base reducida a la emergencia futura de una posible “democracia cristiana”¹⁷.

La relación de colaboración con los militantes, partidos y sindicatos marxistas, y la integración o fundación de nuevos sindicatos (USO) o partidos obreros, es conocida y constatada por diversas fuentes, pero falta un análisis en profundidad de ese proceso en todas sus dimensiones.

Más allá de la denuncia conservadora (Guerra Campos) de la infiltración marxista en la AC, valdría la pena estudiar en concreto la realidad de ese fenómeno y sus consecuencias, en las organizaciones y en las trayectorias vitales de los militantes. También sería importante estudiar desde las fuentes de los partidos y sindicatos de izquierda (especialmente del PCE) cómo perciben, encauzan, impulsan y tratan de aprovechar esa oportunidad.

¹⁶ Cfr. DIAZ SALAZAR, Rafael, *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*, Madrid, HOAC, 2001.

¹⁷ El pluralismo del discurso público de la Iglesia durante la transición en CALLEJA, J. Ignacio, *Discurso eclesial para la transición democrática (1975-1982)*, Vitoria, Eset, 1988.

La dimensión internacional eclesial

La peculiar historia del factor católico español en la coyuntura tardofranquista (1965-1975) coincidente con la crisis postconciliar de la Iglesia católica ha de ser analizada en la perspectiva internacional y comparada de la “crisis católica”. El estudio de *La crise catholique* en Francia por Denis Pelletier presenta un cuadro muy válido para el análisis del caso español¹⁸.

La radicalización de la militancia católica es un fenómeno general en el contexto postconciliar europeo y genera las mismas consecuencias: secularización de la militancia; adopción casi exclusiva de los conceptos y métodos del análisis marxista; crisis de fe y de identidad cristiana y eclesial; desafección de la Iglesia-institución. Habría que valorar el caso español, con las peculiaridades de su coyuntura política, en el contexto europeo más próximo (Italia, Francia, Bélgica).

Por otra parte no se puede descuidar, aunque apenas se ha estudiado, que la evolución del catolicismo español es influida e impulsada desde “fuera” en contacto con las organizaciones católicas internacionales, en encuentros y congresos de apostolado seglar, de *Pax Romana*, de Justicia y Paz, en relaciones de amistad con líderes concretos¹⁹.

La doble representación española en el Congreso Internacional de Apostolado Seglar de 1967 es muy ilustrativa del peso, el prestigio y el reconocimiento alcanzado por los dirigentes de la AC española en el contexto internacional. Cuestionados, dimitidos en medio del conflicto con la jerarquía, eran reclamados por las distintas asociaciones internacionales. También como expresión de apoyo a la línea política que representaban. El gobierno, por su parte, era especialmente sensible a este contexto eclesial internacional. Buscaba en las tensiones postconciliares signos que descalificaran o cuestionaran la deriva izquierdista del catolicismo progresista²⁰.

El “despegue” de los catolicismos “periféricos”

Dentro del cuadro general aquí trazado del “despegue” en dos fases del catolicismo español es preciso hacer una referencia breve a la peculiaridad de los catolicismos “nacionales”, vasco y catalán. En ambos casos habían llegado a la guerra civil en una situación peculiar, y el peso de esa “tradición” natural de

¹⁸ PELLETIER, Denis, *La crise catholique. Religion. Societe et politique en France, 1965-1978*, París, Payot, 2002.

¹⁹ Es muy notable la relación del dirigente católico italiano Vittorio Veronese con Ruiz-Giménez, y a través de él con el catolicismo español en 1967-1968. El libro de LÓPEZ GARCÍA, Basilisa *Obreros cristianos en Europa. Relaciones internacionales de la HOAC, 1946-1975*, Universidad de Murcia, 2005, sobre la relación de la HOAC con el movimiento europeo e internacional de trabajadores cristianos. O la biografía de Pilar Bellosillo, presidenta de la Internacional de Mujeres católicas, la UMOFC.

²⁰ Entre los informes del Gabinete de Enlace también hay expedientes desde Roma y el Vaticano sobre los sínodos, los grupos de teólogos, las medidas de reforma de la curia, etc.

disidentes y derrotados en 1939 se manifestaría con el tiempo. En el caso del catolicismo vasco Anabella Barroso ha estudiado las etapas de la confrontación del clero vasco con el régimen a partir de 1960, con el primer manifiesto crítico de los 300 curas. Se aprecia la anticipación y la mayor radicalidad en el conflicto. Por otra parte el compromiso disidente del clero vasco implicó notablemente al conjunto del clero y de la jerarquía española en su creciente tensión con el gobierno. El proceso de Burgos provocó la movilización solidaria del conjunto de la oposición; la cárcel concordataria de Zamora estaba ocupada sobre todo por curas vascos; el *affaire* del obispo Añoveros o el nombramiento de Setién como obispo auxiliar fueron momentos de máxima tensión en la relación Iglesia-Estado²¹

Hilari Raguer en diversos trabajos ha recordado la peculiaridad del catolicismo catalán a diferencia del castellano en la coyuntura republicana y durante la Guerra Civil. Los perfiles biográficos contrastados de los cardenales de Tarragona y de Toledo, Vidal i Barraquer y Gomá, representan bien esos dos supuestos modelos. El análisis del canónigo Cardó, escrito y publicado en el exilio, sobre las dos tradiciones espirituales del catolicismo español subrayan ese mismo argumento. Se trata de una tradición precisamente recuperada historiográficamente en los años finales del franquismo y principios de la transición²².

Piñol, testigo y analista cualificado del “despegue” del catolicismo español, ha subrayado especialmente la temprana autocrítica del nacionalcatolicismo en Cataluña. Uno de los frentes primeros de esa labor serían las nuevas editoriales católicas, surgidas a finales de los 50, *Estela* y *Nova Terra*, como vehículos de difusión de las nuevas formas de vivir el catolicismo. Un *boom* publicístico que inmediatamente sirvió para la difusión de la doctrina del Concilio en el conjunto del catolicismo español²³.

La divisoria de 1966-1968 tuvo en el catolicismo catalán una clara dimensión nacionalista, que se expresó en torno a Montserrat, y sobre todo en la demanda de obispos catalanes y la presión sobre el recién nombrado obispo de Barcelona, el castellano Marcelo González. El relevo general del episcopado español propiciado por el Vaticano a partir de 1967 tenía que tener en cuenta en adelante esta demanda de obispos catalanes. La ruptura de la AC española en 1966-1968 propició también el desarrollo autónomo de asociaciones apostólicas catalanas, bien en el ámbito tradicional, nunca desaparecido, del *scoutismo* o en el de nuevos movimientos de estudiantes e intelectuales católicos, paralelos a la JEC española.

²¹BARROSO, Anabella, *Sacerdotes bajo la atenta mirada del Régimen franquista*, Bilbao, Desclée, 1995.

²²CARDO, Carles *Les dues tradicions. Historia espiritual de les Espantes*, Barcelona, Claret, 1994.

²³PIÑOL, Josep M., *El nacionalcatolicisme a Catalunya i la resistència, 1926-1966*, Barcelona, Edicions 62, 1993, pp. 161-179.