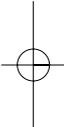


CAPÍTULO 7
LA TRANSICIÓN RELIGIOSA O ECLESIAL EN ESPAÑA

ÁNGEL LUIS LÓPEZ VILLAVERDE



Huelga destacar el interés creciente que la transición —con mayúsculas, la política— está ocupando en nuestra historiografía, después de haber sido monopolizada por periodistas, sociólogos y politólogos, con notables aunque sonoras excepciones —como Javier Tusell—. El resultado es un notable aumento de las publicaciones dirigidas tanto a un público amplio como al especializado, aunque siga primando —a mi juicio— la divulgación y la crónica sobre el ensayo y la monografía. A pesar de ello, el estudio del ámbito religioso o eclesiástico no está a la altura de su importancia y es un terreno aún poco transitado por los historiadores profesionales.

Para esbozar un estado de la cuestión de la llamada transición “religiosa” o “eclesial”, que antecedió y constituyó un factor coadyuvante de la “política”, conviene partir de dos premisas básicas: 1) el nivel de conocimiento es insuficiente, se centra en la etapa final del franquismo y predomina el relato sobre el análisis; y 2) participa, en líneas generales, de la mitificación que rodea al periodo cronológico que nos ocupa.

Nos encontramos, en consecuencia, con grandes lagunas historiográficas sobre las relaciones político-religiosas —que se convierte en un verdadero erial si pretendemos abordarlas desde una perspectiva “desde abajo”—¹ durante los años inmediatamente posteriores a la muerte del dictador y la consolidación democrática. No es baladí el nuevo papel de la Iglesia en estos años, lejos ya su

ÁNGEL LUIS LÓPEZ VILLAVERDE

pasada apuesta por la liberalización y el “desenganche” de la dictadura; unos tiempos de democratización política en que debía redefinir su nuevo estatus en un contexto de libertades —que podían poner en cuestión toda su trayectoria histórica— y en los que apostó, dado su peso social y la debilidad de los primeros gobiernos democráticos, por un nuevo marco que le permitiera mantener sus privilegios².

Si hacemos un repaso bibliográfico desde una perspectiva cronológica, encontramos ya en los años setenta obras pioneras sobre las dimensiones políticas de la Iglesia³. Pero fue en la década de los ochenta, conforme se iba descubriendo el verdadero alcance de los cambios generados por la transición, que ya se vislumbraba como exitosa, cuando empezó a valorarse el papel de los católicos en el proceso democratizador⁴. No obstante, se apuntaba la necesidad de separar la postura de las bases católicas respecto a la jerarquía⁵. También es temprana la lectura de la transición española como una muestra inequívoca de la interacción del sistema político y el religioso institucional⁶. La década de los noventa y primeros años del nuevo siglo aportaron algunas de las mejores crónicas sobre el tema⁷, junto a nuevas visiones de hispanistas⁸ y las confesiones o biografías de algunos de los protagonistas de la jerarquía⁹. En los últimos años, algunos trabajos han incidido en cuestiones tan importantes como las dificultades para aplicar las novedades conciliares en la España franquista, el verdadero alcance de la “reconciliación” o el giro neofranquista que ha experimentado la Iglesia¹⁰.

1. ANTECEDENTES: LA FORJA DEL NACIONALCATOLICISMO

El *nacionalcatolicismo* —en adelante, NC— es un término complejo de definir¹¹. Entendido como una especie de “religión patriótica”, que convierte la fe católica en elemento esencial de la nación, no resulta un hecho exclusivo español, sino una de sus variantes¹². El primer autor que se atrevió a utilizarlo como categoría científica fue el jesuita Álvarez Bolado¹³. A mediados de los setenta lo definió como “teología política” abocada al fracaso porque no podía modernizar el país por su ligazón con el pasado; por tanto, quedó como antónimo de “modernidad” y limitado a la dictadura franquista.

La publicación en los años noventa de *Cielo y dinero*, un sugerente título para la edición española del libro de Alfonso Botti, amplió el término desde el punto de vista conceptual —otorgándole un dualismo “reacción/modernización”— y cronológico, pues lejos de considerarlo una invención del franquismo, situaba sus orígenes intelectuales en el tránsito de los siglos XIX y XX, aunque

fuera durante su dictadura cuando adquiriera toda su intensidad. Para Botti fue, ante todo, la "ideología político-religiosa" de la derecha nacionalista española, con raíces en el pensamiento reaccionario español —de Balmes, Donoso Cortés o Menéndez Pelayo— pero también italiano o francés, e incorporaba ideas y actitudes novedosas. Aunque antidemocrático —defendía una concepción organicista de la sociedad y aspiraba a instaurar un régimen totalitario—, el NC era capaz de adoptar comportamientos modernizadores que no anulaban su anti-modernismo doctrinal¹⁴.

Ideología político-religiosa o teología política no tienen porqué ser incompatibles. Nuevos calificativos se han ido añadiendo para caracterizarlo: "religión política" —Antonio Elorza— o "fundamentalismo político-religioso" —Rafael Díaz-Salazar—¹⁵.

En cualquier caso, no resultaba novedosa la estrecha comunión de intereses político-eclesiásticos. Su mejor precedente, el "modelo de cristiandad" de la monarquía alfoncina, era una ideología nacionalista que otorgaba a la Iglesia la inspiración de las grandes gestas históricas y le ampliaba su influencia educativa y social¹⁶. La diferencia con esta versión mejorada y actualizada, el NC, se aprecia en la imposición de esta última a sangre y fuego —en una supuesta "cruzada"— y en un contexto internacional que demandaba un cambio cosmético del régimen para garantizar su supervivencia¹⁷.

La firma del Concordato de 1953, que sustituía al ya obsoleto de 1851, ratificaba oficialmente y jurídicamente la ideología del NC y confirmaba que el régimen había acertado con el nombramiento del propagandista Martín Artajo para blindarse internacionalmente, pues un mes después de acordar con la Santa Sede firmó pactos militares y económicos con Estados Unidos¹⁸. El nuevo marco concordatario culminaba la comunión de intereses entre la Iglesia y el Estado¹⁹, haciendo realidad la idea, expresada en un discurso radiofónico de Pío XII en 1949, de "nación elegida por Dios como principal instrumento de la evangelización del nuevo mundo y como baluarte inexpugnable de la fe católica". De paso, provocaba cambios en el marco diocesano, al hacer coincidir las provincias eclesiásticas con las civiles.

Varios fueron los frutos del NC. Junto al "doble clericalismo" —marcado por la injerencia eclesiástica en la vida política y la preponderancia del clero frente al laicado—, se sacralizaban las instituciones, el espacio y el tiempo; las festividades religiosas o las procesiones —de Semana Santa, del Corpus y de las diferentes advocaciones parroquiales— contaban con las autoridades civiles o militares en medio de toda la estética nacionalcatólica, en contraste con el pasado laicismo republicano.

ÁNGEL LUIS LÓPEZ VILLAVARDE

De la victoriosa "guerra de liberación" vino el fruto más querido por la Iglesia, la "recuperación de la escuela", consiguiendo que la educación religiosa impregnase el ambiente escolar²⁰. No sólo le adjudicaba el "papel de gran censora y vigilante en materia de enseñanza"²¹, estatal o privada, sino también el control de la moralidad pública, asunto en el que las autoridades gubernativas colaboraron estrechamente con las eclesiásticas, con inusitado rigor en las actividades recreativas, baños públicos o la modestia femenina. Los principios de la moral católica fueron elevados a norma de Estado. Como ha advertido Manuel Ortiz, el control social de la Iglesia sobre los comportamientos cotidianos de la comunidad mediante los párrocos, las organizaciones apostólicas y la escuela, sumado al efecto combinado del miedo, la resignación y el espíritu de supervivencia, coadyuvó a un mayor grado de aceptación del régimen²².

2. LA MUDANZA DEL CATOLICISMO Y LA DESLEGITIMACIÓN DEL FRANQUISMO: LA PRETRANSICIÓN

El NC también producía sus disonancias. Pla i Deniel, "obispo de la cruzada" en 1936 y firme abanderado de la unión entre Iglesia y Estado durante su largo periodo al frente de la mitra toledana, no olvidará la necesidad de defender la autonomía eclesiástica. De manera que, cuando surjan dificultades con los movimientos especializados de Acción Católica —en lo sucesivo, AC—, tratará de recordar a las autoridades franquistas —como hizo en 1960 con el ministro Solís— que defendía al régimen porque, en su opinión, no era totalitario²³. Sin embargo, representa un claro ejemplo de lo que Díaz-Salazar ha denominado tensiones o críticas episcopales dentro de la legitimación, encaminadas a preservar un mayor espacio de maniobra para sus organizaciones y medios de comunicación. Lo verdaderamente determinante para su deslegitimación serán las iniciativas de diversos actores católicos para constituir "islotos de distancia" —respecto a la socialización del régimen— y adoptar un "rol tribunicio" de crítica y movilización social y política, cubriendo de esta manera la ausencia de partidos democráticos²⁴.

Los mismos años cincuenta, que asistieron a la culminación del NC, fueron el inicio de la quiebra del idilio entre la Iglesia y el Estado. ¿Por qué era tan desagradecida la Iglesia con un régimen que la había librado de la "persecución" y le había otorgado el control moral y social, además de resarcirla económicamente de las penurias pasadas? Los aires de cambio en el catolicismo español no pueden entenderse sin la confluencia de las transformaciones culturales, la

apertura hacia el exterior, los cambios sociológicos y el creciente interés por la política, en especial desde los años sesenta.

La sociedad española estaba cambiando y, con ella, su clero; incluso físicamente, conforme la sotana iba dejando paso al *cleryman* o, en ocasiones, al traje de paisano. El impulso venía desde diversos frentes. Evidentemente del Concilio Vaticano II. Dentro de nuestras fronteras, desde época preconiliar, un sector de la intelectualidad católica —en especial Aranguren, Marías y Laín— venía sembrando el fermento renovador de una “Iglesia de la contestación”²⁵, que se visualizará en los movimientos especializados de AC y ciertos curas que no habían vivido la guerra. A principios de los setenta, la jerarquía eclesiástica se vino a sumar a estos aires renovados; si en los sesenta se había dado una primera división, entre obispos y sacerdotes, en los setenta fue entre algunos prelados y el régimen así como entre los propios obispos.

2.1. LAS INFLUENCIAS EXTERNAS E INTRAECLISIÁSTICAS: EL CONCILIO VATICANO II (1962-1965)

El Concilio Vaticano II, impulsado por Juan XXIII y culminado por Pablo VI, generó una conmoción en el catolicismo mundial²⁶. Y, para la España de los “veinticinco años de paz”, más que conmoción fue un verdadero terremoto: resultó traumático para los “católicos-de-toda-la-vida” y un revulsivo para los “contestatarios”, pues se trataba de dejar atrás la “Iglesia de poder” para encaminarse a la “Iglesia de los pobres”. No podía ser menos si el socialismo ya no constituía un anatema y se abogaba por la libertad religiosa o la independencia de cualquier estructura política. Había venido de Roma, como el Concordato, pero ahora lanzaba un verdadero torpedo en el punto de flotación del NC, al poner en cuestión la pertinencia de la confesionalidad del Estado, rechazar las injerencias del poder político —declarando como exclusivo su derecho a nombrar a los obispos— y señalar el nuevo papel de la Iglesia ante el mundo.

Feliciano Blázquez ha dicho, con razón, que “el Concilio sorprendió a la Iglesia española en fuera de juego” y que los obispos y teólogos españoles no tuvieron ningún papel relevante en su desarrollo²⁷. Durante su celebración, todavía perduraba el apoyo de la jerarquía a Franco, que no parecía dispuesta a renunciar a la “catolicidad ideal”. Apenas una docena, los “doce apóstoles” se identificaron con él²⁸.

Pese a su incompatibilidad con el régimen, los obispos españoles apoyaron en 1965 documentos conciliares como *Gaudium et Spes* y *Dignitatis humanae*. Se

ÁNGEL LUIS LÓPEZ VILLAVERDE

debatían entre el respeto al Papado y el agradecimiento al Caudillo. Tardaron en digerir las novedades conciliares —al contrario que los seculares, a los que concedió un papel más protagonista en las actividades eclesíasticas— pero debieron emprender un paulatino “desenganche” de un régimen que podía arrastrar en su caída a la propia Iglesia.

El *aggiornamento* del Concilio no originó el resquebrajamiento del NC pero aireó las tensiones hacia la superficie. Sin embargo, las resistencias a una evolución tan visible no estuvo exenta de momentos de tirantez y tampoco se podían terminar de la noche a la mañana todas sus secuelas, algunas de las cuales han perdurado hasta hoy día.

2.2. LAS INFLUENCIAS INTERNAS Y EXTRAECLESIASTICAS: EL PROCESO DE SECULARIZACIÓN EN ESPAÑA

El rápido crecimiento económico y social impulsó un acelerado proceso de urbanización y mesocratización, acompañado de un notable cambio de mentalidades, que anuló los esfuerzos clericales anteriores. Las numerosas encuestas religiosas de los años sesenta y setenta —informes FOESSA de 1965, 1969 y 1970— iban constatando la paulatina pérdida de control de la sociedad por parte de la Iglesia, el aumento del agnosticismo y el descuido de las prácticas religiosas.

Sin embargo, permanecían prácticas de religiosidad tradicional que los propios eclesíasticos llegaban, en ocasiones, a lamentar y que constituyen una muestra de lo que Marcel Gauchet ha calificado como “retirada de la religión”, debido a la “transmutación del antiguo elemento religioso en algo distinto de la religión”²⁹.

También los seminarios se iban vaciando. Frente a la tendencia al alza de la posguerra —que los había llenado de vocaciones sacerdotales que buscaban, en muchos casos, más un refugio contra la miseria que colmar sus inquietudes espirituales—, en los sesenta se inició el fenómeno contrario, iniciando un declive en las ordenaciones sacerdotales que, salvo algún repunte aislado, continuó en las décadas siguientes.

El proceso de secularización tenía su componente político. Aunque la dictadura siguió conservando hasta el final apoyos notables, particularmente entre católicos de clases medias de la generación que había vivido la guerra, sin embargo, entre los jóvenes se advertía el fracaso parcial de la socialización³⁰. Los citados informes FOESSA y otros estudios sociológicos revelaban que los valores mayoritarios de los españoles estaban próximos a los democráticos.

2.3. LAS INFLUENCIAS INTERNAS E INTRAECLESIASTICAS: LA REACCIÓN DE LOS LAICOS Y LA 'FRONDA CLERICAL'

La comunidad eclesial no podía seguir dando la espalda a las nuevas realidades sociales. Desde la década de los cincuenta se intensificaron las divisiones políticas dentro de la propia "familia" católica, entre quienes apostaban por una reforma limitada —en torno al diario *Ya*— y los que defendían una versión modernizadora del orden autoritario —ministros del Opus Dei—. Mientras, en la oposición al régimen, iban asentándose los grupos democristianos³¹. Algún autor ha llegado a distinguir cuatro iglesias diferentes: la "liberal" de los propagandistas; la oficial y jerárquica imbuida del espíritu de cruzada; la de base económica del Opus, y las comunidades de base y curas obreros³².

Desde finales de los cincuenta se extiende una actitud autocrítica en torno a los seculares vinculados a movimientos especializados de AC y entre los jóvenes sacerdotes, receptivos a dar respuesta y mostrar nuevos comportamientos frente a los nuevos problemas sociales, económicos y políticos. Esta nueva sensibilidad católica advertía el abismo que se iba abriendo entre el Estado —confesional— y la sociedad —poco cristiana—, en sintonía con la *nouvelle théologie* y los *prêtres-ouvriers*. Por primera vez aparecían tensiones reales entre algunos sectores católicos y el régimen. La Iglesia ya no era la aliada de antaño y pasaba, como ha definido Manuel Ortiz, de "controladora a controlada"³³, mediante la Oficina del Gabinete de Enlace del Ministerio de Información y Turismo, dirigido por Fraga.

Atrás quedaban los tiempos de la ofensiva "recristianizadora" de AC, una asociación de seculares bajo el control de la jerarquía. Con la adopción del modelo especializado³⁴ afloraron nuevas sensibilidades y compromisos en su seno, convirtiéndose en una cuña de penetración de sectores opositores, no sólo cristianos. Contaban con el estímulo del magisterio conciliar —y su decreto sobre el apostolado secolar—, que reforzó a los sectores contestatarios que optaban por una opción rupturista. La aplicación de una metodología de "revisión de vida" —basada en el *ver, juzgar y actuar*— y sus "campanas" de participación en los ambientes sociales contribuyeron a cambiar la mentalidad de sus miembros conforme entraban en contacto con la realidad. Por eso no tardaron en llevar su compromiso cristiano al terreno social y político, con el apoyo a las primeras huelgas en Cataluña, Euskadi y Asturias en los años cincuenta³⁵.

La evolución hacia un mayor compromiso social no sólo se notó entre los jóvenes y obreros de AC, también entre las mujeres, en demanda de una mayor autonomía frente al clero y una mayor presencia en la esfera pública.

ÁNGEL LUIS LÓPEZ VILLAVARDE

Naturalmente, los planteamientos novedosos de éstas se toparon con mayores obstáculos que los varones y, como ellos, fueron frenados por el clericalismo de la jerarquía desde mediados de los sesenta³⁶. Por su parte, Cáritas, nacida como Secretariado Nacional de Caridad de AC para atender las necesidades sociales ineludibles y reducir los sufrimientos materiales, experimentó un giro social desde mediados de los cincuenta, diversificando unas actividades que, en su origen, se centraron en el reparto de la “ayuda americana”³⁷.

Los seglares —o “Iglesia discente”— no estaban solos. Un sector de la “Iglesia docente”, crítico con el régimen, iba adquiriendo creciente protagonismo, extendiéndose por España una “fronda clerical”. Los clérigos que mostraron en público de manera más patente y temprana su “desenganche” del régimen eran vascos y catalanes³⁸. El primer acto masivo de contestación clerical fue la firma de una carta colectiva, a fines de mayo de 1960, de más de tres centenares de sacerdotes vascos, que condenaban la tortura policial y carcelaria así como la falta de libertades en el país. En 1963, las explosivas declaraciones en *Le Monde* del abad de Montserrat, Escarré, contra un régimen que se definía como cristiano pero no obedecía a los principios básicos del cristianismo, provocaron su cese y luego su exilio en 1967. Célebre fue la *capuchinada*³⁹, de marzo de 1966, por la entrada policial en el monasterio de clausura de capuchinos de Sarriá para disolver una reunión clandestina que reunía a universitarios e intelectuales, con la cobertura de los monjes, que redactaban los estatutos de una organización democrática; también lo fue el “desfile de sotanas” de más de un centenar de curas por las calles de Barcelona —dos meses después, en protesta por los malos tratos recibidos por un estudiante—, que fue disuelto por la policía y acabó con la detención de algunos clérigos. Un año más tarde, en abril de 1967, ochenta sacerdotes bilbaínos presentaron un documento a su obispo en apoyo a los huelguistas de las ciudades industriales vizcaínas. En 1968, unos sesenta curas ocuparon el seminario de Derio y emitieron una declaración en la línea de la Teología de la Liberación. También fue muy sonado el encierro de Montserrat a finales de 1970.

No obstante, unos y otros se jugaban mucho en el empeño. El talante auto-crítico y el compromiso social de la AC fueron denunciados por la cúpula de la Conferencia Episcopal (CEE) que, en un postrero envite por desactivar la deslegitimación religiosa de la dictadura emprendida por los laicos católicos, la acusaron de desviación “temporalista” y apartada de la evangelización. Su pulso provocó una crisis con la jerarquía —entre 1966 y 1968— que se resolverá con el fin de la AC especializada tal como se entendía hasta entonces y una reestructuración de su dirección⁴⁰, que marcó el declive de esta organización apostólica

—pasó de un millón a apenas un centenar de miles de activistas— pese a que, en 1972, el giro en el seno de la CEE intentó refrendar el modelo descalificado años antes. Sometida al riguroso control episcopal, AC se convirtió en una “cáscara vacía”⁴¹.

Por su parte, los curas díscolos podían ser multados y apresados. Lejos quedaban los tiempos de la República, cuyas autoridades no dudaban en sancionar homilías de supuesto contenido “político”; o de la guerra, durante la cual los eclesiásticos podían acabar en el paredón o entre rejas. Ahora era un régimen “católico” quien reprimía al clero. El Gabinete de Enlace se ocupaba de vigilar especialmente a los curas nacionalistas. Para ellos se inaugura una prisión en Zamora en 1968, justificada por las autoridades porque no podían convivir con los presos comunes; fue la única cárcel concordataria, que llegó a albergar a más de un centenar de clérigos, no todos vascos.

El régimen y la jerarquía tenían sus medios de coacción para frenar el desviacionismo católico. Pero el NC estaba en decadencia. Los católicos más “comprometidos” no se iban a ver domeñados por las dificultades. Contaban con el impulso internacional de los movimientos católicos postconciliares. Numerosos creyentes acabarán militando en movimientos de la izquierda clandestina⁴².

Paralelamente crecía la necesidad del cambio entre los sacerdotes⁴³; muchos de ellos formaban parte de lo que ha sido definido como clero “desclericalizado”, por renunciar a ser una casta aparte para hacer causa común con los oprimidos⁴⁴. Algunas eminentes figuras católicas eran buen reflejo de esa evolución, sobre todo José Luis López Aranguren —al que se le atribuye la paternidad del término NC y la persona que más contribuyó en un primer momento a su reconstrucción—⁴⁵ y Alfonso Carlos Comín, juzgado por el Tribunal de Orden Público en septiembre de 1967 y militante comunista. Revistas como *El Ciervo*, *Cuadernos para el Diálogo* —fundada por un ex ministro, Joaquín Ruiz Jiménez, en 1963—, *Signo* —semanario de AC—, *Juventud Obrera* —de la JOC—, *Tú* —de HOAC— o *Mundo Social* —de los jesuitas—, entre otras, jugaron un papel decisivo para socializar el catolicismo conciliar. La universidad, que había vivido una primera contestación en 1956, volvió a ser germen de protestas entre 1963 y 1965⁴⁶. Ni siquiera el ejército quedó al margen, pues católicos y demócratas eran los integrantes de la Unión Militar Democrática.

En consecuencia, lo que Botti denomina “maduración del mundo católico” provocó tensiones en el seno del catolicismo, desquebrajándose la homogeneidad en el seno de la Iglesia, que había dejado de ser el bloque monolítico de antaño⁴⁷. También fue heterogénea —en función de las respectivas diócesis y regiones— la suerte de los seglares “con inquietudes”, como los calificó Piñol,

ÁNGEL LUIS LÓPEZ VILLAVERDE

a la hora de resistir la presión clerical para conquistar “pequeños espacios de libertad intraeclesial”⁴⁸. La jerarquía tardó mucho más tiempo en seguir el paso marcado por las bases católicas, intentando nadar entre dos aguas, apreciándose un alejamiento de los obispos respecto a buena parte del laicado y de los clérigos en los años sesenta; divisiones que, como es sabido llegarán en los setenta a enfrentar a los propios obispos entre sí, al igual que a los propios sacerdotes. Las dimisiones de la dirección de AC, las divisiones en el seno de las órdenes religiosas, en especial de los jesuitas —entre quienes integraban la misión “obrero” y los conservadores, que amenazaron con una escisión, con la constitución de una provincia autónoma de la Compañía— o los dominicos y el nacimiento de la anticonciliar “Hermandad Sacerdotal” fueron algunos de sus principales reflejos.

En este contexto, surgieron las llamadas comunidades cristianas de base, que actuaban al modo de “Iglesia paralela”. Inspiradas en las nuevas formas de vivir la experiencia religiosa, se nutrieron de laicos y clérigos contestatarios con la “Iglesia oficial”. Aunque no todas tenían la misma consideración para la jerarquía: neocatecumenales —conocidos como *kikos*⁴⁹, por el nombre de su fundador, Kiko Argüello— y carismáticos —comunidades de Renovación Carismática— eran toleradas. Diferente era la consideración respecto a las comunidades cristianas “populares”, surgidas en parroquias de barriadas obreras, que contaban con curas y seglares comprometidos con los menos favorecidos y en sintonía con la Teología de la Liberación o de “Cristianos por el Socialismo”⁵⁰. En una línea de pedagogía religiosa liberadora se movía también, en los setenta, el Movimiento Rural de AC⁵¹.

La jerarquía se sentía tan alejada de la Hermandad Sacerdotal como de las comunidades populares. Sin embargo, dirigieron contra éstas sus mayores diatribas, acusadas de hacer una lectura reduccionista y materialista del Evangelio. Aunque también tenían sus aliados en su seno, como el obispo de Canarias —Infantes Florido— o el auxiliar de Madrid-Alcalá, Alberto Iniesta, al frente de la vicaría de Vallecas.

2.4. LAS RESPUESTAS DE LA JERARQUÍA: INTEGRISMO, OPORTUNISMO Y COMPROMISO SOCIAL

Hasta finales de los años sesenta, la jerarquía eclesiástica había marcado distancia respecto a estos aires de cambio⁵². Por un lado, sentía el vértigo que podía provocar el divorcio entre el poder político y religioso —en opinión de Ortiz— y le convenía evitar aventuras innecesarias. Por otro, estaba su instinto

de supervivencia —según Callahan—, que recomendaba no lastrar el futuro de la Iglesia vinculándolo al porvenir incierto de una dictadura moribunda. Tampoco faltaron iniciativas para aproximar posturas, pero se vieron desbordadas por los acontecimientos⁵³. La clave está en valorar si la recuperación del ideal “accidentalista” de las formas de gobierno, como en los años treinta, era una decisión oportuna y madurada o, por el contrario, “oportunista” e instrumental. Sobre esta idea volveremos luego.

Mientras tanto, se había creado la CEE, tras la renuncia de Pla i Deniel a la primacía. Sus comienzos no pudieron ser más decepcionantes. Sus primeros documentos —*La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*, de 29 de junio de 1966, y *Actualización del apostolado seglar*, de 4 de marzo de 1967— demostraron que la jerarquía intentaba conciliar los privilegios episcopales con la reforma vaticana y se disponía a ejercer un control estricto sobre AC. Dos prelados “jóvenes” eran la viva representación de tal marcaje sobre el apostolado seglar: Casimiro Morcillo —arzobispo de Madrid-Alcalá y presidente de la CEE— y José Guerra Campos —su obispo auxiliar y secretario de la CEE, asesor nacional de AC—. Sin embargo, Morcillo no tenía un pasado integrista cuando accedió a la vicepresidencia de la CEE y a su presidencia poco después, tras la muerte del cardenal Quiroga Palacios. Tarancón, que lo sucederá, achacó la involución de su antecesor al miedo que sentía ante una liberalización de la Iglesia⁵⁴.

La ambigüedad de la jerarquía española en los años del postconcilio se empezó a quebrar en 1969, mientras afloraban las primeras divisiones en su seno; con motivo de la declaración del estado de excepción en el País Vasco, diez prelados —entre ellos Tarancón— se negaron a respaldar la declaración de la cúpula de la CEE, de apoyo a la represión gubernamental. Y de la división se pasó a la crítica justo un año después, en 1970, primero con el documento *La Iglesia y los pobres* —en julio—, a continuación con la crítica de la Comisión Episcopal del Apostolado Social (CEASO) al proyecto de Ley Sindical —en noviembre— y, de manera más palpable, un mes después, al dar la jerarquía la espalda al régimen con motivo del juicio de Burgos, entre cuyos acusados había más de treinta sacerdotes vascos⁵⁵.

La renovación se preparaba desde Toledo, donde había sido nombrado arzobispo Vicente Enrique y Tarancón en 1969, tras la muerte de Pla i Deniel. El hasta entonces arzobispo de Oviedo era el candidato de la Santa Sede para propiciar la apertura eclesial e ir rompiendo sus amarras con el régimen. Su nombramiento fue sorpresivo para el clero conservador, que esperaba para el cargo a Casimiro Morcillo, presidente de la CEE y arzobispo de Madrid-Alcalá, candidato de El Pardo.

ÁNGEL LUIS LÓPEZ VILLAVERDE

Las discordias eclesíásticas y la crítica abierta al NC se visualizaron claramente en septiembre de 1971, con motivo de la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes, atípica en cuanto a su forma y contenido, que respondía a la idea de una Iglesia "corresponsable"⁵⁶ —de obispos, presbíteros, diáconos, religiosos y laicos—⁵⁷. Su celebración configuró dos posiciones enfrentadas —"inmovilistas" *versus* "aperturistas"— aunque quedaron al margen de ambos extremos buen número de los asistentes⁵⁸. Sin embargo, las maniobras de los sectores más conservadores impidieron que las peticiones más impactantes —como la petición de perdón por su estrecha vinculación al bando franquista durante la guerra— obtuvieran la mayoría necesaria para ser aprobadas en esta experiencia asamblearia del clero. La primera apuesta eclesial en clave de reconciliación⁵⁹ tuvo, por consiguiente, tanta audacia como escasa fortuna.

Como réplica, dos semanas después se celebraron unas jornadas sacerdotales de Zaragoza a modo de "contra-Asamblea"; fue la puesta de largo de la Hermandad Sacerdotal. Aunque desautorizadas por el Vaticano, se congregaron unos dos millares de sacerdotes integristas que rechazaban las reformas conciliares. Su incapacidad para comprender el cambio postconciliar no impidió su crecimiento hasta los seis mil integrantes en 1976, bajo la cobertura del obispo Guerra Campos —desde su "exilio" del palacio episcopal conquense—, Fuerza Nueva de Blas Piñar y la revista *Iglesia Mundo*⁶⁰.

Para entonces, el "obispo de España" había caído en desgracia, tras el viraje de la cúpula episcopal a raíz del ascenso de Tarancón; éste fue nombrado administrador apostólico de Madrid-Alcalá —junio de 1971— y, seis meses después de la Asamblea Conjunta, en marzo de 1972, accedió a la presidencia de la CEE, acompañado de Elías Yanes —identificado con la tradición "accidentalista" de Herrera—, que sustituía a Guerra Campos como secretario. La trascendencia de esta mudanza fue tal que, en palabras de Callahan, "marcó el final del predominio de los prelados afectos al régimen en la Conferencia"; y, según Blázquez, vino a "guiar los pasos de la Iglesia española hacia el cambio conciliar y político"⁶¹. El que fuera su sucesor, Gabino Díaz Merchán, confesó a posteriori que Tarancón, más que arrastrar al episcopado español a su parecer, fue ante todo inteligente y se dejó llevar por las expectativas depositadas en él, orientando su actuación hacia los criterios de los obispos favorables al cambio⁶². En realidad, Tarancón representaba las posiciones "centristas" o "accidentalistas", el grupo más amplio aunque fragmentado, comprometido con las reformas conciliares pero cauteloso respecto al futuro político, que atendía ciertas demandas de la "izquierda eclesíástica" —los Osés, Echarren, Iniesta, Setién o Infantes Florido— y no estaba dispuesto a ceder ante "el grupo de Burgos" —con Guerra Campos, González Martín y Castán al frente—⁶³.

A partir de este momento, la jerarquía tomaba el relevo de las bases para poner distancia con un régimen de futuro incierto. De hecho, en un informe del "Gabinete de Enlace" de 1972, el Gobierno reconocía que había "perdido" aproximadamente tres cuartas partes de los obispos; aunque no perdía la esperanza pues, a su juicio, la mayoría "progresista" aún no era suficientemente fuerte y sus oponentes podían aún controlar la situación⁶⁴. La respuesta oficial del régimen fue el artículo del que sería pronto Presidente de Gobierno, Carrero Blanco: publicado en el diario *Pueblo* el 7 de diciembre de 1972, bajo el titulado "Mazazo Carrero", hablaba de la "traición de los clérigos", que habían olvidado la guerra de "liberación" y la generosa ayuda económica recibida.

El proceso de "desenganche" seguía adelante y dio un salto cualitativo con la declaración *Sobre la Iglesia y la comunidad política*, firmada en enero de 1973 por la jerarquía. Este documento, que pedía un nuevo marco de relaciones Iglesia-Estado y marcaba definitivamente el distanciamiento entre el poder civil y el eclesiástico, reprodujo las tensiones que los diferentes sectores eclesiásticos venían mostrando —recibió veinte votos negativos y una fuerte oposición por parte de la Hermandad Sacerdotal— además de levantar las iras del régimen.

El propio Vaticano estaba dispuesto a impulsar un proceso de revisión concordataria teniendo como interlocutor al nuevo nuncio en España, monseñor Dadaglio. Las negociaciones se complicaron por el escaso interés de la cúpula eclesiástica española para culminar un acuerdo en unas circunstancias políticas tan inciertas. Por su parte, el gobierno sólo estaba dispuesto a negociar retoques puntuales. Mientras tanto, Pablo VI —cuyo nombramiento en 1963 había constituido una desagradable sorpresa para el régimen— utilizó la figura de "obispos auxiliares" para realizar cambios en determinadas diócesis con el fin de hacer visibles los nuevos deseos de Roma, pero evitando una ruptura más traumática, dada la división en el seno de la jerarquía española a esas alturas. Callahan habla abiertamente de "trapicheo" en algunos nombramientos, al compaginar designaciones de obispos más "progresistas" con otros más "conservadores" —González Martín en Toledo— para no exasperar demasiado a las autoridades franquistas⁶⁵. Y el teórico "liberalismo" de Pablo VI —así como el del propio Tarancón— fue cuestionado por algunos sacerdotes obreros represaliados por el franquismo⁶⁶.

El desenlace de este proceso sobrevino en los últimos meses de la dictadura, entre fines de 1973 y 1975. El primer episodio se vivió en el entierro de Carrero Blanco; Tarancón, que venía soportando desde hacía meses increpaciones de los "ultras", no obtuvo el saludo de la paz de algunos ministros. La tensión se hizo extensiva al conjunto de la jerarquía en febrero de 1974, tras la

ÁNGEL LUIS LÓPEZ VILLAVERDE

homilía del obispo Añoveros en defensa del derecho de cualquier pueblo, en particular del vasco, a "conservar su identidad"; la CEE, con Tarancón a la cabeza, arrojó al obispo de Bilbao —pese a no compartir ni su forma ni su fondo— y cuando conoció los planes gubernamentales para desterrarlo, amenazó con excomulgar a los ministros que lo consumaran. El "caso Añoveros" puso en evidencia que poco se podía esperar ya del régimen y demostró a la mayoría de la jerarquía que le convenía prepararse para estar en condiciones de controlar una transición a la democracia que resultaba prácticamente inevitable.

No era un caso aislado; la Comisión Nacional de "Justicia y Paz"⁶⁷, organismo creado por la CEASO y respaldado por la jerarquía —aunque presidido por un seglar, Joaquín Ruiz Jiménez—, puso en marcha, en abril de ese mismo año, una campaña de recogida de firmas a favor de la amnistía de los presos políticos. Los obispos más integristas desautorizaron tal organismo en sus respectivas diócesis —en especial en Cuenca, Sigüenza-Guadalajara, incluso en Ciudad Real— mientras la Hermandad Sacerdotal lanzaba contra él sus diatribas, tildándolo de "marxista". La propia CEASO —integrada por Díaz Merchán, Infantes Florido, Osés, Montero, Guix y Setién— contribuyó a sumar a la deslegitimación política de la dictadura también la socioeconómica, al publicar en noviembre un documento —*Actitudes cristianas ante la actual situación económica*— que denunciaba los problemas del paro, la crisis económica y la corrupción política⁶⁸.

El Gobierno respondió contundentemente a estas "provocaciones", en un contexto de creciente "anticlericalismo oficial o de derechas" entre los sectores ultra del régimen⁶⁹. A tal fin, incrementó la vigilancia de las reuniones clandestinas de obreros en parroquias y no dudó en enviar la policía a disolverlas —como ocurrió en octubre de 1974, en la iglesia madrileña del Dulce Nombre de María—. También prohibió las asambleas cristianas de Vallecas y Las Palmas, en abril y mayo de 1975, convocadas respectivamente por Alberto Iniesta⁷⁰ —que no había contado con Tarancón para su iniciativa— e Infantes Florido. El obispo auxiliar de Madrid-Alcalá recuperó mayor protagonismo pocos meses después, en octubre, tras un sermón contra la pena de muerte —a raíz de la ejecución de cinco terroristas, del FRAP y ETA— que levantó tal revuelo que tuvo que salir de España, en dirección a Roma, para salvaguardar su integridad física, puesta en peligro por las amenazas de muerte recibidas de los "guerrilleros de Cristo Rey". No era la primera vez que estos terroristas ultraderechistas lanzaban amenazas contra obispos y curas "rojos", o hacían uso de la violencia para reventar actos de afirmación obrera, como ocurrió en el seminario de Madrid, en abril de 1973. El anticlericalismo, antaño patrimonio de la izquierda, cambiaba de orilla, tras el giro copernicano del catolicismo postconciliar.

El régimen estaba agotado en 1975 y culpaba a la Iglesia de fomentar la conspiración. Pero, en realidad, ésta aparecía muy dividida. Tarancón quería que la Iglesia ocupara un puesto destacado en el proceso de transición pero, en su seno, fieles y pastores no compartían un proyecto de futuro. El obispo de Canarias, Infantes Florido, iba mucho más allá, defendiendo la "secularización de la política y la despolitización de la fe". En el otro extremo estaban los planteamientos integristas del "obispo de España", que compartía, entre otros, con el cardenal primado, Marcelo González.

La división eclesiástica —en términos políticos— se hizo patente a la muerte de Franco. Tarancón predicaba la reconciliación de los españoles —como le había encomendado Roma— durante la ceremonia de entronización de Juan Carlos I en la iglesia de los Jerónimos, el 27 de noviembre de 1975, cuatro días después de que Marcelo González mostrara su nostalgia del pasado en la plaza de Oriente. Por su parte, la "tercera Iglesia" —Cristianos por el Socialismo— se desmarcaba del discurso de la reconciliación —que vinculaba al "oportunismo eclesial"— y pedía otra Iglesia "liberadora, profética e independiente de los grupos de poder y del sistema imperante"⁷¹.

Territorialmente estaban desigualmente repartidos. Por ejemplo, de estas tres tácticas eclesiásticas —conciliadora, rupturista e integrista—, la castellano-manchega estaba copada por esta última. Cuatro de los prelados más genuinamente "franquistas" estaban al frente de las diócesis de Toledo, Cuenca, Sigüenza-Guadalajara y Albacete —Marcelo González, José Guerra Campos, Laureano Castán e Ireneo García Alonso, respectivamente— en el momento de afrontar el tránsito de la dictadura a la democracia.

3. LA IGLESIA ANTE LA TRANSICIÓN POLÍTICA

3.1. LA JERARQUÍA RETOMA LA INICIATIVA DE LA COMUNIDAD ECLESIAL

Destacados especialistas en Sociología de la Religión —Recio, Uña y Díaz-Salazar— analizaron a finales de los ochenta los principales documentos generados por la jerarquía eclesiástica, los intelectuales cristianos y el llamado "frente laico" con el fin de establecer un marco interpretativo del factor religioso durante la transición. Sus reflexiones y conclusiones van a guiar sustancialmente las siguientes páginas⁷².

La jerarquía centró su actuación en torno a dos premisas básicas: a) el rechazo de los partidos confesionales —idea que defendió con ahínco Tarancón—;

ÁNGEL LUIS LÓPEZ VILLAVERDE

y b) la legitimidad de la Iglesia para intervenir en los asuntos públicos y las orientaciones morales de los españoles. En realidad, siempre había hecho esto último, bien como aliada, bien como conciencia crítica del régimen; más ahora se sentía legitimada por su contribución a un escenario de libertades del que recelaba pero que, en consonancia con su trayectoria última, debía seguir alentando y, de paso, conseguir réditos.

Apenas un mes después de la muerte del dictador, la CEE firmaba un documento colectivo que resumía ambas premisas. Se titulaba *La Iglesia ante el momento actual* y, bajo el lema "ni partidismo ni neutralidad", mostraba su compromiso hacia el sistema democrático, la libertad —también para los presos políticos—, la voluntad participativa y el respeto a los discrepantes sin ser instrumentalizada por partido alguno.

La amnistía fue una petición común tanto de la jerarquía como de las organizaciones seculares hasta 1977. También la libertad de enseñanza, que cobrará un protagonismo inusitado en lo sucesivo y evidenciará la inquietud de la CEE ante los cambios que se avecinaban. En el documento *Los problemas actuales de la enseñanza*, los obispos mostraban su preocupación por la supervivencia de los centros escolares eclesiósticos y la enseñanza de la religión en la escuela. Para movilizar a los católicos a tal fin contarán con la Federación Española de Religiosos de Enseñanza —FERE, creada en 1957— y la Confederación Católica Nacional de Padres de Familia y Padres de Alumnos (CONCAPA).

Las bases católicas estaban divididas. Al margen de una minoría de nostálgicos, se descubría un sector reformista, animado por los propagandistas de ACN de P., varios de cuyos miembros entraron en los primeros gabinetes de Suárez. Pero las más escoradas a la izquierda jugaban en un terreno diferente; las comunidades de base, Cristianos por el Socialismo, Justicia y Paz, HOAC, se desmarcaron del discurso de la CEE y del reformismo *acenequista*⁷³.

También había divergencias dentro del episcopado, más visibles en los momentos determinantes de la transición. El primero fue el referéndum de Reforma Política, ante el cual la postura eclesióstica fue demasiado vaga; en *El momento del país*, la CEE se limitó a pedir respeto y garantías para la expresión de todas las posturas.

La siguiente circunstancia decisiva coincidió con las vísperas de las primeras elecciones democráticas desde 1936; su posición quedó marcada en el documento *El Cristiano ante las elecciones* —7 de mayo de 1977—, en la línea planteada unos meses atrás por Tarancón, de rechazo del apoyo a partidos democristianos y la indicación para valorar los programas electorales —divulgados en sus cartas *sobre los cristianos y la política*, de 4 de noviembre de 1976 y 23 de enero de 1977—.

El tercero fue con motivo de la Constitución, donde se dejó notar la mano de Tarancón, en especial en el artículo 16.3, que menciona a la Iglesia católica, con la que los poderes públicos deben mantener actividades de cooperación; apoyada esta iniciativa por la UCD, fue criticada en su momento por los diarios *El País* y *Diario 16* por contradecir o limitar el alcance de la libertad religiosa y la aconfesionalidad del Estado, sancionados en la Carta Magna. En sentido parecido cabe hablar del artículo 27.3, que obliga a impartir la enseñanza de la religión en todos los centros escolares en base al derecho de los padres a que sus hijos reciban la formación religiosa y moral según sus propias convicciones. Eran las soluciones de compromiso que buscaban los obispos para emitir —26 de septiembre de 1978— un comunicado nuevamente ambiguo, de reconocimiento de los valores fundamentales del texto constitucional al tiempo que de reserva sobre los artículos referidos a la enseñanza y el matrimonio, y donde no se daban indicaciones claras de voto porque una minoría rechazaba explícitamente una Constitución “sin Dios”.

Gabino Díaz Merchán, que fuera el sustituto de Tarancón al frente del órgano colegiado de la Iglesia en 1981, ha reconocido, dos décadas después, que recomendaron a los fieles votar en conciencia aunque hubieran preferido “un reconocimiento explícito de Dios, como fuente última donde se apoyan los valores humanos”. Más allá de lo extemporáneo de este deseo, es difícil valorar el poder de penetración social que tanto éste como cualquier otro documento de la cúpula eclesial tuvo en esos años porque sus textos se leían, según el citado prelado, de manera sesgada e incompleta en la prensa además de trabajar “bajo enormes presiones” de dos grupos enfrentados, los inmovilistas y los rupturistas⁷⁴.

Los primeros estaban integrados en el “grupo de Don Marcelo”, que recomendó a los católicos el voto negativo en el referéndum constitucional, en base a su particular interpretación del magisterio conciliar. En esta línea estaba también José Guerra Campos, entonces obispo de Cuenca, cuyo peso eclesiástico no se correspondía —erró al decidir dejar de asistir a las sesiones de la CEE— con su relevancia política; era un verdadero icono entre los nostálgicos franquistas —cuyo *Boletín Oficial Eclesiástico* leían con fruición—, que no olvidaban su voto contrario a la Ley de Reforma Política de 1976⁷⁵ —era entonces aún Procurador en Cortes— y aplaudían su crítica a la falta de acción política y desmovilización de los católicos.

El supuesto “apartidismo” episcopal no era tal si nos atenemos a los consejos que impartió a sus fieles, con motivo de las primeras elecciones democráticas, el obispo de Sigüenza-Guadalajara, Laureano Castán Lacoma⁷⁶; como ha demostrado Gustavo Villalba, este prelado dio “directrices indirectamente

ÁNGEL LUIS LÓPEZ VILLAVERDE

directas” para que el voto católico fuera a parar a las candidaturas de Alianza Popular, pese a que la jerarquía eclesiástica había apostado, también “indirectamente”, por la moderación de la UCD de Suárez y los partidos nacionalistas de inspiración católica (PNV, UDC), con quienes mantuvo lo que Botti ha denominado “discreta vecindad”⁷⁷. Según Raúl Morodo⁷⁸, un intelectual que vivió en primera línea política esos años, en lugar de apoyar un partido confesional, el “taranconismo” prefirió la idea de un “bloque católico”, diluido en varios partidos, para evitar comparaciones con la experiencia pasada del NC, conseguir un mayor apoyo a la democratización institucional civil y, de paso, incrementar la flexibilización de las relaciones entre religión y política.

Precisamente el apoyo a opciones políticas de centro fue el argumento que vino a nuclear un rico debate entre intelectuales cristianos, con Martín Patino, Aranguren y Comín como protagonistas. Para estos últimos, el pago del apoyo a la opción de Suárez fue la protección gubernamental de la influencia socio-cultural de la Iglesia. Sin embargo, el primero ha destacado la renuncia eclesiástica a emprender una “guerra cultural” con el fin de impedir la laicidad del Estado y ha situado las fricciones en meros “litigios de frontera” por la pugna entre privacidad y publicidad de lo religioso.

También los intelectuales no católicos entraron en el debate⁷⁹. En los textos analizados en el referido libro colectivo de Sociología religiosa, éstos vienen a reconocer la importante contribución de la Iglesia al cambio de régimen y su derecho a expresar libremente sus convicciones pero descubren un insuficiente compromiso constitucional así como una excesiva tendencia a interferir en temas socioculturales —educativos y del ámbito de la familia— y morales, olvidando que su regularización corresponde a la soberanía parlamentaria.

El episodio que, a mi juicio, marcó el final de la transición eclesial coincidió en el tiempo con un acontecimiento trascendental de la vida política, la fallida intentona golpista del 23 de febrero de 1981. La entrada de Tejero en el Congreso de los Diputados pilló a los obispos reunidos en la casa de ejercicios de Chamartín para elegir al sucesor de Tarancón al frente de la CEE, pues ya había cumplido su tercer trienio. Según la versión oficial, los prelados actuaron con prudencia, ante el vacío de poder existente⁸⁰. Sin embargo, el propio Tarancón vino a justificar años más tarde que él hubiera intervenido más rápidamente en caso de haber seguido al frente de los obispos. Y, más recientemente, una voz tan autorizada como la de José María Martín Patino ha refutado la línea argumental clásica asegurando que, “los obispos fueron cómplices del golpe del 23-F”, pues esa noche no encontró a ningún obispo dispuesto a condenarlo y se le sugirió que hiciera él una nota a título personal⁸¹. Pese a que es un tema apenas investigado de manera

rigurosa, las afirmaciones del que fuera vicario diocesano de Tarancón contribuyeron poco a disipar las dudas generadas por la confesión de Tejero en el juicio sobre la supuesta bendición eclesial —y norteamericana— de la operación⁸².

El comunicado de apoyo al sistema democrático —*Amenaza a la normalidad constitucional: llamada a la esperanza*—, que rompió el silencio de los obispos, se produjo, curiosamente, cuando ya se había desbaratado el golpe. Sin embargo, los obispos vascos firmaron otro documento —*Salvar la libertad para salvar la paz*— muy crítico con el intervencionismo de las Fuerzas Armadas para resolver problemas políticos, cuyo tono molestó al nuevo presidente del Gobierno, Leopoldo Calvo Sotelo, cuya sesión de investidura habían interrumpido los golpistas⁸³.

3.2. LA INFLUENCIA DEL FACTOR RELIGIOSO EN LA TRANSICIÓN

Para explicar los debates intelectuales comentados hay que partir del estudio sociológico del factor religioso y su influjo en el comportamiento político de los españoles. Del análisis de la documentación del referido estudio de Recio, Uña y Díaz-Salazar se extraen una serie de claves explicativas sumamente útiles⁸⁴:

- La influencia del factor religioso fue mayor en la orientación política que la pertenencia a la clase social, pero el voto católico no fue unánime.
- Fue más visible dicho influjo en el rechazo a ciertos partidos; en consecuencia, la mayoría de los católicos votaron al centro y la derecha; pero no fueron pocos los católicos —y fue la opción mayoritaria entre los no practicantes— que inclinaron su preferencia al PSOE y su número fue creciendo desde 1977.
- La pluralidad del voto católico y el bajo porcentaje de ateos evitaron una polarización por motivos políticos, aunque la influencia política de la religión tuvo una potencialidad conflictiva en la apreciación de ciertos temas.
- Los socialistas poseían unos cuadros dirigentes básicamente ateos o indiferentes pero sus bases eran mayoritariamente católicas, por lo que se encontraron en una situación contradictoria en lo ideológico, lo sociológico y lo político en relación a la privatización o no del factor religioso. Se distinguían tres líneas: la lectura liberal —de no abordar el hecho religioso para que se fuera diluyendo progresivamente—; la clásica —de privatización forzada que, según los obispos, fue la línea dominante—; y la que replanteaba la herencia histórica —reconociendo el carácter público de la religión dentro del proyecto socialista—, propia de los dirigentes católicos socialistas.

ÁNGEL LUIS LÓPEZ VILLAVERDE

Todo ello muestra que el estudio del proceso de secularización durante la transición no debe limitarse a subrayar la bajada de las prácticas religiosas o la reducción del apoyo a la Iglesia. Porque, paralelamente, se mantuvo una reconversión de las formas de religiosidad en un sentido identitario y comunitario, respondiendo a lo que califican de "sociedad en proceso de transformación religiosa" y que Gauchet ha definido como, se ha dicho, "retirada de la religión". Se trata de una nueva religiosidad, despegada de la religión institucionalizada pero también de la indiferencia religiosa, heterodoxa, sincrética y personal⁸⁵. En consecuencia: a) no existía una clara hostilidad de los españoles hacia la Iglesia, pero sí un fuerte rechazo a su intervención política y orientaciones morales; y b) la lucha por la hegemonía entre el poder civil y el eclesiástico no proporcionó claros vencedores: había más "capital simbólico"⁸⁶ religioso del deseado por los laicistas pero también menos religiosidad y aceptación eclesial de lo que querían los sectores más confesionales. Porque la sociedad española no podía definirse en esos años ni como religiosa ni tampoco como secularizada.

3.3. EL NUEVO MARCO DE RELACIONES IGLESIA-ESTADO EN UNA ESPAÑA DEMOCRÁTICA

Seis son los acuerdos que han sentado las bases de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, firmados entre julio de 1976 y el mismo mes de 1980⁸⁷. Calificados como "clandestinos", "preconstitucionales" —según Puente Ojea, por ser negociados en los años previos— o "leoninos" —Javier Pérez Royo—, junto a las ventajas concedidas a la Iglesia en el texto constitucional, la piedra angular de lo que el magistrado Joaquín Navarro ha definido como un Estado "criptoconfesional"⁸⁸.

El fechado el 18 de julio de 1976 era más simbólico que otra cosa, no sólo por coincidir con el cuadragésimo aniversario del "alzamiento nacional" sino también por el contenido, pues la Corona renunciaba al derecho de presentación de los obispos.

Los cuatro más importantes fueron suscritos el 3 de enero de 1979 y negociados de manera secreta en el periodo preconstitucional. Atendían, respectivamente, a 1) los problemas jurídicos; 2) la enseñanza y problemas culturales; 3) los problemas económicos; y 4) la asistencia religiosa y el servicio militar del clero.

El último, de 5 de julio de 1980, es la Ley Orgánica sobre Libertad Religiosa (LOLR), en la que se apoyó posteriormente el Gobierno de Felipe González —que acabó descartando la posibilidad de interpretar restrictivamente los citados acuerdos— para acordar con la CEE la cuota sobre el IRPF —entonces del 0,5329 por ciento—.

3.4. LA ADAPTACIÓN ECLESIAL AL ACONFESIONALISMO Y LAS RESISTENCIAS A PERDER EL ESPACIO PÚBLICO

El excesivo peso del poder eclesial, denunciado por el "frente laico" como un obstáculo para un nuevo tipo de sociedad, era justificado por la jerarquía eclesial en virtud de la necesaria "cuota de poder" que hiciera viable evangelizar y difundir los valores de la Doctrina Social de la Iglesia; para tal fin necesitaba de la actuación política de los católicos dentro de un "pluralismo limitado" —del centro y la derecha— o de la creación de movimientos de inspiración cristiana en los medios de comunicación y la enseñanza. En consecuencia, lo que para unos era una injerencia política, para los otros era la expresión de un derecho y una obligación moral de una Iglesia que se sentía agredida y desplazada. El resultado fueron los "litigios de frontera" en el campo escolar y en temas relacionados con la idea de "familia" —en particular, el divorcio y el aborto—⁸⁹.

También hubo sectores laicos que se opusieron al divorcio y reclamaron leyes de protección a la familia y de libertad de enseñanza. Pero, junto a ellos, se posicionaron grupos eclesiales de base, Cristianos por el Socialismo y teólogos progresistas que, en numerosos documentos, mostraron su desencanto con el uso partidista del humanismo cristiano y con la perpetuación de la Iglesia como poder político-religioso⁹⁰.

Una vez aprobada la Constitución, siguieron las presiones eclesiales. Con Suárez en el Gobierno, tuvieron la recompensa del Estatuto de Centros Escolares, aprobado en 1980. Pero no pudieron impedir la aprobación de la Ley del Divorcio, en abril de 1981, con el apoyo de la oposición y el voto contrario de algunos diputados de la UCD, buena muestra no sólo la descomposición del partido gobernante sino de la distancia que mantenía entonces la jerarquía con el ejecutivo de Calvo Sotelo. Tarancón lo acusó de quitar solidez jurídica al matrimonio al convertirlo en un mero contrato privado⁹¹ y el nuncio presentó una protesta al Gobierno por incumplir los acuerdos de 1979.

4. A MODO DE EPÍLOGO ALGUNAS PREGUNTAS

El paso de un Estado católico excluyente a un Estado social, democrático y de Derecho requería acabar con la religión de Estado y alterar el papel de las Fuerzas Armadas. Para el primero de estos fines, la Iglesia —entendida como comunidad eclesial, no sólo como institución— jugó un papel decisivo, adelantando su transición a la política algo más de una década y participando de dos elementos estratégicos que resultaron clave en la propia transición, la ambigüedad calculada y la

ÁNGEL LUIS LÓPEZ VILLAVERDE

apuesta por la reconciliación⁹². Estrategia ésta, la "reconciliación", que ha sido probablemente sobredimensionada en relación a la Iglesia; Manuel Ortiz, no descubre antecedentes significativos de la misma hasta 1971 —pese a que había sido propuesta ya por el PCE en 1956— y, aun así, le achaca falta de unanimidad al respecto⁹³.

¡Qué lejos quedaban los tiempos de la República, en los que, bajo la apariencia de una aceptación —dirigida desde Roma— afloró, como réplica al laicismo agresivo republicano, un antirrepublicanismo de raíz religiosa que se impuso a sangre y fuego en una guerra bautizada de "cruzada" y a la que la Iglesia aportó miles de mártires! En los años treinta, ésta fue un obstáculo para la democratización y, tras la guerra, comulgó con un régimen lleno de mentiras de manera que "el silencio de la Iglesia se convirtió en una mentira": es una frase atribuida a José María Martín Patino, que, siete décadas después de la guerra civil, se pregunta cómo la Iglesia española no ha pedido de manera sincera perdón por apoyar la sublevación militar⁹⁴.

El conflicto político-religioso, de larga tradición y radicalizado hasta el extremo en los años treinta del siglo pasado, se desactivó en torno a los años sesenta, cuando el tejido asociativo católico cambió su discurso y estrategia, movilizándose ahora contra un régimen confesional que hasta entonces había defendido, y en este viraje acabó arrastrando al sector mayoritario de la jerarquía, produciendo un efecto inesperado: que el anticlericalismo dejara de ser patrimonio de la cultura política de la izquierda.

Su adaptación a una sociedad pluralista no iba a ser fácil. Con la democracia, la Iglesia pasó de ser una "institución de la sociedad" a un simple "grupo social específico", en expresión de Díaz-Salazar. Aunque extremadamente poderoso aún. Consciente de que su desenganche del régimen había facilitado el inicio un proceso democrático, utilizó su pasado reciente, su fuerte poder de penetración social y la debilidad de los gobiernos de la transición para mantener sus prebendas⁹⁵. Y las relaciones entre el poder político y el religioso variaron sustancialmente tras dejar Tarancón el liderazgo del episcopado. Conviene responder ahora a una serie de cuestiones básicas, a las razones de fondo y las entretelas de todo ello.

4.1. ¿HASTA DÓNDE SE ROMPIERON LOS PUENTES DE LA IGLESIA CON EL PASADO?

Durante lo que Iniesta ha calificado década "prodigiosa" (1965-1975), la Iglesia consiguió romper con su trayectoria pasada: por primera vez, no sólo no llegaba tarde a la historia sino que era pionera⁹⁶. El "factor católico" pasó de legitimar a deslegitimar el régimen —Díaz-Salazar— y numerosos cristianos estaban en la dirección de los partidos de izquierda en los años setenta.

No obstante, el papel de la jerarquía en este proceso de cambio merece atención aparte. Callahan ha afirmado que los obispos querían otro régimen pero no otro sistema, pues su compromiso renovador no implicaba el abandono de su influencia y tutelaje sobre la moral pública y privada⁹⁷. Aunque no se puede olvidar la tesis de Pérez Díaz sobre el papel que jugó la cúpula eclesial para atemperar la hostilidad de la derecha conservadora hacia el cambio democrático⁹⁸. Por otra parte, ¿se podía pedir tal sacrificio a los dirigentes de una institución tan privilegiada históricamente y que desempeñó un papel clave en la pretransición? Responder la pregunta implica aclarar otras cuestiones.

4.2. ¿EL DESENGANCHE DE LA JERARQUÍA FUE 'OPORTUNO' U 'OPORTUNISTA'?⁹⁹

Las primeras acusaciones de "oportunismo" arrancaron en los años setenta, tanto entre las filas de la extrema derecha como entre Cristianos por el Socialismo. Recientemente se ha vuelto a retomar por autores como Frances Lannon, para quien la jerarquía, tras abrir el camino la Iglesia "de base", calculó que sus intereses estarían mejor protegidos bajo un régimen pluralista que bajo una dictadura impopular. Más contundente es Alfredo Grimaldos¹⁰⁰, que ha acusado a la Iglesia de distanciarse en su día del régimen para posibilitar después una "democracia controlada", sellando una alianza con la Monarquía con el fin de apuntalar sus privilegios en el nuevo marco constitucional y los acuerdos con la Santa Sede. En un sentido menos tajante se ha expresado W. Callahan, que no descubre en la Iglesia una estrategia coherente y achaca la recuperación de la táctica "accidentalista" a las incertidumbres que planteaba el futuro y su temor a vincularlo al de un régimen moribundo.

Argumentos para apoyar esta tesis no faltan. La propia conducta de Tarancón plantea dudas, como hemos apuntado. Es verdad que había estado aislado demasiado tiempo en la pequeña diócesis de Solsona por una pastoral poco complaciente, pero hasta recibir el encargo de Roma no dio demasiadas pistas de esa necesidad de cambio. Aún más sorprendente fue el comportamiento de otros obispos, como Tabera, Gúrpede o Bereciartúa, que no demostraron en Albacete o Sigüenza el aperturismo del que hicieron gala luego en las diócesis de Pamplona, Bilbao o San Sebastián, respectivamente, cuando Tarancón marcaba ya el rumbo de la CEE. Por tanto, frente a la sinceridad de la conversión de las bases encontramos casos aparentemente más forzados de la jerarquía.

Otros autores, sin negar que hubiera casos de "oportunismo", consideran que no se puede explicar una mudanza tan profunda a partir de cálculos meramente tácticos. En esta línea y, con matices, están Alfonso Botti, Feliciano

ÁNGEL LUIS LÓPEZ VILLAVARDE

Montero o José Sánchez Jiménez. Destacan que el cambio social hizo irreversible el eclesial y que difícilmente podía haber una estrategia común en una institución tan dividida.

Son muchas las voces que destacan la enorme visión de Tarancón, su apoyo al Rey y a las instituciones democráticas y el poco reconocimiento que él mismo, con amargura, pudo apreciar. Y es cierto que la jerarquía se sumó a la labor deslegitimadora de las bases con una década de retraso; pero ¿hubieran conseguido su propósito sólo los laicos sin rematar la faena los obispos? Esto nos introduce en la siguiente cuestión.

4.3. ¿HUBIERA SIDO POSIBLE LA TRANSICIÓN POLÍTICA SIN LA RELIGIOSA O ECLESIAL?

No supone un ejercicio mental complicado presuponer que la transición política hubiera sido mucho más difícil sin la complicidad de la eclesial o, al menos, si el problema religioso hubiera continuado siendo un factor desestabilizador, como en el pasado. En páginas anteriores hemos hablado de una interacción real, por lo que cabe concluir dos cosas: a) si la eclesial no fue rupturista, tampoco podría serlo la política, máxime cuando, como ha subrayado Alberto Iniesta, muchos políticos de la transición se fraguaron en las parroquias; y b) si la religiosa empezó por las bases y fue culminada por la cúspide, la política tuvo un mecanismo similar; entroncamos así con el debate sobre el papel de las elites en la transición, sobrevaloradas, en detrimento de los movimientos vecinales, sindicales, de mujeres, estudiantiles... y de laicos¹⁰¹.

Y si fueron vasos comunicantes, surge otra duda, ¿por qué hoy en día resulta uno de los aspectos más descuidados de la historiografía sobre la transición? Aunque hay autores —Piñol— que aseguran se debe a que muchos demócratas no percibieron en su justa dimensión esta contribución, otros insisten en lo contrario —Díaz-Salazar—, pues tanto los dirigentes comunistas —desde 1955— como los socialistas —desde mediados de los sesenta— apreciaron las luchas de los católicos para deslegitimar la dictadura y el papel de la jerarquía para acompañarlos al final¹⁰². Quizá habría que relacionarlo con el intento de anular la cultura católica “progresista” de los laicos por parte de la jerarquía y la disolución de sus restos, después, en un marco de competencia política que rebajó su visibilidad. También con la debilidad del compromiso episcopal en defensa de las instituciones o legalidad democrática en momentos clave, como la reforma política, la Constitución o el 23-F, y, por supuesto, con la evolución de algunos obispos “taranconistas”, como Rouco o Suquía,

hacia posiciones neonacionalcatólicas, lo que entronca con otra interrogante, la posible involución eclesiástica.

4.4. ¿SE HA PRODUCIDO UNA INVOLUCIÓN DE LA IGLESIA ESPAÑOLA?

Dentro de la propia Iglesia, teólogos como Enrique Miret Magdalena o Gumersindo Lorenzo Salas así lo afirman. Las causas de esta involución son diversas. Juan Pablo II, cuyo pontificado ha sido calificado de "restauracionismo puro y duro" —Piñol—, hizo más esfuerzos por frenar los cambios sociales que por tender puentes de diálogo, contrariamente a la línea de sus dos predecesores. Por tanto, se trata de un fenómeno reaccionario de carácter internacional, no sólo español; una experiencia postconciliar más renovadora que la española, la de la Iglesia holandesa, también se truncó.

Y en el orden interno, parece que la cúpula eclesial española haya tenido menos dificultades para romper con un modelo dictatorial que para aceptar el pluralismo y la competencia con otros grupos sociales consustanciales con un Estado democrático y aconfesional. El punto de inflexión se sitúa en el triunfo electoral de Felipe González. Díaz-Salazar lo ha explicado brillantemente en su último libro¹⁰³. El simple recelo episcopal hacia el PSOE en la etapa constitucional se tornó en fuerte oposición eclesiástica con los sucesivos gobiernos socialistas. El crecimiento de la influencia de los llamados "obispos intelectuales" —con el arzobispo de Pamplona, Fernando Sebastián, secretario de la CEE entre 1984 y 1990, como icono— y la "restauración católica" impulsada por el papa Juan Pablo II, cambió de plano la actitud de la jerarquía eclesiástica respecto al poder político. Frente a lo que consideraban un laicismo militante y beligerante socialista, que buscaba secularizar la sociedad española de manera forzada, la Iglesia contrapuso una estrategia movilizadora y de encuadramiento de los católicos. De esta manera se ha pasado de la "anomia" de la transición a la búsqueda por reconvertirse en una institución normativizadora de la vida pública. Es decir, como ocurrió en los años treinta, tras probar la táctica "accidentalista", ha optado por utilizar el movimiento católico frente al laicismo. Naturalmente, tanto la sociedad española como los principales actores y la propia cultura política han experimentado un cambio tal que el conflicto político-religioso no podía llegar a los niveles de antaño.

Desde posiciones católicas de izquierda —Díaz-Salazar— se han repartido acusaciones contra los gobiernos socialistas —por no minusvalorar la vertiente pública de la religión— y la jerarquía —por fomentar un neoclericalismo—. Duras han sido las declaraciones recientes de algunos protagonistas de la transición

ÁNGEL LUIS LÓPEZ VILLAVARDE

eclesiástica. Martín Patino ha acusado a los obispos de no haber conectado con las preocupaciones de los españoles pese a su notable esfuerzo por acomodarse a la democracia¹⁰⁴. Y monseñor Echarren —emérito de Canarias— ha ido más lejos, al denunciar la afinidad de la actual CEE con la derecha y de buscar una estrategia de polarización del Estado¹⁰⁵.

Por eso tiene razón Alfonso Botti, al argumentar que la Iglesia española ha perdido una oportunidad histórica¹⁰⁶: no ha sabido aprovechar su decisiva contribución a la caída de la dictadura y una vez concluida la transición y desaparecido Tarancón, la mayoría del mundo eclesiástico ha vuelto a su antiguo rumbo; en consecuencia, hoy día representa muy poco en España y supone un obstáculo para la política.

La España de 2009, que ya no es un país ni católico ni completamente laico, se entiende, según el hispanista italiano¹⁰⁷, en función de dos claves: a) junto a un catolicismo contaminado de viejo clericalismo se ha afianzado un anticlericalismo de antiguo cuño, más laicista que laico; y b) la modernidad no ha producido laicidad, sino una transferencia de religiosidad y un renacimiento de la peor irracionalidad, enmascarada a menudo de fundamentalismo religioso.

En un contexto de repolitización de los sectores católicos conservadores, que han recuperado el lenguaje de la "persecución" proveniente, según ellos, de las propias instancias gubernamentales, suenan a música celestial las propuestas vertidas en una de las últimas publicaciones de la HOAC —*Las relaciones Iglesia-Estado en una sociedad democrática, pluralista y secular*, 2005—, que pide construir un nuevo tipo de laicidad compatible con la mayor libertad religiosa y la máxima libertad de conciencia¹⁰⁸.

NOTAS

1. Sus mejores exponentes no traspasan la frontera de 1975. De Mónica Moreno Seco son de obligada lectura *La diócesis de Orihuela-Alicante en el franquismo, 1939-1975*, Universidad de Alicante, 1999, e "Iglesia y transición en la diócesis de Orihuela-Alicante", *Hispania Sacra*, 107, 2001, 149-168. Enrique Berzal de la Rosa ha firmado tres libros seminales: *Valladolid bajo palio. Iglesia y control social en el siglo XX*, Valladolid, Ámbito, 2002; *Del nacionalcatolicismo a la lucha antifranquista. La HOAC de Castilla y León entre 1946 y 1975*, Valladolid, Ámbito, 2004; y *Sotanas rebeldes. Contribución cristiana a la transición democrática*, Valladolid, Diputación, 2006. Muy aconsejable es también el libro de José Ramón Rodríguez Lago: *La Iglesia en la Galicia del franquismo*, Sada, Edicions do Castro, 2004. Pero queda muchísimo por hacer aún: la celebración o no de asambleas diocesanas, la posición de los sacerdotes y la actitud de cada uno de los obispos, así como la movilización de las bases católicas durante la crisis terminal del franquismo y la transición a escala *micro* son asuntos que están esperando futuras investigaciones y que seguro le aportarán nuevas dimensiones.
2. Especialmente dura y polémica, en este sentido, resulta la reciente obra del periodista Alfredo Grimaldos: *La Iglesia en España, 1975-2008*, Barcelona, Península, 2008, que se centra en el periodo más descuidado por la historiografía para atacar en toda la regla la recolocación de la Iglesia durante la democracia con el fin de conservar sus prebendas en la vida política, social y cultural. Sus vehe-

LA TRANSICIÓN RELIGIOSA O ECLESIAL EN ESPAÑA

- mentos argumentos, notablemente sesgados en relación a la jerarquía eclesiástica y a los dirigentes políticos, se apoyan en una bibliografía más bien escasa, aunque resulta una obra relevante para documentar los aspectos financieros y educativos de la Iglesia en la España democrática.
3. La primera gran referencia sobre el papel de la Iglesia durante el franquismo se debe a Juan José Ruiz Rico: *El papel político de la Iglesia católica en España de Franco, 1936-1971*, Madrid, Tecnos, 1977, cuya tesis es que no fue, en conjunto, un factor de oposición a la dictadura porque pretendió un cambio de sistema que no perjudicara sus intereses económicos, aunque aparentara preocuparse por las clases humildes.
 4. En esa línea apuntaban tanto José Luis Martín Descalzo: *Tarancón, el cardenal del cambio*, Barcelona, Planeta, 1982, como Javier Tusell: *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1957*, Madrid, Alianza, 1984. Poco después se publicó la obra más completa sobre *Los católicos en la España franquista*, Madrid, CIS/Siglo XXI, 1985-1986; su autor, el politólogo francés Guy Hermet, dedicó el primer volumen a *Los actores del juego político* y el segundo a la *Crónica de una dictadura*. En su análisis sobre la institución eclesial y las organizaciones seculares, distinguía a los grupos de oposición "consentida" —que no llegaron a cuestionar el régimen— frente a los de oposición "real" y defendía que la Iglesia lo apoyó más por complicidad equívoca que por connivencia.
 5. Tesis apuntada por Rafael Díaz-Salazar en su *Iglesia, dictadura y democracia. Catolicismo y sociedad en España, 1953-1979*, Madrid, HOAC, 1981. Se trata del sociólogo que más monografías ha generado sobre el papel de la Iglesia en estos años, con títulos imprescindibles sobre el diálogo entre catolicismo y socialismo: *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*, Madrid, HOAC, 2001, o sobre el pasado y presente del catolicismo: *El capital simbólico. Estructura social, política y religión en España*, Madrid, HOAC, 1988. Su última publicación: *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, Madrid, PPC, 2006 constituye una reflexión, en clave sociológica, del rol político de los católicos desde el franquismo hasta nuestros días y su aportación a la laicidad. En este sentido distingue los actores del cambio religioso en España: obreros —religiosidad proletaria—, sacerdotes demócratas, intelectuales —nuevo pensamiento cristiano—, universitarios —movimiento estudiantil—, profesionales —partidos clandestinos e iniciativas culturales—, campesinos —sindicalismo agrario democrático— y, sólo en los últimos años, obispos demócratas.
 6. Es una de las claves de la sociología religiosa, que protagoniza una obra de referencia para nuestra ponencia, en la que el propio Díaz-Salazar ha colaborado junto a José Luis Recio y Octavio Uña para elaborar *Para comprender la transición española: religión y política*, Estella, Verbo Divino, 1990.
 7. Bajo la forma de crónica, como el segundo volumen de Hermet, escribió Feliciano Blázquez *La traición de los clérigos en la España de Franco*, Madrid, Trotta, 1991, con un estilo ágil y bien documentada. Menos "taranconista" que Blázquez se muestra otro testigo de excepción de los hechos —que vivió en la Roma "pre" y "post" conciliar—, Josep María Piñol, cuyo mayor inconveniente fue no haber concluido su obra a causa de una muerte prematura, que le impidió llegar a abordar en su obra los años setenta. En *La transición democrática de la Iglesia española*, Madrid, Trotta, 1999, Piñol realizó una aproximación histórica a la culminación y crisis del nacionalcatolicismo en España mediante una correcta concatenación de hechos civiles y religiosos y concediendo a la figura de Tarancón un menor protagonismo que trasladada a actores colectivos: los seculares, el Concilio Vaticano II y los pocos obispos españoles que se identificaron con él —lo que su prologuista Casimir Martí llama la "Triple Alianza"—. Introduce así las claves que desarrollaremos *infra* en relación a las interacciones entre los factores "intraeclesiales" y "extraeclesiales", internos e internacionales, y resulta especialmente útil para establecer un análisis comparado con otras experiencias eclesiales europeas y los entresijos de la diplomacia vaticana.
 8. La mirada desde fuera, cuando se hace con la sagacidad de un hispanista de la talla de Alfonso Botti, aporta nuevos matices. En su clásico *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España, 1881-1975*, Alianza ha sacado una reedición en 2008, tras agotarse la de 1992, en la que introduce un capítulo novedoso: "Algo más sobre el nacionalcatolicismo" dio un giro radical a los estudios sobre la ideología que legitimó la dictadura franquista; de ella nos ocuparemos más adelante. Algunos hispanistas del ámbito anglosajón, como el canadiense William J. Callahan: *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, Barcelona, Crítica, 2002, o la inglesa Frances Lannon: *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia católica en España, 1875-1975*, Madrid, Alianza, 1990, desde planteamientos críticos sobre la Iglesia española, han destacado la estrategia oportunista de su jerarquía para no ser arrastrados por la caída del dictador. Esta línea argumental entronca con el debate más amplio sobre la mitificación de la transición, en el que participé hace algunos años en Cuenca (Ángel Luis López Villaverde; Feliciano Montero García; José Sánchez Jiménez y Alfonso Botti: "Transición política, transición religiosa", en Julio de la Cueva Merino y Ángel Luis López Villaverde (coords.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la Restauración a la transición*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2005, 255-278, junto a con Botti y dos autoridades sobre el movimiento católico y la sociología religiosa, Feliciano Montero y José Sánchez Jiménez.

ÁNGEL LUIS LÓPEZ VILLAVERDE

9. Las *Confesiones*, Madrid, PPC, 1996, del cardenal que lideró la transición "eclesiástica", Vicente Enrique y Tarancón, son en realidad documentos y notas personales de su archivo publicados de manera póstuma por sus herederos. La segunda, más reciente, *Recuerdos de la transición*, Madrid, PPC, 2002, está firmada por un obispo tachado de "rojo", Alberto Iniesta Jiménez, y responde a la necesidad de recordar el papel de la "transición interior" de la Iglesia como impulso de la política.
10. Para la primera de ellas, Pablo Martín de Santa Olalla: *La Iglesia que se enfrentó a Franco. Pablo VI, la Conferencia Episcopal y el Concordato de 1953*, Madrid, Dilex, 2005, ha estudiado en una brillante monografía las difíciles relaciones entre Franco y Pablo VI a través de la correspondencia entre los colaboradores del dictador y del papa. Sobre la segunda, hay un debate abierto, que ejemplifican Feliciano Montero y Manuel Ortiz, respectivamente. Feliciano Montero García: "El taranconismo. La transición de la Iglesia antes de la transición", en R. Quirosa-Cheyrouze y Muñoz (coord.), *Historia de la transición en España. Los inicios del proceso democratizador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, 195-210; y Manuel Ortiz Heras: "La chiesa tra pacificazione franchista e riconciliazione", *Spagna contemporanea*, 33, 2008, 15-29; si para Montero, el "taranconismo"—que es definido como estilo de gobierno eclesial basado en el espíritu de tolerancia y diálogo con la sociedad— representa el espíritu de la reconciliación, Ortiz, sin embargo, cuestiona sus límites debido a la división de la jerarquía y a la tardanza en su defensa respecto a las bases laicales y clericales.
11. Aunque usado por Gomá y Ullastres, fue acuñado de manera despectiva por católicos que apostaban por un cambio político y una nueva Iglesia—basada en los principios conciliares más renovadores—, así como por agnósticos o ateos que querían liberarse de la imposición a toda la sociedad del dogma, la moral católicas y del Derecho Eclesiástico.
12. Mientras el hispano entiende el catolicismo como "factor constitutivo de la unidad política y cultural"—mediante la recuperación de su glorioso pasado imperial—, el polaco lo considera "factor determinante de la existencia o resurrección de la nación". Vid. Josep María Piñol: *La transición democrática de la Iglesia española*, 81-82.
13. Alfonso Álvarez Bolado: *El experimento del nacional-catolicismo, 1939-1975*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1976.
14. Alfonso Botti, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881/1975)*. El NC no sería "antimoderno" a secas, ni producto de la guerra civil y el franquismo. Asumió de manera instrumental aspectos económicos de la modernidad—desarrollo industrial y capitalismo—, pero rechazando el pluralismo político y la democracia. Podía aceptar, por tanto, la vertiente económica del liberalismo—lo que explicaría el *desarrollismo*, propugnado por los tecnócratas—, pero nunca el político.
15. La primera de estas etiquetas, Antonio Elorza: "El franquismo, un proyecto de religión política", en Javier Tusell y Emilio Gentile y Giuliana di Febo (eds.), *Fascismo y franquismo cara a cara: una perspectiva histórica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, se podría usar en base a su sacralización de la política con carácter excluyente, aunque difiera de otras religiones políticas—la fascista o la nacionalsocialista— en su identificación con la religión tradicional, a la que aquéllas se enfrentaban. La segunda, Rafael Díaz-Salazar: *El factor católico en la política española*, 15 y ss., plantea menos problemas por su "proyecto de configurar todo el orden político, social, cultural y moral de España desde un modelo de integrismo católico"; en este sentido se adelantó varias décadas al debate sobre el fundamentalismo religioso, que ha acaparado el interés en el tránsito de los siglos XX a XXI.
16. Como símbolo de la reconquista social y del reinado social de Cristo, se consagró España al Sagrado Corazón en 1919, asociando así Iglesia, nación y trono en una religión de Estado que culminó con la dictadura de Primo de Rivera.
17. Se trataba de abandonar su anterior retórica fascista y soltar el lastre falangista para postularse como un bastión anticomunista en plena guerra fría. De esta manera, Franco podía consolidar su dictadura—camuflada de "democracia orgánica"— desempeñando el papel de fiel guardián de la Iglesia y militarizando lo religioso mientras aquélla—tanto sus obispos como las elites católicas, los propagandistas de ACN de P y, más tarde, los tecnócratas del Opus Dei—, agradecida por los notables privilegios concedidos, se convertía en un pilar básico de legitimación—política, social, económica e ideológica— del régimen. Vid. Rafael Díaz-Salazar: *El factor católico en la política española*, 48-86.
18. La entrada de Martín Artajo como ministro de Asuntos Exteriores supuso un balón de oxígeno para la dictadura, a la vez que un relativo fracaso para el colaboracionismo católico, que no consiguió mantenerse unido ni tampoco hacer virar al régimen hacia posiciones social-reformistas.
19. Proclamaba públicamente la soberanía de la Iglesia, elevaba a derecho el privilegio de presentación y reconocía inmunidad religiosa a los miembros del clero, a cambio de su respeto al jefe del Estado.
20. Como la Ley de Educación de julio de 1945, le reconoció su derecho a crear escuelas primarias y de magisterio, proliferaron colegios de órdenes religiosas, más numerosos en manos femeninas que masculinas, ubicados en las capitales de provincia o en los municipios más grandes.
21. Alfredo Grimaldos: *La Iglesia en España, 1975-2008*, 183.

LA TRANSICIÓN RELIGIOSA O ECLESIAL EN ESPAÑA

22. Manuel Ortiz Heras: "Iglesia y control social: de controladora a controlada", en Julio de la Cueva y Ángel Luis López Villaverde (coords.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España*, 161-193.
23. Feliciano Blázquez: *La traición de los clérigos en la España de Franco*, 132-133.
24. Rafael Díaz-Salazar: *El factor católico en la política española*, 40-41.
25. Feliciano Blázquez: *La traición de los clérigos en la España de Franco*, 119-147; Rafael Díaz-Salazar: *El factor católico en la política española*, 144-162.
26. Que ya había sido anunciada por las encíclicas *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963).
27. Feliciano Blázquez: *La traición de los clérigos en la España de Franco*, 146-167.
28. Josep María Piñol: *La transición democrática de la Iglesia española*, 22-23.
29. Marcel Gauchet: *La religión en la democracia: el camino del laicismo*, Barcelona, El Cobre, 2003, 24 y 54.
30. Manuel Ortiz: "Iglesia y control social", 173.
31. William J. Callahan: *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, 391-395, y Rafael Díaz-Salazar: *El factor católico en la política española*, 115-121.
32. Pedro Carasa Soto en el prólogo al libro de Enrique Berzal: *Sotanas rebeldes*, 10.
33. Manuel Ortiz: *ibidem*.
34. Los movimientos especializados —en especial HOAC, nacida en 1946, y JOC, en 1947— se mostraron críticos mucho antes de sus nuevos Estatutos, que datan del mismo año de inicio del Plan de Estabilización, 1959. En lugar de ser instrumentos de la reconquista católica de las masas obreras, crearon una cultura religiosa y organizativa alejada del NC y reivindicativa para la clase obrera; ejercieron así una función paraparlítica reservada tradicionalmente a la derecha.
35. Y un protagonismo sindical situado en las antípodas del sindicalismo amarillo de antaño, merced al impulso de la Unión Sindical Obrera (USO), nacida en el seno del I Congreso Nacional de la JOC, en julio de 1960, e incluso de las clandestinas Comisiones Obreras (CCOO), donde algunos *hoacistas* y *jocistas* jugaron un papel destacado en sus orígenes.
36. Mónica Moreno: "Mujeres, clericalismo y asociacionismo católico", en Julio de la Cueva y Ángel Luis López Villaverde (coords.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España*, 125-129, ha estudiado cómo, entre 1958 y 1968, también se notó una evolución de las mujeres de AC hacia el compromiso social y un cierto replanteamiento de su papel en la organización, en el seno de la Iglesia y en torno al modelo de mujer.
37. Sobre Cáritas, vid. la monografía de José Sánchez Jiménez: *Cáritas española, 1942-1997. Acción social y compromiso cristiano*, Madrid, Cáritas, 1998. Sobre el cambio de estrategia, Feliciano Montero *et al.*: "Transición política, transición religiosa", en Julio de la Cueva Merino y Ángel Luis López Villaverde (coords.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España*, 265.
38. William J. Callahan: *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, 393-404. También Feliciano Blázquez: *La traición de los clérigos en la España de Franco*, 168-171. Para el caso vasco, vid. Anabella Barroso: *Sacerdotes bajo la atenta mirada del régimen franquista —los conflictos sociopolíticos de la Iglesia en el País Vasco desde 1960 a 1975—*, Bilbao, Desclée, 1995.
39. Vid. Francesc Arroyo: "La 'Capuchinada', 20 años después", *El País*, 9 de marzo de 1986.
40. En septiembre de 1966 fueron cesados los dirigentes y consiliarios de las cuatro ramas de AC y suprimidas las revistas *Aún* y *Signo* por ser excesivamente críticas con la jerarquía. Vid. Feliciano Blázquez: *La traición de los clérigos en la España de Franco*, 166-167.
41. William J. Callahan: *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, 403-405.
42. Tanto en sindicatos —en especial las Comisiones Obreras, donde católicos y comunistas iban de la mano, y la Unión Sindical Obrera, de inspiración cristiana— como en partidos políticos. Y no sólo en los que tenían fuerte orientación y presencia católica —como el Frente de Liberación Popular, de Julio Cerón—, sino también en las direcciones del PCE, PSOE o Euskadiko Ezkerria, entre otros.
43. Una encuesta de la CEE de 1967 reflejaba que un 64 por ciento —que se elevaba veinte puntos más entre el clero más joven— creía que la Iglesia debía implicarse en juicios políticos o sociales si quería evangelizar a los sectores desecristianizados. Vid. William J. Callahan: *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, 410.
44. Feliciano Blázquez: *La traición de los clérigos en la España de Franco*, 188-192.
45. Rafael Díaz-Salazar: *El factor católico en la política española*, 147.
46. Con un creciente protagonismo de catedráticos católicos como el propio Aranguren —al que le costó la expulsión de su cargo académico, como a García Calvo o a Tierno Galván—, la Juventud Universitaria Católica y algunos sacerdotes o teólogos progresistas —como José María González Ruiz, el primero que entabló un diálogo con dirigentes del PCE—, que denunciaban la intolerancia de un régimen autodenominado "católico". Vid. Feliciano Blázquez: *La traición de los clérigos en la España de Franco*, 174-179; Rafael Díaz-Salazar: *El factor católico en la política española*, 161.
47. Carmelo Adagio y Alfonso Botti: *Storia della Spagna democratica. Da Franco a Zapatero*, Milán, Bruno Mondadori, 2006, 12-13. También Feliciano Blázquez: *La traición de los clérigos en la España de Franco*, 167-168.

ÁNGEL LUIS LÓPEZ VILLAVERDE

48. Josep María Piñol: *La transición democrática de la Iglesia española*, 22.
49. Sobre el origen y evolución del que actualmente es considerado el "movimiento neoconservador más poderoso de la Iglesia", es muy esclarecedor el reportaje publicado en *El País Semanal* (29 de junio de 2008) titulado "Kiko, la cólera de Dios", firmado por Jesús Rodríguez. Muy contundentes al respecto resulta Alfredo Grimaldos, *La Iglesia en España, 1975-2008*, 85-87.
50. La fundación de éstos se sitúa en enero de 1973, a raíz del *Documento de Ávila* —aunque la reunión fue en Barcelona—, con Alfonso Carlos Comín y el jesuita "obrero" Juan García Nieto como promotores, en un maridaje de marxismo y cristianismo cuyos ecos provenían de Chile, donde se había celebrado, en abril de 1972, el I Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo. Vid. Feliciano Blázquez: *La traición de los clérigos en la España de Franco*, 210-222.
51. Rafael Díaz-Salazar: *El factor católico en la política española*, 136-141.
52. Lejos quedaban las moderadas —aunque en su día extemporáneas— posturas de Pildáin —obispo de Canarias— y Tarancón —de Solsona—, que habían publicado pastorales tímidamente críticas en los años cincuenta acerca del sistema sindical y la injusticia social, respectivamente. Aunque Feliciano Blázquez: *La traición de los clérigos en la España de Franco*, 113-117, considera que abrieron brecha en el monolitismo episcopal de entonces, no iban más allá de las críticas episcopales dentro de la legitimación a las que hemos hecho referencia *supra*. Habría que esperar dos décadas aún para encontrar obispos "rojos", como los citados Infantes Florido e Iniesta, además Palenzuela (de Segovia), Osés (Huesca), Echarren (auxiliar de Madrid-Alcalá) o Setién (San Sebastián).
53. Respectivamente, Manuel Ortiz: "Iglesia y control social", 187-188; W. J. Callahan: *La Iglesia católica en España*, 422.
54. Alfredo Grimaldos: *La Iglesia en España, 1975-2008*, 69.
55. William J. Callahan: *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, 403-405.
56. Vid. la entrevista de Javier Fariñas a Monseñor Alberto Iniesta Jiménez en *Con voz propia*, febrero de 2003, en: http://www.jcm.es/revista/152/articulos152/convoz_propia_febrero.htm
57. Preparada de manera concienzuda por la Comisión Episcopal del Clero, aprovechaba la enfermedad de Casimiro Morcillo. Previamente, el vicepresidente de la CEE, Tarancón, había presentado a la prensa el resultado de una encuesta, pasada a veinte mil sacerdotes españoles en octubre de 1970, que reflejaba el alto nivel de insatisfacción del clero respecto a la jerarquía —68,5 por ciento—, al modelo de sacerdocio —68,2 por ciento— y a su preparación teológica —61,7 por ciento—. Y sus posiciones políticas se inclinaban mayoritariamente por el socialismo —24,8 por ciento— y la monarquía —21,7 por ciento—, mientras sólo el 10,5 por ciento se identificaban con la situación política. Se trataba de renovarse o morir; no en vano, las peticiones de secularización se habían triplicado en apenas cinco años, pasando de 1.189 en 1965 a 3.800 en 1970. Vid. Rafael Díaz-Salazar: *El factor católico en la política española*, 170.
58. Frente a los primeros —el "grupo de Burgos" entre los obispos o el "equipo Almudena" y la Hermandad Sacerdotal, entre los curas—, que defendían la bonanza del régimen, se descubría un sector más "progresista", entonces minoritario —pero en buena sintonía con el predominante sector "centrista"—, que propuso iniciativas muy audaces: la proposición 34 planteaba pedir perdón por el apoyo eclesial al bando nacionalista en la guerra, en lugar de haber sido un instrumento de pacificación y concordia entre los españoles; y la 41 proponía la ordenación como presbíteros de hombres casados para resolver la crisis de vocaciones. Vid. respectivamente, William J. Callahan: *La Iglesia católica en España (1875/2002)*, 410-412, y Feliciano Blázquez: *La traición de los clérigos en la España de Franco*, 199-201.
59. Manuel Ortiz Heras: "La chiesa tra pacificazione franchista e riconciliazione", 24.
60. Feliciano Blázquez: *La traición de los clérigos en la España de Franco*, 201-205.
61. Respectivamente, William J. Callahan: *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, 415, y Feliciano Blázquez: *La traición de los clérigos en la España de Franco*, 204.
62. Gabino Díaz Merchán: "Los obispos españoles en la transición", *Cultura para la Esperanza*, 46, junio 2002.
63. William J. Callahan: *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, 414.
64. Manuel Ortiz: "Iglesia y control social", 185-186.
65. William J. Callahan: *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, 414.
66. Éste es el caso del sacerdote comunista Mariano Gamo que acusó a la jerarquía eclesial de dejarlo desasistido en su momento; vid. Alfredo Grimaldos: *La Iglesia en España, 1975-2008*, 64-65.
67. Rafael Díaz-Salazar: *El factor católico en la política española*, 141-144.
68. Rafael Díaz-Salazar: *El factor católico en la política española*, 185.
69. William J. Callahan: *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, 418-421; y Feliciano Blázquez: *La traición de los clérigos en la España de Franco*, 222-225.
70. Alberto Iniesta Jiménez: *Recuerdos de la transición*, Madrid, PPC, 2002, 83-105.

LA TRANSICIÓN RELIGIOSA O ECLESIAL EN ESPAÑA

71. Feliciano Blázquez: *La traición de los clérigos en la España de Franco*, 227-236.
72. José Luis Recio; Octavio Uña y Rafael Díaz-Salazar: *Para comprender la transición española*.
73. Rafael Díaz-Salazar: *El factor católico en la política española*, 204-209.
74. Gabino Díaz Merchán: "Los obispos españoles en la transición".
75. En su "Las razones de un no", *Ecclesia*, 1824, 1977, 16-17, Guerra Campos explicó su voto negativo utilizando argumentos políticos mezclados con los religiosos.
76. Gustavo Villalba Lorenzo: "Iglesia y transición política. Directrices 'indirectamente directas' del obispo de Sigüenza-Guadalajara ante las primeras elecciones democráticas", *La transición a la democracia en España. Historia y fuentes documentales: actas de las VI Jornadas de Castilla-La Mancha sobre investigación en archivos*, Guadalajara, 2004.
77. Carmelo Adagio y Alfonso Botti: *Storia della Spagna democratica*, 41-43.
78. Prólogo de Raúl Morodo a José Luis Recio; Octavio Uña y Rafael Díaz-Salazar: *Para comprender la transición*, 7-8.
79. José Luis Recio; Octavio Uña y Rafael Díaz-Salazar: *Para comprender la transición*, 14-15 y 21-22.
80. La versión de Gabino Díaz Merchán: "Los obispos españoles en la transición", el candidato triunfador, es que sólo algunos prelados conocían la situación real de los diputados porque se habían llevado transtornos. Y ha descartado que hubiera una estrategia episcopal de esperar a ver de qué lado se decantaba la situación, pues inmediatamente después de ser elegido, la CEE aprobó un texto por unanimidad y sin discusión de rechazo al "recurso de las pistolas".
81. La tesis oficial en J. L. Martín Descalzo: *Tarancón, el cardenal del cambio*, 248-250. La entrevista a José María Martín Patino fue publicada por María Antonia Iglesias en *El País*, el 19 de febrero de 2001.
82. Alfredo Grimaldos: *La Iglesia en España, 1975-2008*, 123-124, recoge la entrevista previa al golpe del comandante Cortina con el nuncio Innocenti y el embajador norteamericano Todman.
83. José Luis Recio; Octavio Uña y Rafael Díaz-Salazar: *Para comprender la transición*, 16.
84. José Luis Recio; Octavio Uña y Rafael Díaz-Salazar: *Para comprender la transición*, 23-29, 51-53.
85. José Luis Recio; Octavio Uña y Rafael Díaz-Salazar: *Para comprender la transición*, 287-288.
86. La tesis que mantiene Rafael Díaz-Salazar (*El capital simbólico*, 66) es que persiste el capital simbólico religioso pero desconectado de una institución que lo articule y estructure.
87. Carmelo Adagio y Alfonso Botti: *Storia della Spagna democratica*, 153.
88. Vid. Alfredo Grimaldos: *La Iglesia en España, 1975-2008*, 145-155 y 318-319.
89. José Luis Recio y Octavio Uña y Rafael Díaz-Salazar: *Para comprender la transición*, 278-286. La defensa de la intervención episcopal, vid. G. Díaz Merchán: "Los obispos españoles en la transición". Una crítica feroz en Alfredo Grimaldos: *La Iglesia en España, 1975-2008*, 179-199, que acusa a la Iglesia de "obsesión por el monopolio educativo".
90. José Luis Recio y Octavio Uña y Rafael Díaz-Salazar: *Para comprender la transición*, 17; Rafael Díaz-Salazar: *El factor católico en la política española*, 212-213.
91. Carmelo Adagio y Alfonso Botti: *Storia della Spagna democratica*, 67.
92. Prólogo de Raúl Morodo a José Luis Recio, Octavio Uña y Rafael Díaz-Salazar: *Para comprender la transición*, 6-7. En esta línea también Feliciano Montero García, "El taranconismo".
93. Manuel Ortiz Heras: "La chiesa tra pacificazione franchista e riconciliazione", 19-25.
94. Martín Patino: "La Iglesia comulgó con las mentiras del régimen", entrevista en Cadena Ser, 20 de noviembre de 2007, en: http://www.cadenaser.com/espaa/articulo/martin-patino-iglesia-comulgo-mentiras/csrsrpor/20071120csrsnac_7/Tes
95. Tesis magnificada por Alfredo Grimaldos: *La Iglesia en España, 1975-2008*, y que, más allá de la vehemencia o la radicalidad de sus argumentos, no está exenta de razón.
96. Vid. la entrevista de Javier Fariñas a monseñor Alberto Iniesta Jiménez en *Con voz propia...*
97. William J. Callahan: *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, 260 y 422.
98. Víctor Pérez Díaz: *El retorno de la sociedad civil*, Madrid, I de Estudios Económicos, 1987, 456.
99. Vid. Ángel Luis López Villaverde; Feliciano Montero García; José Sánchez Jiménez y Alfonso Botti: "Transición política, transición religiosa", 260-271.
100. Alfredo Grimaldos: *La Iglesia en España, 1975-2008*.
101. Es el tema que centra, en el caso castellanomanchego, el reciente libro de Manuel Ortiz Heras (coord.): *Movimientos sociales en la crisis de la dictadura y la transición. Castilla-La Mancha, 1969-1979*, Ciudad Real, Almud, 2008.
102. Rafael Díaz-Salazar: *El factor católico en la política española*, 188-193.
103. Rafael Díaz-Salazar: *El factor católico en la política española*, 214-293.
104. Martín Patino: "La Iglesia comulgó con las mentiras del régimen"...
105. Entrevista de José Manuel Vidal, 13 de mayo de 2007, en: <http://www.periodistadigital.com/religion/object.php?o=643532>
106. www.polena.net/it/materiali.asp