

LA IGLESIA EN LA ESPAÑA DE FRANCO

JOSE ANDRES-GALLEGO

UNIVERSIDAD CATOLICA DE AVILA Y
CENTRO DE ESTUDIOS HISTORICOS, CSIC, MADRID

Tiene que comenzar esta exposición, paradójicamente, por recapitular lo anterior a 1936, o sea la herencia que recibieron los españoles supervivientes de la Guerra ⁽¹⁾.

Entre 1931 y 1933, se había dejado de hablar de unidad católica o de tolerancia de cultos y, en la constitución que se aprobó en 1931, se introdujo explícitamente la libertad religiosa; desapareció la distinción entre culto público y culto privado; las manifestaciones públicas de cualquier religión requerirían además permiso expreso de la autoridad competente; justo un año después, se disolvía por ley el cuerpo de clero castrense.

En febrero de 1932, por decreto, se secularizaron los cementerios, de suerte que no los podría haber que fueran para una sola confesión religiosa y, por ley, se introdujo el divorcio, tanto por mutuo acuerdo como a petición de cualquiera de los cónyuges que pudiese alegar causas justificadas y suficientes.

(1) Esto y lo que sigue está desarrollado en el libro *Los españoles, entre la religión y la política. El franquismo y la Democracia* (Madrid, Editorial 1996) que escribí con la colaboración de Antón M. Pazos y Luis de Llera, y que ampliamos en una obra más amplia: *La Iglesia en la España contemporánea* (Madrid, Ediciones Encuentro, en prensa). Parte de lo que sigue lo detallo en *¿Fascismo o Estado católico? Ideología, religión y censura en la España de Franco (1937-1941)* (Madrid, Ediciones Encuentro, 1997).

Se suprimió de los presupuestos generales del Estado el capítulo de obligaciones eclesiásticas. En la constitución, se habían negado ya a los miembros de los institutos de perfección el derecho de propiedad y el de dedicarse al comercio, salvo en lo imprescindible para la propia subsistencia. Se reservó al Estado, por otra parte, el de inspeccionar sus cuentas. Consecuentemente, la llamada ley de congregaciones de junio de 1933 dispuso la nacionalización de todos los templos, palacios episcopales, casas rectorales, ornamentos y cualquier objeto de culto, por más que todos ellos quedaran afectos al culto mismo, aunque a la expresa disposición del Estado si en algún momento los requiría.

Se reconoció el derecho de fundación de institutos de perfección cristiana y concretamente el de erección de casas religiosas como parte del derecho común de asociación, que sin embargo, en el caso concreto de los religiosos, se restringía a que ninguno de sus miembros hiciera más votos que los tres canónicos. Esto, otra vez, en la constitución de 1931. En enero de 1932, se decretó por tanto la disolución de la Compañía de Jesús y la nacionalización de sus bienes. Respecto a los demás, la ley de congregaciones de junio de 1933 reconoció la autonomía de esas asociaciones para su administración interior, aunque autorizaba al Gobierno a no reconocer a sus superiores cuando los considerase peligrosos para la cosa pública.

Aún en la constitución de 1931, se había afirmado la libertad de expresión; no así la de enseñanza en los centros públicos. Ya hemos dicho que la que se impartiera en ellos había de inspirarse *en ideales de solidaridad humana*, según se leía explícitamente en el texto constitucional. Para esas fechas —junio— ya se había suprimido por decreto la enseñanza del catecismo en las escuelas públicas y, por decreto también, en enero de 1932, se ordenó retirar los crucifijos de sus aulas.

En parte, esto era aplicación del artículo 48 de la constitución, que había llevado a la República a optar por la escuela única y laica como ideal educativo. Pero es obvio que en esta opción había más cosas: en 1933, la ley de congregaciones desarrollaría ese principio excluyendo de la enseñanza a los institutos de perfección; en adelante no podrían dedicarse a enseñar más, que a sus propios miembros, y esto bajo la inspección del Estado. En 1931-1933 se crearon al menos 7.000 escuelas públicas para reemplazar las de la Iglesia; las escuelas católicas, explicó en esos días el director general de enseñanza primaria, el socialista Rodolfo Llopis, que ocupó el cargo durante casi todo el primer bienio de la República, *prostituyen el alma de los niños*". Blasonaría después de haber reducido a la mitad los 600.000 alumnos de la enseñanza primaria religiosa.

Claro está que el antiguo derecho de presentación, que había continuado en vigor hasta 1931, dejó de ejercerse, con los problemas, pese a todo, que enseguida veremos.

En la práctica, varios de estos supuestos plantearon graves problemas de cumplimiento aparte del que pudiera suponer la mera oposición de muchos católicos: la libertad de religión y cultos encontró dificultades de inmediato, cuando las manifestaciones católicas, las procesiones sobre todo, incluso el toque de campanas, comenzaron a dar lugar a alteraciones del orden público; gobernadores civiles y alcaldes, en buen número, optaron por hacer uso de la atribución que la constitución de 1931 les reconocía de denegar la autorización pertinente; enseguida, serían algunas de las propias autoridades eclesiásticas las que desaconsejaran ese tipo de actos para evitar problemas; al cabo, terminaron por casi desaparecer de buena parte del país hasta 1936-1939, en que recomenzaron en la España llamada *nacional*.

Por otra parte, y como extraña réplica a la apertura de un centro monárquico, el 11 de mayo de 1931 grupos radicales habían comenzado a quemar iglesias y conventos en Madrid, de donde la onda pasó al resto de España, con mayor fuerza en Levante y Andalucía. Sólo en Madrid ardió cerca de un centenar de edificios religiosos.

La supresión del presupuesto del clero comenzaría enseguida a repercutir de forma dramática, al suscitar problemas de mera supervivencia. Los obispos hicieron frente a la nueva situación reforzando antiguas medidas de solidaridad que consistían sobre todo en traspasar fondos de las diócesis más ricas, esto es: de feligresía más limosnera a las más pobres. Fondos y meros encargos de misas. Pero las cifras de lo que se reunía de esta forma supusieron muy poco.

Ya sabemos que —tampoco jurídicamente— cabía pensar en forma alguna de reconstrucción de la propiedad eclesiástica. Pero es que incluso mantener la que se tenía y la constitución acababa de nacionalizar dio pie a problemas graves de control. Y eso y sus sentimientos monárquicos fueron los que condujeron, aún en 1931, al exilio del cardenal primado, Pedro Segura, al que con poca diferencia y por supuestas inclinaciones hacia el nacionalismo vasco y el carlismo, se uniría el del obispo de Vitoria, Mateo Múgica. En 1933 a Segura lo reemplazó en Toledo el obispo de Tarazona, Isidro Gomá. Ya en enero de 1932, y en vista de las críticas que se hacían desde él a las medidas religiosas del régimen republicano, se había decretado la suspensión por tiempo indefinido del principal diario del catolicismo confesional. *El Debate*, dirigido por el *propagandista* Angel Herrera Oria.

Obviamente, varias de estas medidas ponían en entredicho la libertad de expresión, por más que no fueran los eclesiásticos antiliberales los más cualificados para reivindicarla. La había puesto en entredicho ya la legislación contra los religiosos y la enseñanza que impartían. El problema inmediato en este otro ámbito radicó en que el Estado carecía de capacidad económica para reemplazar realmente la enseñanza privada en los niveles medio y primario y,

de hecho, aunque se consiguió reducir enormemente el número de los niños escolarizados en centros religiosos, la cifra continuó siendo muy alta. Los institutos de perfección, es verdad, no podían dedicarse a la enseñanza (desde aquella ley de congregaciones de 1933) pero sus individuos podían acogerse al derecho común y así lo hicieron: cambiaron el estatuto jurídico de muchos de sus colegios, convirtiéndolos en centros privados laicos no laicistas donde, a título de ciudadanos, daban clase bastantes de los mismos eclesiásticos que lo habían hecho antes en sus instituciones. Incluso de los propios jesuitas, cuya orden se disolvió en 1932, no pocos permanecieron en España y lograron dar continuidad a algunas de sus actividades.

En lo político, la opinión católica estaba dividida: una minoría dentro de la minoría políticamente activa había rechazado de entrada la República, en parte por motivos religiosos. Sólo hasta cierto punto los había también en las débiles conspiraciones militares, carlistas y monárquicas, que comenzaron en el mismo año 1931 y tuvieron su primer brote de violencia en agosto de 1932, en el pronunciamiento del general Sanjurjo contra “la oligarquía —decía en su proclama— que en un solo año le ha ocasionado [a España] daños tan gravísimos, en lo material y en lo moral”.

Las elecciones generales de noviembre de 1933 dieron no obstante el triunfo relativo a una coalición de partidos y grupos en su mayoría católicos, la CEDA, y consecuentemente, en 1934-1935, el gobierno fue a manos de una coalición de cedistas y republicanos radicales (centristas en la realidad). Desde la izquierda se denunció enseguida el oportunismo de esa colaboración; se acusó a los cedistas de preparar un cambio constitucional que les permitiera hacer en España lo que Hitler había empezado a llevar a cabo en Alemania unos meses antes y, justificándose en ello, en octubre de 1934 estalló un movimiento revolucionario, predominantemente socialista en Asturias, ácrata y catalanista radical en Cataluña, que significó la ruptura política y el preludio de la quiebra social. En esta Revolución de Octubre, además, en Asturias fueron destruidos total o parcialmente cincuenta y ocho edificios eclesiásticos y quitaron la vida a treinta y cuatro sacerdotes, algunos de ellos con alardes de sadismo que anunciaban lo que sucedería en el verano de 1936.

Antes, en el invierno y la primavera de 1936, la violencia colocó ya el país en situación prerrevolucionaria. Que también afectó a la Iglesia. Más de trescientos templos fueron incendiados entre el 16 de febrero y el 19 de mayo. Algún obispo, Pla y Deniel, daría a entender más tarde, entre líneas y en correspondencia privada, que antes del 18 de julio alguien le preguntó si era lícito tomar las armas contra el Gobierno y respondió que a su juicio sí.

No era extraño ni, sobre todo, ajeno al resto de la Iglesia universal. En febrero de 1926 el papa había publicado la encíclica *Paterna sane sollicitudo*,

donde criticaba las medidas anticlericales del Gobierno de Méjico y afirmaba que esas leyes no merecían tal nombre. Cuando la liga de inspiración católica formada al efecto tomó el camino de la acción, dando lugar a la primera guerra de los criterios (1927-29) al grito de *viva Cristo rey* —que se repetiría en España durante toda la contienda de 1936-1939—, el pontífice se declaró contrario a la violencia. Pero en 1932, cuando los ataques anticlericales rebrotaron, Pío XI cambió de orientación y publicó otra encíclica, *Acerbi animo*, y aún en marzo de 1937 la *Firmissimam constantiam*, donde, ante la inutilidad de los medios pacíficos, consideraba lícita la resistencia armada. El representante de Franco en el Vaticano se lamentaría después de que el papa no hubiera dedicado un texto análogo a la justificación de la Guerra de España.

EL ODIIO Y LA CRUZADA

Este estallido de odio no nació de la nada. De antiguo, las dos actitudes militantes (la católica y la anticatólica) se definían por su irreconciliabilidad y eso hacía más peligroso su avance. Las dos —en España como en el resto de Occidente— se presentaban no sólo como la panacea, sino como una solución fundada en la negación de la otra.

Insistamos en que las dos. La abrumadora mayoría católica, allí donde existía, daba alas también para que la seguridad doctrinal se tradujera en intransigencia cotidiana, incluso física.

Sólo así se comprende el silencio de quienes pudieron impedir las matanzas de la guerra de 1936-1939 y las de la primera posguerra. Silencio que no deja lugar a dudas. Es cierto que los textos que reclamaban el respeto a la vida del enemigo fueron, en las dos Españas en guerra, más abundantes de lo que se ha creído durante mucho tiempo. Aparecen por doquier cuando se va a las fuentes. No es difícil encontrar autoridades de la zona nacional y de la zona republicana que, además de clamar contra la represión, se enfrentaban realmente a los represores. Pero no guardan proporción con la magnitud de la matanza.

En un juicio histórico fácil, esto podría interpretarse como prueba de la crueldad de unos y de otros. Pero hay detalles que obligan a pensar que muchos españoles de 1936 no veían la violencia, ni siquiera la represión, como un mal moral. Si acaso como un mal necesario. Entre los obispos, lo que llama la atención no son las razones que aducían para justificar el enfrentamiento (que no fueron ni más ni menos que las de la doctrina tradicional escolástica sobre la guerra justa), sino el silencio que guardaron muchos sobre la represión. Hubo, sí, peticiones de clemencia a favor de personas concretas y también exhortaciones públicas al perdón. Pero queda el sabor de que los prelados consideraban que, una vez constituidos los tribunales especiales, como cauce legítimo, en

la zona nacional, ya no les correspondía hacer otra cosa que impetrar perdón para casos concretos si lo creían necesario y eficaz.

Que los obispos no respaldaron el alzamiento sino que respondieron a la posterior agresión sufrida en el campo de la República, lo advierte el obispo Pla y Deniel, entre otros, en una famosa pastoral que fecha el 30 de septiembre de 1936. Lo cual no significa que la religión no hubiera estado ya presente el 18 de julio. El sentido religioso de la Guerra había aparecido en el primer momento.

Ese sentido tiene la adopción de la palabra *cruzada*, que fue objeto inmediato de polémica. Era en realidad un término de uso ordinario, ligeramente culto, en 1936, sobre todo en tres acepciones: una, la de empresa altruista y reconstructora en general (incluso política, que era como acababa de emplearse en la propaganda de la derecha ante las elecciones del Frente Popular (febrero de 1936), en las exhortaciones que se hicieron a acudir a votar como a una defensa de la civilización). Otra, la de guerra salvadora sin más y, la tercera, la propia de una guerra específicamente religiosa.

Franco y los generales la emplearon desde el verano mismo de 1936 en la segunda acepción. La primera continuó usándose en plena guerra y se habló prontamente, así, de emprender la *cruzada contra el frío* al llegar el invierno, que amenazaba principalmente a los soldados, y de que las mujeres comenzasen una cruzada de las buenas costumbres, para borrar la inmoralidad heredada de los primeros años treinta. La tercera acepción, por fin, llegó muy tarde a dominar en las esferas gobernantes, tanto civiles como eclesiásticas, aunque algún obispo, (Marcelino Olaechea, de Pamplona), la usara ya al acabar agosto de 1936.

La denominación cruzada sirvió inmediatamente como polo de atracción de las discusiones que la sublevación provocó en medio mundo occidental. Durante los años 1936 y 1937, varias de las mejores cabezas de la *intelligentsia* católica europea (Mounier, Maritain, Sturzo) se pronunciaron contra aquello, insistiendo en que la de España era realmente una guerra social y no una guerra religiosa. Pero, en la propia Francia y en casi todos los demás Estados, la mayoría de los católicos —de los que pensaban en ese género de cosas— con su jerarquía eclesiástica respectiva a la cabeza se había puesto al lado de los *nacionales*, convencidos del carácter de defensa católica que tenía la movilización. Fueron realmente multitud los escritos públicos y privados de adhesión que llegaron de todo el mundo católico al cardenal Gomá, sobre todo después de que se publicara la *Carta colectiva* del episcopado español en 1937.

Probablemente, la reacción de los teólogos dichos se entiende mejor si se tienen en cuenta algunas singladuras personales y si se advierte la inoportuna fuerza de contraste que suponía la guerra religiosa que habían comenzado

los españoles, con las doctrinas de conciliación con la democracia que ellos venían defendiendo. El personalismo mounierano, el nuevo tomismo de Maritain y las propuestas filosoficopolíticas de Dom Sturzo propugnaban una forma de conciliación con el Estado liberal democrático, y estos hombres comprendieron muy pronto que, de la sublevación católica española, podía salir algo distinto.

En esto es obvio que acertaron. En la consideración de la Guerra civil española como guerra social entre rico y pobres, es igualmente obvio que desbarraron. Los voluntarios nacionales, los soldados incorporados libremente al ejército de Franco, vía Falange o Requeté, aparte de las quintas que se fueron movilizando por la fuerza, eran tan pueblo como los de la zona republicana. Si acaso, había más campesinos.

El obstáculo principal para convencer a los demás de que aquello era una cruzada, así como el problema más grave que la diplomacia vaticana tenía que afrontar al distanciarse del Gobierno de la República durante la Guerra, consistió en que muchos católicos vascongados lucharon en el bando republicano. La razón radicaba en la concesión del estatuto de autonomía, que los dirigentes del Partido Nacionalista Vasco concertaron con las autoridades republicanas a cambio de esa beligerancia.

En agosto los obispos de Vitoria y Pamplona, Mateo Múgica y Marcelino Olaechea, publicaron una pastoral condenando explícitamente la alianza; pero una gran parte del clero de la diócesis de Vitoria hizo caso omiso de la posición de su obispo. Múgica, paradójicamente, vendría a ser vilipendiado por los rebeldes. Enamorado del vascuence, lengua en la que escribía sus pastorales ya en su anterior diócesis, que fue la de Pamplona, había tolerado el nacionalismo creciente que se respiraba en los años treinta en el seminario de Vitoria y ni aquella pastoral de agosto de 1936 ni sus declaraciones inmediatas a favor del Alzamiento bastaron para que se ganara las simpatías de los militares sublevados; al contrario, le dieron a elegir entre alejarse de su sede de grado o hacerlo por la fuerza, y el cardenal Gomá, disculpando en parte la decisión como propia de *militares en campaña*, le aconsejó que hiciera lo primero.

El general Franco intentó arrancar al Vaticano la condena de la postura adoptada por los dirigentes católicos vascongados. Consiguió incluso que Gomá escribiese en 1937 una carta pública al *lehendakari* José Antonio Aguirre, que el 6 de octubre había jurado su cargo de presidente del Gobierno autonómico en la iglesia de Begoña, antes de hacerlo en la Casa de Juntas de Guernica. Pero la carta del primado fue acogida con indiferencia y Aguirre mismo la calificó como la expresión de *un estómago agradecido*.

Para la Santa Sede, la alianza entre católicos y marxistas —como entonces solía decirse— era un grave error, pero de ningún modo se podía desauto-

rizar abiertamente esa conducta, entre otras razones porque los del Gobierno vasco habían manifestado claramente sus diferencias ideológicas con sus aliados frentepopulistas. Se trataba, pues, de una guerra para defender, con razón o sin ella, su derecho a la independencia nacional. Además, Pío XI ya había demostrado sus simpatías y su paternal acogida hacia aquellos católicos que sufrían persecución, justo por ser católicos, en la España republicana y eso era suficientemente expresivo.

Franco, ya jefe del Gobierno del Estado español desde el 1 de octubre de 1936, siguió presionando ante la Santa Sede por medio de Gomá para que los nacionalistas vascos se rindieran a fin de evitar derramamientos de sangre. Pero el secretario de Estado, cardenal Pacelli, quería que el militar les otorgase, precisamente por ser también católicos, condiciones especiales de rendición y Franco no aceptó. Para él la diferencia entre marxistas y *hermanos equivocados* no existía; nacionalistas y marxistas se habían opuesto a la sublevación del 18 de julio y ambos contribuían a retrasar la victoria.

Las negociaciones se frenaron hasta el bombardeo de Guernica en abril de 1937. Intentos posteriores tendrían igual éxito. A las esenciales diferencias de posición entre Aguirre y Franco se habían añadido los males de la Guerra. Dieciséis sacerdotes del clero vascongado fueron condenados a muerte y ejecutados por tropas *nacionales*. El hecho era escandaloso, y difícil justificar que en un Estado en vías de proclamarse católico fueran fusilados unos miembros del clero solamente por tener —según los denunciantes— diferentes ideas políticas; eso, por más que la cifra de los propios sacerdotes muertos en tierras vascongadas por los del Frente Popular superase en mucho aquella cifra.

EL REVIVAL DE LA RELIGIOSIDAD Y LOS PROBLEMAS INMEDIATOS

En la zona nacional, mientras tanto, se había comenzado a vivir en cierto modo un estallido de fervor religioso. La resacralización social en la España nacional desde el 18 de julio de 1936 era palmaria. Regresaron las romerías y las procesiones multitudinarias en la Semana Santa con que acabó el invierno de 1937. Ante la sequía de la primavera de 1938, las rogativas volvieron a las calles de los pueblos.

En algunas diócesis, las que quedaron en manos del ejército sublevado desde el primer momento, la normalidad fue absoluta y hasta pudieron contribuir a la reconstrucción de otras, acogiendo eclesiásticos fugitivos o enviando los propios adonde hacía falta. Pero en las afectadas por la Guerra se echó de menos todo, cuando fueron ocupadas por los rebeldes: iglesias, ornamentos para decir misa y curas que la dijeran. Los *gubernamentales* habían matado a bastantes más de cuatro mil, aparte de más de dos mil religiosos y de casi trescientas monjas: casi siete mil eclesiásticos en total. Así que una de las primeras

campañas que emprendieron los obispos consistió en drenar de ornamentos y curas las diócesis donde había abundancia. Relativa abundancia.

La consecuencia principal fue que los eclesiásticos de posguerra se vieron sometidos a un trabajo de reconstrucción y recristianización muy arduo, "en situación de insuficiencia numérica y de estrechez económica, sobrecargados de labores", como recordaría Guerra Campos años después.

Y lo mismo cabe decir de los seculares comprometidos en organizaciones apostólicas. Muchos de los más valiosos murieron en 1936-1939. Los obispos echaron en falta los colaboradores en quienes se habían apoyado hasta entonces. Y pasarían unos años en los que las antiguas personas y estructuras quedaron inservibles mientras las nuevas aún estaban en germen.

Además, aunque hubiese personas, faltaban los instrumentos materiales. Para empezar, las iglesias, por las destrucciones que vimos. Muchos seminarios habían quedado inservibles si no arrasados. No pocos de ellos, en la zona nacional, habían sido empleados con fines militares durante la Guerra y también habían sufrido lo suyo.

Es cierto que los años siguientes presenciarían una extraordinaria actividad constructiva de edificios religiosos; pero hasta entonces la precariedad fue la tónica habitual. Muchos tuvieron que ser construidos con ayuda privada, ya que la oficial apenas cubría una parte del presupuesto. Además, durante la Guerra muchos obispos se habían cargado de deudas y la situación económica del clero continuó siendo de escasez a pesar de que se restableció el presupuesto estatal de culto y clero.

Hubo que rehacer también la jerarquía, trece de cuyos miembros murieron violentamente y alguno más por enfermedad durante la Guerra.

Por fin se reanudaron los lazos entre los mismos ordinarios, que habían comenzado a fortalecerse poco antes de julio de 1936, sobre todo por medio de las conferencias de arzobispos que se celebraban desde 1923, en que se constituyó la Junta de Metropolitanos, pero cuya unión revistió desde 1936 una particular cohesión por causa de la Guerra y de la personalidad del *primado* Isidro Gomá.

Hubo dos excepciones: el arzobispo de Tarragona, Vidal i Barraquer, y el obispo de Vitoria, Mateo Múgica. El primero fue desde luego reticente no sólo ante la excesiva vinculación de la jerarquía eclesiástica a Franco sino ante los poderes de Gomá, que consideraba excesivos y contraproducentes, aunque diera a entender que deseaba el triunfo *nacional*. Del segundo más bien hay que decir que salió de España de acuerdo con el consejo del primado, como hemos visto, y para negar su firma a la *Carta colectiva* de 1937 arguyó con rigurosa lógica que lo primero que hacía falta era que los militares de Burgos le devolviesen el gobierno de su diócesis.

Por otra parte hay que decir que la cohesión no se mantuvo una vez concluida la Guerra. Muerto Gomá al año siguiente, en 1940, hasta 1946 no volvió a reunirse la Junta de Metropolitanos, ahora como Conferencia de Metropolitanos. No había trabazón propiamente dicha entre los obispos. Y esto no contribuía a que hubiese expresiones públicas colectivas sobre problemas concretos. No las hubo de hecho desde 1937 más que en 1948 (documento sobre la propaganda protestante) y 1950 (sobre la inmoralidad en la literatura y los espectáculos) hasta 1956.

EL PROBLEMA DE LA DESIGNACIÓN DE LOS OBISPOS

En 1938, las relaciones entre el nuevo régimen y la Santa Sede mejoraron sustancialmente con el nombramiento de Gaetano Cicognani como nuncio ante Franco. Pero muchos de los problemas seguían sobre el tapete y también la "filosofía" que los sustentaba. Los gobernantes de Burgos continuaban considerando el concordato de 1851 como fundamento jurídico, por completo vigente, de las relaciones con la Santa Sede; el nuncio, por lo tanto, podía designar como máximo administradores apostólicos para las diócesis vacantes, en tanto que los obispos titulares tendrían que ser nombrados de acuerdo con el texto de 1851, que seguía en vigor; es decir conforme al viejo sistema de la presentación por parte del jefe del Estado. La segunda República había sido a todos los efectos un paréntesis desgraciado en la historia de España; de modo que el Gobierno se opondría a cualquier iniciativa unilateral de la Sede Apostólica.

Para la cual, en cambio, el concordato de 1851 pertenecía al pasado y era necesario partir de nuevos presupuestos de mayor libertad para la Iglesia en el nombramiento de obispos y en otras cuestiones de fundamental interés.

Por otro lado, la presencia del nazismo en la España de Burgos seguía siendo fuerte. Franco no era un adorador del régimen germano, como tampoco lo era del fascismo de Mussolini; pero su dependencia militar de ambos regímenes y su sentido práctico de la política podían dar lugar a una funesta implantación del totalitarismo en la sociedad y en la cultura.

Franco, es verdad, había dado y daba plenas seguridades; repetía en conversaciones privadas —las pocas que llegaban a celebrarse— y saberse que era impensable que el espíritu español y sus fuertes tradiciones quedasen impregnados por doctrinas tan extrañas. Y seguramente estaba convencido de ello. Pero las circunstancias le aconsejaban armonizar las fuerzas que le ayudaban a mantener la guerra a su favor.

El 2 de marzo de 1939 era elegido nuevo papa el cardenal Eugenio Pacelli después de un brevísimos cónclave que contrastaba con los precedentes y resaltaba, si cabe decirlo así, el prestigio del candidato. Pacelli concluía de este

modo una fulgurante carrera eclesiástica. Había ocupado entre otros cargos el de nuncio en Alemania y durante mucho tiempo el de secretario de Estado, firmando los concordatos de la Iglesia con los representantes de Austria y Alemania. Y había colaborado en la redacción de las encíclicas *Divini Redemptoris* y *Mit brennender Sorge*. Dos semanas después de su elevación al pontificado, el cardenal Gomá comunicaba a Franco el mensaje que le había hecho llegar el ahora Pío XII con tonos encendidamente favorables al Régimen naciente. Nueve días después, los nacionales entraban en Madrid y el nuevo papa saludaba por medio de un radiomensaje el final de la guerra de España.

Pero el embajador español seguía oyendo en la curia romana que el concordato había dejado de estar en vigor a partir de 1931 y se había dado cuenta además de que los cardenales estaban hechos ya a la idea de excluir del futuro acuerdo el derecho de patronato y reivindicar por tanto para la Santa Sede el nombramiento de los obispos, como garantía de la independencia de la Iglesia.

Pío XII, por su parte, conocía perfectamente los peligros que implicaba un régimen como el de Franco, en estrecha unión con el hitleriano. Pero también sabía que la Iglesia española estaba imponiéndose en la ideología y en la práctica a los pocos falangistas realmente nazis, “paganos” o al menos defensores de la separación entre la Iglesia y el Estado. En cierto grado, la posición del papa era intermedia entre la flexibilidad de unos (el cardenal *primado* Gomá, que fallecería el 22 de agosto de 1940) y la intransigencia de otros. Así que el 21 de marzo de 1940 el propio pontífice redactó dos puntos esenciales para superar la tensión: primero, que la elección de candidatos se hiciese consultando con el Gobierno español y, segundo, que éste se comprometiese a respetar totalmente la jurisdicción de los obispos. Al cabo, en 1941 la estabilización del franquismo, el número enorme de diócesis —veinte— que con todo esto se hallaban sin obispo y las victorias alemanas le indujeron a dar otro paso adelante y a aceptar que se suscribieran unos acuerdos mínimos. En virtud de ellos el Gobierno se comprometía a no legislar sobre materias mixtas o sobre aquellas que pudieran interesar de algún modo a la Iglesia sin previa negociación con la Santa Sede. Ambas potestades se urgían a concluir lo antes posible un nuevo concordato que sustituyera al de 1851. Mientras tanto, los cuatro primeros artículos de éste se mantendrían en vigor: el primero reconocía la católica como única religión de la nación y los otros tres se referían a la inmunidad jurídica del clero y al reconocimiento de un cierto derecho de control de la Iglesia sobre la enseñanza, la prensa y las publicaciones. Además, se reconocía al jefe del Estado español el derecho de presentación como a los reyes de la Monarquía católica. Todavía en 1941, la primera sede que se cubrió fue la *primada* (Toledo), en la persona de Pla y Deniel, considerado fidelísimo al Régimen. Las restantes vacantes fueron rellenándose poco a poco, hasta concluir en 1944 con el nombramiento de trece nuevos obispos.

Por el artículo 8 de los acuerdos de 1941 los obispos, ya sujetos al patronato, tenían, eso sí, la facultad de nombrar libremente a todos los párrocos de sus diócesis. Algo era algo.

Resultado de todo ello iba a ser, por lo pronto, la primera generación de obispos de la España de Franco: hombres que habían conocido la República y la Guerra y que fueron protagonistas de la reconstrucción eclesiástica. Fueron mayoría en el episcopado español hasta los años sesenta, en que, como veremos, la política vaticana de nombramientos cambió de signo y de *iter* jurídico. Fueron prácticamente los 42 obispos que en la España de 1964 contaban más de sesenta años: el 68 por cien. De ellos, veintiocho habían nacido en el siglo XIX. Habían presenciado la muerte de tantos compañeros en el episcopado o el sacerdocio, la destrucción de parroquias o diócesis enteras, no pocas veces las suyas propias. Tenían una idea muy poco triunfalista de la Guerra civil, que interpretaban como una penitencia.

Habían salido, pues, de la contienda decididos a no recaer en los errores. Primero, había que evangelizar e, inmediatamente, moralizar. Ambas actitudes se repitieron desde 1939 y están presentes con frecuencia en las pastorales y directrices episcopales de aquellos años. Para ambas tareas contaron —desde época muy temprana— con la colaboración del Régimen. Y correspondieron con agradecimiento y apoyo. Las manifestaciones explícitas de acuerdo son constantes desde 1939 hasta mediar los años sesenta.

¿Puede decirse que estos obispos fueron hechura del Régimen mismo, como consecuencia del ejercicio del derecho de presentación? Sí. Pero también hechura de la Iglesia. Queremos decir que, en aquel clima de concordia, ni el papa ni sus asesores se plantearon prácticamente nunca hasta los años sesenta la posibilidad ni la oportunidad de proponer para el episcopado gentes contrarias al sistema político. Cuando, tiempo después, se sugiriera a Franco la conveniencia de renunciar al derecho de presentación, su réplica sería ésta: siempre había presentado a los candidatos que le aconsejaban los propios obispos.

Una vez preconizados, respetaba su autonomía —desde luego con una visión un tanto espiritualista de la misión episcopal— y esperaba —y tenía— plena colaboración. No —por lo general— porque Franco los hubiera propuesto para la mitra, sino porque Franco representaba a la Iglesia.

Las excepciones casi se redujeron a estas cuatro: Vidal i Barraquer, arzobispo de Tarragona, y Mateo Múgica, obispo de Vitoria, con quienes el *Caudillo* fue implacable, sin dejarlos regresar, y el cardenal Segura, arzobispo de Sevilla, y Fidel García, obispo de Calahorra; estos dos, por oponerse en público a la Falange y al nazismo, respectivamente. Cabría sumar también al obispo de Canarias, el vascongado Pildain, que cerró la catedral y se negó a rezar el habitual *Te Deum* en la primera visita que Franco hizo a las islas; las autorida-

des locales habían organizado un baile y el obispo había prohibido que hubiese ceremonias religiosas en las fiestas de los pueblos en que se organizaran precisamente bailes. A Franco le pareció un acto legítimo del ejercicio de la autoridad y no tuvo más trascendencia. Si Pildain no medró, bien pudo influir más la querencia nacionalista vasca que se le había atribuido desde los días de la Guerra. Recuérdese que había sido preconizado en junio de 1936, o sea antes del estallido de la contienda y sin que mediara por tanto el privilegio de la presentación.

EL PROBLEMA DE RECRISTIANIZAR ESPAÑA

La tarea que hubo que emprender ad intra, durante y después de la Guerra, fue de verdad enorme. Los años de la República —y más aún los de la Guerra civil— se habían prestado a un examen de conciencia de la jerarquía eclesiástica acerca de su responsabilidad por aquel estado de cosas, difícilmente empeorable: Multitud de escritos episcopales de aquellos días hablaban de las deficiencias del catolicismo español, de su incapacidad para iluminar los nuevos problemas con la luz del Evangelio.

Un terreno en el que esto resultaba especialmente claro era el social. Había que iniciar un “apostolado popular para la conquista del alma del pueblo, especialmente las masas obreras, que estamos a punto de perder”, escribía el cardenal Gomá en 1936. En los primeros años de la posguerra, la labor recristianizadora sacó a la superficie precisamente esta realidad, más clara en las zonas suburbanas: en los 362 matrimonios canónicos que se celebraron en una barriada de Madrid entre 1939 y 1940, ochenta de cada cien contrayentes no sabían hacer la señal de la cruz, 76 ignoraban el padrenuestro y 92 eran incapaces de recitar el credo. Desde principios de siglo se venían denunciando situaciones de abandono de cientos de miles de almas en los suburbios de las grandes ciudades, con parroquias de decenas de miles de fieles teóricos, incapaces en realidad de recibir la doctrina o la atención más elemental.

Ciertamente, en las urbes estaban los núcleos de increencia más abultados. Pero no faltaban en las pequeñas ciudades ni los rincones campesinos. Y, además, la ignorancia religiosa no era patrimonio de los desheredados de la fortuna. Había conciencia de la necesidad de reevangelizar de modo muy especial el mundo de los *intelectuales* (un sustantivo introducido como tal por Influencia de las polémicas francesas sobre el *affaire Dreyfus*). No en vano era opinión común que la tragedia de España era consecuencia del crecimiento de una *intelligentsia* si no anticatólica sí con una gran carga de indiferencia y agnosticismo.

Y no se trataba tan sólo de denunciar a los maestros anticatólicos, que ahora pasarían a ser —acusados de haber causado la tragedia de 1936— tam-

bién antiespañoles. Se trataba además de conseguir una eficaz presencia católica en el mundo universitario.

No se consiguió. En los primeros años se intentó crear una cultura nacional y católica, con notables rigideces contra los Unamuno o los Ortega. Pero no se logró sustituirlos por los Menéndez y Pelayo o Balmes. Y mucho menos se consiguió llevar la formación católica a las aulas universitarias de manera efectiva. Y lo mismo podía decirse del bachillerato. No así de la escuela primaria, en la que, al encomendar la enseñanza del catecismo al párroco o al propio maestro, se consiguió una simbiosis frecuentemente afortunada y eficaz.

Las manifestaciones de fervor, es cierto, se multiplicaron como vimos. A las primeras misas de campaña, el primer domingo de abril de 1939, una vez liberado Madrid, asistieron millares de personas. Y la década de los cuarenta vería multiplicarse las manifestaciones populares de piedad. Se dio paso a una fuerte revitalización de las formas tradicionales de vida religiosa y se incorporaron otras nuevas que volvieron a empapar de presencia católica todas las formas de relación. Desde el ejército a las fiestas populares, de las multitudinarias procesiones penitenciales a las misiones populares, una oleada de actuaciones públicas se extendió por todo el país. Era un modo también de agradecer el final de la Guerra. En 1929 el rey Alfonso XIII había consagrado España al Sagrado Corazón ante la imagen levantada en el cerro de los Angeles, centro geográfico de la península, junto a Madrid; durante la Guerra, el sectarismo había inducido a algunos milicianos a *fusilar* la imagen, que quedó destrozada; la fotografía del hecho corrió profusamente. Franco hizo restaurar el monumento y presidió la nueva ceremonia de consagración de España que hizo el nuncio Cicognani en junio de 1944 ante 150.000 personas. Y se relanzó la entronización del Corazón de Jesús, ahora no sólo en las casas, sino en las instituciones y ciudades. Poco a poco, numerosos organismos públicos, incluida una pequeña multitud de ayuntamientos pequeños y grandes, siguieron esta huella y sembraron los altozanos del país próximos a los núcleos urbanos de imágenes parejas.

Se renovó la tradición eucarística española con numerosos congresos diocesanos de asistencia multitudinaria y brillante escenografía y que culminaron con el nacional de Granada en 1957.

Y las misiones populares. Formaban parte de una larga tradición evangelizadora, de gran importancia para mantener viva la vida religiosa del pueblo. En las regiones muy cristianizadas tenían lugar ya antes de la Guerra, con participación del cien por cien de los habitantes de los pueblos pequeños en los que se llevaban a cabo. En las zonas menos cristianas tenían un carácter más espectacular y solían estar más distanciadas. Ahora, con la posguerra, se convirtieron en instrumento privilegiado para la reconquista de las multitudes.

Las misiones se enfocaron en su doble vertiente de revitalización de la piedad en una diócesis o pueblo concreto y de cabeza de puente para penetrar en ambientes difíciles. En el primer bloque se situaban misiones como las generales de La Coruña, Zaragoza, Santander, Vitoria, Vigo, Santiago, todas en 1942. Al segundo pertenecen las misiones predicadas todos los años en los suburbios de alguna ciudad o en determinados sectores obreros: en 1942 también, los pescadores de Vigo (con un espectacular rosario del mar, al que asistieron 80.000 personas) y los mineros en León; los de Almadén en 1943; Linares en 1948; Asturias, Astorga y nuevamente León en 1948 (con participación de 22.000 personas)...

La celebración misionera acaparaba gran parte del esfuerzo eclesial en el año correspondiente. Solía estudiarse minuciosamente la logística de las actividades, se efectuaba una espectacular propaganda (en una época en que la publicidad distaba de haberse desarrollado) que abarcaba todos los medios disponibles: prensa, radio, octavillas arrojadas desde avionetas, carteles y cruces iluminadas.

Y los resultados casi siempre superaban las previsiones y era necesario habilitar nuevos locales, duplicar las tandas de ejercicios, poner megafonía por las calles para que las multitudes pudiesen seguir los actos al aire libre.

Este esfuerzo se mantuvo hasta los años sesenta y contribuyó a llevar a la calle la vida religiosa, característica típica del catolicismo español de entonces. La religión volvía a marcar con fuerza la vida social: "las Navidades, con los belenes y la cabalgata de los Reyes Magos; las conferencias cuaresmales y ejercicios espirituales abiertos o cerrados; novenas; las procesiones de Semana Santa; las procesiones eucarísticas y para el viático a los enfermos; los rosarios de la aurora; las procesiones del Sagrado Corazón de Jesús; las romerías a la Virgen; las fiestas de la Patrona; los actos religiosos de cofradías y hermandades. Todo el año estaba acompañado de alguna manifestación religiosa pública, que resulta a la vez natural y libre, en el sentido de que los reacios a estas efemérides podían ausentarse sin que hubiese presión o sanciones sociales en contra", escribe Rafael Gómez Pérez. Llegaría a calcularse que entre 1942 y 1952 hicieron "ejercicios" seiscientos cincuenta mil españoles.

El apostolado jerárquico, en especial la Acción Católica en sus diversas formas, fue uno de los logros más espectaculares de la reorganización. Ahí sí que se pasó del marasmo de la Guerra a una presencia pujante. En todas partes se formaron grupos de AC. En 1955 llegaba al medio millón de afiliados. En el campo, en las ciudades, en los colegios, en la universidad. Su labor figuraba siempre en las declaraciones triunfalistas del catolicismo español de posguerra. En el episcopado se partía de la base de que un avance en la labor de evangelización pasaba y se apoyaba en el desenvolvimiento de la Acción Católica. Y

lo mismo pensaba el propio Franco, que había animado a acometer la empresa evangelizadora apoyándose en ella. No pocos discursos de Pío XII hablaron del desarrollo esperanzador de la AC española.

Esa confianza en su capacidad evangelizadora conducirá en 1946, como volveremos a ver, a la creación de las Hermandades Obreras de Acción Católica, para trabajar en el mundo obrero, vieja aspiración del catolicismo español. Pero la misma actividad se percibe en las demás ramas de AC, cada vez más especializadas para llegar a todos los rincones de la sociedad. En 1964 se creó la Unión Nacional del Apostolado Seglar, definida como "organismo de coordinación del apostolado de los seglares en España, constituido bajo la dirección y dependencia de la Jerarquía". En la Unión se integraron prácticamente todos los grupos de apostolado jerárquico. Estaba presente toda la variedad social evangelizable: hombres, mujeres, universitarios, obreros, docentes, familias, campo, ejército, mar, cultura, prensa... Algunas de las instituciones incorporadas a la Unión tenían una gran tradición apostólica y social. Baste mencionar la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, las congregaciones marianas (unas 1.500 en toda España con unos 200.000 congregantes) y las Conferencias de San Vicente de Paúl. No eran todo el apostolado seglar pero constituían una fuerza notable.

Y contaban con una constelación de órganos periodísticos, emisoras de radio (47 de la Iglesia), casas de ejercicios (140 diocesanas) y editoriales. En 1954 se había constituido la Promoción Popular Cristiana (PPC), una asociación de fieles que respaldaría uno de los mayores esfuerzos editoriales y de distribución de publicaciones católicas. Fuera de ellas, apenas había nada que no fuese estatal.

Claro que todo esto pasaba por una pastoral adecuada al medio. Como vimos, el catolicismo de preguerra era muy diferente en el norte que en el sur de la península, en parte porque era muy distinta la densidad de clérigos. Y la Guerra había empeorado la situación en no pocas comarcas y había agravado las desigualdades. Murieron muchos sacerdotes pero también muchos seminaristas, y muchos otros no regresaron a los seminarios. Se tardó mucho en volver a alcanzar los niveles de 1936, que ya se consideraban bajos entonces. De 27 ordenaciones por cada 100.000 habitantes en 1929 se pasó a 12 en 1944-46. En 1951, la cifra relativa del clero español tocó el punto de mayor depresión; había un sacerdote por cada 1.319 españoles. Todos los sacerdotes disponibles eran necesarios para las tareas pastorales inmediatas. En 1934, sobre veintitrés millones de almas, España contaba con unos 30.000 clérigos, incluidos regulares y seculares. Pues bien, no se volvería a alcanzar esta cifra hasta 1961, con algo más de 33.000. En 1945 los seculares eran aún 22.913. En 1951 habían bajado a 22.087. Sólo en 1961 llegarán a 24.910. En cambio, los religiosos varones tuvieron un crecimiento constante: 6.321, 7.493 y 8.442 en las mismas fechas.

Pero las desigualdades permanecían. Las diócesis de Lérida, Sigüenza, Valencia, Barbastro, Huesca y Jaca continuaron con más de la mitad de las parroquias sin cura titular. Otras muchas diócesis tenían casi un tercio del total sin cubrir. El norte de España mantenía los porcentajes más favorables de habitantes por clérigos; pero diócesis como Sevilla, Cádiz, Murcia y Barcelona seguían con proporciones alarmantes, y eso a pesar de que también aquí el aumento había sido notable. En la de Sevilla, el número de seminaristas había pasado entre 1934 y 1947 de 572 a 1.235.

Desde el punto de vista económico, seguía siendo un dero de extracción eminentemente popular, de medios modestos y de familias más bien numerosas; 34 de cada cien matrimonios padres de seminaristas tenían más de cinco hijos; así que muchos careían de recursos para costear los estudios eclesiásticos; había que ayudarles. De este modo, en los años cuarenta, en un país sometido a racionamiento, volvieron a aparecer las colectas de alimentos y ropas, es decir en especie, como era habitual a comienzos de siglo.

Había vocaciones de las llamadas tardías; pero se trataba principalmente de jóvenes; sólo cinco de cada cien tenían más de 17 años al entrar en el seminario.

Por lo demás, el crecimiento se detuvo a principios de los sesenta; antes incluso del impacto del Concilio Vaticano II. Entre 1958 y 1964 el número de seminaristas permaneció estable: en 24.406 y 24.350 respectivamente. Pero, en las mismas fechas, los alumnos de los últimos cursos descendieron en proporción al total, de 19'2 por ciento a 15, y las ordenaciones, del 4 al 3'1. En cifras absolutas, los estudiantes de teología se redujeron, de 4.678 a 3.672: un quinto menos. Muchos de ellos habían ido al seminario directamente desde pueblos pequeños, anclados en un tipo de sociedad pasiva y tradicional, y se encontraban en la plenitud de su vida con una sociedad urbana y dinámica, en pleno desarrollo económico y en pleno vaciamiento del campo a la ciudad. Muchas de sus familias, de hecho, emigraban por esos días. La vacilación, normal, que implicaba e implica la decisión final de ordenarse tenían que afrontarla con una perspectiva completamente distinta a la de unos lustros atrás. Puede decirse hasta cierto punto que tenían vocación para una sociedad que ya no existía. No todo iba a ser, por lo tanto, consecuencia del *aggiornamento* de los años sesenta. El proceso urbanizador, con sus implicaciones mentales, tuvo también su parte.

Todo esto coincidía, por otra parte, con una expansión muy notable de las misiones entre los no creyentes. Durante la primera década de posguerra pudieron salir pocos sacerdotes con ese fin. Desde 1950, no obstante, el panorama cambió de forma sustancial. Aparecieron los instrumentos necesarios para la formación de misioneros y comenzaron a salir expediciones, principal-

mente a América: en 1952 se fundó el Colegio de San Pío X en Roma, en 1954 el Seminario Hispanoamericano de Madrid, en 1956 la Sección Hispanoamericana del seminario menor de Zaragoza..., todo ello sin salirnos del marco diocesano en que se desenvolvía la denominada Obra de Cooperación Sacerdotal con Hispano-América (OCSHA), creada en 1948. A la diócesis española correspondiente se le asignaba un territorio de misión, generalmente a instancias de los respectivos obispos, los más de ellos americanos, que acudían precisa y lógicamente a España en demanda de ayuda.

Además, en 1953 los dominicos construyeron un nuevo colegio misionero cerca de Valladolid, en 1960 se inauguraron el seminario de los padres blancos en Logroño, el Hispanoamericano de los dominicos de Villava (Navarra) y el noviciado de misioneros combonianos en Corella, en Navarra también. Comenzó a articularse así un entramado misionero que no había existido nunca en España. El peso mayor recaería de hecho sobre las órdenes y congregaciones religiosas. Pronto empezarían las expediciones de misioneros seculares, a veces de familias enteras.

Esta notable tensión la reforzaban organismos estatales como el Consejo Superior de Misiones, creado en 1940 en el seno del Ministerio de Asuntos Exteriores. Sus mandatarios no intervenían en asuntos propiamente eclesiásticas ni en la organización de colectas o cosas semejantes, pero informaban, facilitaban los trámites y conseguían ayudas de viaje y becas; proporcionaban el documento de identidad necesario —la cédula misionera— y tenían además organismos auxiliares donde los candidatos podían prepararse para efectuar tareas humanitarias. Ejemplo destacado fue la Escuela Española de Medicina para Misioneros, que se abrió en 1949 bajo los auspicios del Consejo Superior de Misiones y que en 1962 aún se consideraba una institución única en el mundo.

Al comenzar los años sesenta los misioneros religiosos españoles eran 26.264; de cada cien de ellos, sesenta mujeres y cuarenta varones. Casi uno de cada cuatro religiosos estaba en misiones, y aparte había que contar los sacerdotes seculares y los laicos. Del clero hispanoamericano era español aproximadamente uno de cada cinco sacerdotes.

Es importante subrayar que la aportación misional subsistió más allá de la crisis vocacional del clero de los años sesenta, de que después hemos de hablar. El número de religiosos misioneros siguió creciendo ininterrumpidamente; eran 5.281 en 1968 y 6.967 en 1984; 21'7 y 32'7 respectivamente por cada cien religiosos españoles. En 1987 serían 18.725 los eclesiásticos españoles (religiosos o religiosas y clérigos seculares) dispersos por los cinco continentes (también por la Europa central, donde 3.189 de ellos se dedicaban sobre todo a atender a los emigrantes y a cursar estudios especiales). Los más, en Améri-

ca, que parecía seguir ofreciendo el señuelo de articular una cristiandad nueva. Todavía en 1991, con los Estados Unidos, Italia y Alemania, España ocupaba los primeros lugares en la aportación bruta de dinero para misiones: se recaudó el 13'1% del total reunido en el mundo con las colectas del Domund, Obra de San Pedro Apóstol e Infancia Misionera.

LA GESTACION DEL ESTADO CATOLICO

La restauración de la Iglesia no dejó de lado el aspecto legislativo que constituía una parte importante de la herencia de la República. Aún en 1936 se prohibió emplear en las escuelas libros contrarios a la moral y al dogma, se restableció el estudio de la religión en la enseñanza primaria y media y en magisterio, volvieron a crearse las Juntas de Beneficencia, de las que formaba parte el clero local, y se organizó la asistencia religiosa al ejército, recreando los cuerpos del clero castrense, que habían sido extinguidos en la República. En 1937 se recuperaron fiestas que habían sido asimismo eliminadas: Jueves y Viernes Santo, la Inmaculada, el *Corpus*, Santo Tomás en la enseñanza... En 1938 se repuso la fórmula tradicional del juramento de jueces y magistrados, regresó el crucifijo a los tribunales, se anunció la revisión de la ley de divorcio, se reformó la segunda enseñanza de suerte que los colegios católicos quedaron virtualmente equiparados a los institutos estatales. En 1939, antes de terminar la Guerra, se restableció la retribución estatal a los sacerdotes con cura de almas, se derogó la ley republicana sobre confesiones y congregaciones y se volvió a conceder la exención tributaria para los bienes eclesiásticos.

Para el uno de abril de 1939 los cementerios habían dejado de ser de propiedad de los ayuntamientos, pasando como antes a serlo de las parroquias; se había impuesto la censura estatal cinematográfica y se castigaba la blasfemia. Los jesuitas exiliados habían vuelto a España, convirtiéndose por su número y su preparación cultural en uno de los ejes fundamentales de la vida religiosa española.

Y acabada la Guerra, se prosiguió en la misma línea: se restablecieron las cátedras de Historia de la Iglesia y de Derecho Canónico y se derogó la ley republicana de divorcio, concediendo la anulación, a petición de uno solo de los cónyuges, de los matrimonios civiles efectuados hasta entonces. La jerarquía eclesiástica aspiraba en realidad a que sólo el matrimonio canónico tuviera reconocimiento legal manteniendo con ello otra herencia del siglo XIX; en marzo de 1941 lograrían de hecho que los contrayentes que desearan casarse sólo por lo civil tuvieran que presentar una prueba documental de que no eran católicos.

El mismo 1 de abril de 1939 se otorgaba la franquicia postal a los obispos. En julio de 1940 se regulaba el descanso dominical. Meses antes, la nueva

ley de restablecimiento del presupuesto de culto y clero había incluido un preámbulo donde se vinculaba como algo natural e inseparable lo español y lo católico..., todo para restablecer “las dotaciones que para obligaciones eclesiásticas consignaba el último presupuesto general del Estado de la Monarquía”. Es decir, muy poco, como enseguida lamentaron algunos obispos.

En lo económico, ese sería el signo: el clero siguió con una dotación paupérrima, que era denunciada ya como tal inmediatamente antes de su derogación, al acabar los años veinte y comenzar los treinta.

En lo legal, en cambio, el apoyo iba a ser cada vez más decidido. Los años cuarenta están llenos de decisiones de gobierno tomadas por autoridades locales a fin de “catolizar” su circunstancia. Lo que se había vivido durante todo un siglo volvía a ser normal.

A partir de la firma de los acuerdos de 1941, las relaciones entre Madrid y el Vaticano mejoraron y el tono general fue más cordial y confiado, aunque no faltasen contratiempos, derivados en parte de la confianza del *Caudillo* en la victoria alemana. Sus discursos germanófilos suscitaban preocupación en la Santa Sede y requirieron notables esfuerzos del embajador Bárcenas para asegurar del antinazismo sustancial del Régimen al secretario de Estado vaticano. No faltó tampoco razón en la diplomacia romana al protestar porque, desde febrero a julio de 1943, fue prohibida la difusión del *Osservatore Romano* en España a fin de evitar que se conocieran los grandes reveses militares de la Italia fascista. Pocos meses después se impedía asimismo la película norteamericana *El Vaticano de Pío XII* por contener imágenes de las persecuciones de católicos en Alemania.

Pero eran puntos negativos en un cuadro de óptimas relaciones. Una serie de decisiones importantes confirmarían luego la tendencia: una circular del 25 de marzo de 1944 quitó el yugo de la censura a las publicaciones eclesiásticas; en octubre del mismo año se creaba, dependiente del Ministerio del Interior, la Subsecretaría de Asuntos Eclesiásticos; se reorganizaron el cuerpo de capellanes de prisiones y el de asesores eclesiásticos del Sindicato Unico; en febrero de 1943 la jerarquía eclesiástica entró en el aparato del Régimen: los obispos estarían representados en las Cortes, en el Consejo de Estado —supremo cuerpo consultivo en asuntos de gobierno y administración—, en el Consejo del Reino, órgano de asesoramiento del jefe del Estado, y en el Consejo de Regencia, uno de cuyos tres miembros debía ser prelado, quien por tanto asumiría con los otros dos los poderes de la propia Jefatura del Estado si llegaba ésta a quedar vacante. En 1947 se definía el Régimen formalmente como *Estado católico, social y representativo*. “La nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la Ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera e inseparable de la conciencia

nacional que inspira su legislación”, se decía en el segundo de los Principios Fundamentales del Movimiento, promulgados en 1958.

Cinco años antes, se había promulgado el concordato. El nuevo texto constaba de 36 artículos y de un protocolo final. El primer artículo declaraba que la religión católica, apostólica, romana seguía siendo la única de la nación española y gozarla de los derechos y prerrogativas que le correspondían en conformidad con la ley divina y el derecho canónico. El segundo reconocía a la Iglesia su carácter de sociedad perfecta. De estas dos primeras bases se derivaban teóricamente todas las prerrogativas que el Estado español concedía o reconocía a la Iglesia: personalidad jurídica; libertad pastoral, de enseñanza y de asociación; presencia en la enseñanza privada y pública; incidencia en las leyes civiles (así la validez del matrimonio canónico); ayuda económica; consideración del patrimonio artístico como propiedad eclesiástica; diversos beneficios fiscales.

En su momento fue saludado como concordato perfecto. Los especialistas lo consideraron *completo* —porque abarcaba todas las cuestiones que afectaban a ambas potestades—, *íntegro* —porque incorporaba directamente disposiciones del Código de Derecho Canónico— y *de amistad*, pues no era el final de un pleito, sino la consecuencia de una cordial colaboración. Pero, al firmarse tarde, el concordato nació viejo. El clima suscitado en torno al Concilio Vaticano II y el rápido desbordarse de los acontecimientos lo harían insuficiente poco más de diez años después de su promulgación.

Entre ambas fechas, 1953 y el entorno de 1964, el Estado entró por caminos definitivamente “canónicos”. Supuesta la voluntad de concordia, manifestada ya en los acuerdos de 1941 con el compromiso de no legislar unilateralmente sobre materias que pudieran interesar a la Iglesia, puede decirse que el Estado quedaba más atado a ésta que la Iglesia al Estado. Fue el momento de plenitud del *nacionalcatolicismo*, neologismo lanzado por el sacerdote González Ruiz en una entrevista concedida a *Temoignage chrétien* poco después del Concilio Vaticano II. La palabra tuvo gran éxito y se definió en teorizaciones posteriores como denominación apropiada para un régimen de reciproca instrumentalización entre la Iglesia y el Estado.

Franco mantuvo estos criterios hasta el final y la jerarquía eclesiástica los aprovechó siempre, incluso después de la crisis post conciliar, como veremos en el caso del obispo Añoveros, ya en 1974, pocos meses antes de la muerte del general.

Otra cosa es que los aprovechara no sólo siempre sino en todo. En algunos asuntos fundamentales da la impresión de que faltó la imaginación suficiente. Tal es el caso de la financiación: el concordato estableció que la Iglesia y el Estado estudiarían de común acuerdo la creación de un adecuado patri-

monio eclesiástico que asegurase una congrua dotación del culto y del clero. Pero nada de esto se hizo, sino pedir aumentos en la partida correspondiente del presupuesto estatal. En otros asuntos lo que faltó probablemente fue capacidad para hacer frente a la oferta del Estado. Tal fue el caso de la enseñanza de la religión en las universidades e institutos. Ni se organizó el cuerpo docente ni se impartió una enseñanza de altura.

LA COLABORACION POLITICA EN LOS GRUPOS CATOLICOS

La verdad es que toda la reconstrucción de 1936 en adelante se había planteado como un proyecto de catolicidad que corrigiera los defectos de antaño, sobre la base, sin embargo, de la concepción eclesiológica anterior a 1936, que era —atención a esto— la que seguía constituyendo el núcleo no sólo de la teología española, bien poco innovadora en este punto, sino del magisterio pontificio; esto, hasta las encíclicas de Juan XXIII.

No se desconocían, pero no se hacía lugar a las nuevas corrientes teológicas que, dentro y fuera de España, intentaban configurar una eclesiología que respetara el pluralismo y, por tanto, la convivencia entre las soluciones heterodoxas y las creencias cristianas. Y eso tenía que ver no sólo con la concepción del Estado sino también y más si cabe con el papel de quienes simultáneamente tenían que habitar en ambas esferas, la eclesial y la civil. Nos referimos, claro está, a los laicos católicos que de una u otra forma, como meros votantes o como hombres de gobierno, tenían que ver con la política.

En la posguerra, la nueva Acción Católica se reorganizó sobre las Bases aprobadas en 1939 en la Conferencia de metropolitanos a propuesta del cardenal Gomá: se mantuvo el criterio antiguo de articularla en cuatro ramas (hombres, mujeres, juventud femenina y masculina), dependientes de consiliarios que nombraban los obispos.

La participación de los *propagandistas* continuó, aunque los dirigentes de la AC quedaron más claramente supeditados a la jerarquía eclesiástica. Desde 1940 el presidente de la Junta Técnica de AC fue el *propagandista* Martín Artajo, que se mantendría en el cargo hasta su nombramiento como ministro de Asuntos Exteriores en 1945. La ACN de P no perdió por tanto terreno.

Los *propagandistas* sabían perfectamente (lo atestiguan las palabras de Angel Herrera Oría, pronunciadas en diversos momentos) que no tenían el monopolio del catolicismo. Ni pretendían tenerlo: primero, porque ningún partido lo tenía; segundo, porque la ACN de P no era un partido; tercero, porque de hecho había *propagandistas* monárquicos, *propagandistas* falangistas y algún que otro *propagandista* republicano. En el mismo año 1945, el grupo de Herrera Oría, Martín Artajo y Ruiz-Giménez no tardó en distanciarse de hombres como el ministro de Educación Nacional, Ibáñez Martín, *propagandista*

también, que parecían más afectos a Franco y menos entusiasmados con la idea de apresurar el retorno a la monarquía; en tanto que otros hombres del mismo origen —a la cabeza José María Gil-Robles, ya establecido junto a don Juan de Borbón en Portugal— reprochaban a aquéllos que se mezclara el nombre de la Acción Católica con el Gobierno del *Caudillo* del que Artajo formaba parte desde 1945, y otros más —el principal Manuel Giménez Fernández, que había sido ministro de Agricultura en la República y era también *propagandista*— rechazaban no sin dureza que usaran del ideal política democristiano para —al cabo— consolidar la dictadura.

Visto en la perspectiva más positiva, lo que intentaban todos estos hombres era sostener una alternativa católica frente al totalitarismo de Falange Española. Falange había sido fundada en 1933 con el afán de insuflar aire nuevo en los pulmones de la vida nacional. El fascismo se presentaba en esos días como una opción nueva, que además constituía una realidad pujante en Italia y comenzaba a serlo en Alemania y —a derecha y a izquierda— se empezaron a formar grupos próximos al fascismo, de los que fue Falange el que cuajó y terminó por aglutinar los demás.

El fundador de Falange, José Antonio Primo de Rivera, hijo del recién dimitido dictador, Miguel Primo de Rivera, era un abogado católico de familia vinculada a los círculos de la burguesía terrateniente bajoandaluza y hombre de talante orteguiano, es decir inspirado en el vitalismo del filósofo Ortega y Gasset, a quien procuró aproximarse personalmente cuanto pudo entre 1931 y 1936. Mantenía las creencias familiares pero cernidas por un estilo laico no poco atractivo y seguramente acertado, por lo menos en su recelo de cualquier forma de clericalismo y, en último término, en su empeñado distanciamiento del afán de muchos eclesiásticos y seglares por mantener la Iglesia en un status jurídico privilegiado.

Desde el primer momento hubo en el pequeño grupo de los falangistas de la primera hora una mayoría creyente y practicante. Y así siguió ocurriendo después del triunfo del Frente Popular en las elecciones generales de febrero de 1936, que fue cuando el diminuto partido empezó a convertirse en movimiento de multitudes; la radicalización de la izquierda que siguió al triunfo electoral frentepopulista conllevó la propia radicalización —defensiva ante todo pero en bastantes casos agresiva— de la derecha; muchos jóvenes militantes de los apostolados de Acción Católica y de las organizaciones juveniles de la CEDA se pasaron en bloque a Falange Española. Y el fenómeno se acentuó inmediatamente después de la sublevación militar del 18 de julio de 1936: en pocos meses, el número de afiliados al partido se elevó extraordinariamente y continuó haciéndolo durante la Guerra; los 10.000 miembros de los comienzos de 1936 eran dos millones en 1939. En casi toda España se había trocado en banderín principal de enganche de voluntarios *nacionales* y en la última fecha citada contaba con unos 125.000 hombres alistados en sus milicias.

Un número importante —aunque necesariamente impreciso— de cene-
tistas (esto es: anarcosindicalistas de la CNT) Y de individuos de diversas sin-
dicales y partidos de izquierda, a quienes el levantamiento militar pilló en la
zona que se declaró *nacional*, también se refugió en las filas de Falange y en
ellas continuaron y perduraron después de la Guerra. Lo cual, unido a lo ante-
rior (el laicismo originario de los fundadores del movimiento falangista, aun-
que fueran católicos), dio pie a que, en el mismo bando de Franco, se acusara
insistentemente a Falange de no ser católica. La verdad es que lo era por talan-
te, por programa mucho más desde 1937 en que Franco la fundió con los car-
listas y por número. Aquella inmigración de izquierdistas no había bastado
para desdibujar el carácter socialmente católico que el partido habla comenza-
do a tener en la primavera de 1936, antes incluso de que estallara la contienda.

Como además en los primeros meses de la Guerra murieron casi todos
los principales jefes de Falange, hacia 1937-1938 el catolicismo prevaleció no
soló en la base sino en la cúpula del movimiento, ocupada desde esos mismos
días por el cuñado de Franco, Ramón Serrano Súñer —abogado también que
procedía de la CEDA Y ministro del Interior desde 1938— y por el grupo de
universitarios que regia con él los Servicios de Prensa y Propaganda del inci-
piente Estado Nuevo. Unos habían militado en los Estudiantes Católicos de la
preguerra, otros en el personalismo mounierano que había apuntado en la
revista *Cruz y raya* en 1933-1936, había algún espécimen llegado de la izquier-
da y otros eran sencillamente advenedizos en la política.

Ahora bien, la propia formación que los más de estos jóvenes habían
recibido en los centros confesionales de la preguerra, donde se habían educa-
do, forzó a algunos de ellos desde esos mismos años, ante todo desde 1937, a
examinar el catolicismo anterior y a formular una propuesta de reforma. Que
tenía que ser crítica si había de explicar el trasvase de los efectivos del apostola-
do jerárquico a algo que era en definitiva un partido político. El catolicismo
anterior había fracasado. La prueba era palmaria: la guerra. No habían servido
—escribía expresamente en el *Arriba España* de Pamplona en 1937 el entonces
psiquiatra falangista Pedro Laín Entralgo— ni las actividades de la Acción
Católica como tal, ni las instituciones del catolicismo social, ni las enseñanzas
de los colegios religiosos, ni la acción políticaa de la CEDA. Y el fracaso había
obedecido al planteamiento excesivamente externo de sus actividades: en las
instituciones socialcristianas —decía— se estudiaban con minuciosidad las
encíclicas sin apenas preocuparse de pasar a la práctica; en los colegios se edu-
caba pero no se formaba y era visible el abandono de las prácticas piadosas y
la laxitud moral y religiosa entre los jóvenes que se habían educado en ellos; la
política de la CEDA había sido débil, eminentemente temporizadora, timora-
ta, de hecho había fracasado también; la propia Acción Católica había care-
cido de garra para dar la respuesta que requerían las *tres juventudes* que el psi-

quiatra creía ver en 1936: la juventud católica, amorfa; la juventud comunista, dolorosamente desviada y viciada; la juventud inconscientemente fascista, que buscaba un camino nuevo desde los años veinte.

Pero ese camino pasaba por el *totalitarismo*. El personalismo de Mounier y Maritain implicaba para estos falangistas una concepción esencialmente fragmentaria, incompleta de la persona, por lo mismo que pretendía ser una concepción radicalmente participativa, abierta a la colaboración de los disidentes del Régimen en el caso de España. El personalismo, para serlo, había de ser total y, por tanto, la necesaria concepción de la vida tenía que ser *totalitaria*.

Sólo un movimiento que respondiera a una visión integral —*totalizador* y por tanto *totalitario*— de la realidad nacional podía ser válido. Para España, no debía pretenderse un proyecto exclusivamente católico, es cierto, pero carecía de sentido que el catolicismo no ocupara el lugar de honor que le reconocía el mero ser de España. La acción de Falange, que era el grupo —único— llamado a infundir savia nueva en la vida nacional, había de ser, consecuentemente, totalitaria y católica a una vez. Lo cual significaba sin embargo que no cabía concebir nada que fuera católico y español al margen de Falange. De modo que lo mejor que se podía hacer con la Acción Católica —llegó a insinuarse durante la Guerra (y llegó a proponer después el futuro cardenal Tarancón)— era disolverla en Falange Española.

Y debían desaparecer asimismo los sindicatos católicos y no tenía sentido pensar en libertad de enseñanza para la Iglesia, siendo así que eclesial había de ser toda la enseñanza del Estado. Desde 1938 sobre todo, durante la Guerra civil y los primeros años de la segunda conflagración mundial, aquellos falangistas anidados en los Servicios de Prensa y Propaganda del Ministerio del Interior someten a censura la prensa confesional y fuerzan la desaparición de varios periódicos católicos; el jesuita Remigio Vilariño se asombra de que en el *Devocionario militar* que publica en 1937 se quite, sin decirselo, la expresión *rey* cuando habla de Cristo; unos meses después retiran de la circulación el número de la revista jesuítica *Hechos y dichos* donde se glosan los últimos discursos de Pío XI contra el racismo y en pro de los judíos... Entre 1937 y 1940 consiguen que se disuelvan por decreto las organizaciones apostólicas de tipo sindical o parasindical: los Estudiantes Católicos en 1939, obligados a diluirse en el Sindicato Español Universitario (SEU) como habla ocurrido ya con la Asociación Escolar Tradicionalista (AET); los sindicatos católicos obreros y la Confederación Nacional Católico-Agraria, al configurarse la Organización Sindical. Las protestas de los obispos no sirvieron de nada. Algún prelado optó por animar a los militantes de esas asociaciones confesionales a integrarse en bloque en las del Estado. Ciertamente, era (fue) una manera de coparlas y al cabo transformarlas. Sólo se salvaron los maestros —la Federación de Maes-

tros Católicos— por un portillo legal que se abrió en el Ministerio de Educación Nacional.

Aquí, en cambio, ya habían comenzado a triunfar los criterios confesionales frente a los estatistas de Falange: en 1938, Franco nombra ministro a Pedro Sainz Rodríguez, militante del nacionalismo monárquico autoritario, y éste aglutina en Educación Nacional un importante grupo de políticos y hombres de cultura que contrapesa en buena medida el de Serrano Súñer en Interior. Entre otras cosas, en el mismo año 1938 aborda una reforma de la enseñanza secundaria que mejora las posiciones de los colegios privados católicos respecto a 1931 sobre todo porque reduce mucho el control de los examinadores del Estado.

EL OPUS DEI Y LA IDEA DE LO CATOLICO

La pirueta del argumento —que aparece explícito y reiterado en la prensa falangista de 1937 en adelante— según el cual la recreación católica de la sociedad había de identificarse con la acción de Falange Española, ocultaba ciertamente la percepción de que había que superar lo confesional. En el fondo de aquellas críticas contra el carácter superficial de las actividades de las antiguas instituciones (Acción Católica, ACN de P, enseñanza privada católica, sindicatos católicos), así como en la concepción de Falange como instrumento recristianizador de la vida nacional, latía la sensación, inacabada, de que lo confesional es cáscara y que la conversión colectiva o individual ha de emparar al cabo lo interior para que sea real. Sólo que —y aquí se alza una de las claves— esa interiorización no llegaba todavía a entenderse como propia de la acción moral individual en sí, que es lo que se diría en la teología de las realidades temporales, sino que aún seguía trabada por el señuelo de la unidad casi miliciana de acción. Que era lo mismo, a la postre, que perseguía Angel Herrera Oria al pretender que hubiera una neta unidad organizativa de todos los movimientos y asociaciones apostólicas en el seno de la Acción Católica, sólo que compaginando ese afán con el necesario respeto a la pluralidad de opciones y militancias políticas.

Entre estos hombres de Falange, en suma, no se entendía la ACN de P ni la Acción Católica, en 1937, pero tampoco se comprendería el Opus Dei en 1940. En esta fecha y de Falange proceden los primeros ataques propiamente políticos que recibe la Obra. Que, exactamente por la razón inversa, tampoco podía entenderse fácilmente desde las posiciones doctrinales de aquellos que pretendían organizar el apostolado seglar como partido único.

Como alternativa al totalitarismo, en efecto, muchos *propagandistas* continuaban pensando que los esfuerzos sólo serían útiles y eficaces si se mantenía la unidad de acción de las instituciones de la Iglesia que pretendieran

influir en la cosa pública. Por eso habían visto al principio como un posible aliado el Opus Dei. Y por eso lo rechazaron bastantes de ellos —otros no— cuando se dieron cuenta de que no se sometería a una disciplina organizativa común, ni pastoral ni menos política. En 1933, pocas horas después de recibir el nombramiento de presidente de la Acción Católica, Angel Herrera Oria había invitado a Josemaría Escrivá a dirigir la Casa del Consiliario que se creó en Madrid para formar a los sacerdotes que hubieran de serlo en la AC; pero el ya fundador del Opus Dei no lo aceptó.

No se trataba sólo de que no tuviera sentido esperar de la gente de la Obra *unidad de acción* con otras asociaciones católicas, siendo como era una institución que no tenía nada de política ni perseguía otro objeto que el de preparar a sus miembros para que, cada cual a su modo —precisamente con libertad de acción—, *santificara el trabajo, se santificara en el trabajo y santificara con el trabajo*, cualquiera que fuese esa labor, sino que la propia idea de una acción corporativa católica, en la política o en cualquier otro ámbito profesional, le repugnaba de forma perceptible a Josemaría Escrivá: “no vivimos de la Iglesia, ni de *llamarnos* católicos —escribió en 1954—: vivimos a pesar de ser católicos”. *La santificación del trabajo*, que constituía el núcleo central de su mensaje, y el paulino *instaurare omnia in Christo*, que había sido lema del pontífice Pío X, no los entendía como una llamada a la sacralización de lo secular. No se trataba de poner el nombre de Cristo en todos los lugares, sino de rehacer la realidad, hacerla entitativamente cristiana, es decir según el espíritu de Cristo: de acuerdo con la antigua ecuación entre ser, *verdadero y bueno* (y católico) que habían legado los filósofos clásicos pasados por el tamiz agustiniano. “No son —decía en 1953, refiriéndose a la gente de la Obra— frailes que se hacen médicos, abogados u obreros, para tener una ocasión de apostolado en el mundo; sino médicos, abogados u obreros que se saben llamados por Dios para santificarse en su profesión, para santificar con su profesión y para santificar su profesión”.

Ciertamente, Josemaría Escrivá podía haberse limitado a subrayar esta doctrina, que no eliminaba sin embargo la posibilidad de que, además, esas realidades temporales santificadas fueran confesionales, en el sentido de llamarse expresamente *católicas*. Tenía incluso a favor de esto la tradición del magisterio. Ya sabemos que, desde finales del siglo anterior, en todo el mundo católico se había debatido largamente sobre si las obras apostólicas permanentes —instituciones, centros, periódicos— creadas por los católicos tenían que llevar o no este apelativo explícito. En buena medida, el criterio arraigaba en la naturaleza jerárquica de esos apostolados. Pero desde aquí se pasaba a una cierta equivocidad de conceptos: toda obra católica institucional que tuviera una finalidad expresamente religiosa —aunque fuera un sindicato, si se concebía como réplica cristiana contra lo anticristiano— constituía una delegación de

la única misión legítimamente apostólica que era la que correspondía a los obispos. No todos advertían, sin embargo, que eso era distinto de lo que concernía al sacerdocio universal de los cristianos. Es decir: se confundía en lo apostólico la tradición jerárquica *apostólica* con la mediación sacerdocio en otro sentido y, como tal, también *apostolado*— que obligaba a todos los fieles. Y esto último —otra doctrina vieja— era una de las cosas que comenzaba a subrayar el Opus Dei: el sacerdocio universal de los fieles podía plasmarse en instituciones directamente orientadas a tal fin, pero eran muchas más las cosas —todas las cosas lo eran— que los católicos hacían —comer, dormir, escribir, segar o fabricar y, también, actuar en la vida pública—, que no solían ni tentan por qué encuadrarse en una acción asociativa y que se hacían sin embargo cristianas esencialmente por el mero hecho de referirlas a Cristo.

Hasta 1957 no hubo gente de la Obra en ningún Gobierno de Franco. Pero para esa fecha las posturas que acabamos de describir ya eran muy explícitas y habían dado lugar a campañas y actuaciones politicorreligiosas de cierta envergadura.

LA REORGANIZACION DE LA ACCION SOCIAL

Al margen de este pleito sobre el papel de lo católico en lo que al cabo venía a ser el nacionalismo español, con ésa convergía otra línea de fuerza que era la de la acción social. En 1931, cuando se articuló la Acción Católica española en las cuatro ramas que habían empezado ya a ser clásicas en el conjunto de la Iglesia (hombres, mujeres, juventud masculina y femenina), se había dejado como opción sólo secundaria la especialización profesional que se abría paso en Bélgica desde 1924 con la creación de la JOC, que, pese a todo, se empezó a organizar en algunos lugares de España en 1932 para desaparecer con la Guerra. En la nueva rearticulación que siguió a la contienda civil en 1939, se mantuvo aquel mismo criterio. Pero tanto Gomá (que murió en 1940) como su sucesor en la sede primada, Enrique Pla y Deniel, decidieron organizar el apostolado obrero en cuanto fuera posible. La razón principal fue ésta: en el seno del Régimen de Franco se había ido derogando la libertad de asociación en ese orden de cosas, creando un sindicato único y obligatorio de naturaleza estatal —la Organización Sindical—; de manera que, como vimos, entre 1937 y 1940 y a pesar de las quejas y protestas de diversos obispos como Gomá, Segura y Pla y Deniel, Franco impuso la desaparición de los sindicatos y demás entidades profesionales católicas sin más excepción que la de los maestros. En un Estado que pretendía no sólo ser católico sino el hacedor del catolicismo, carecía de sentido, se adujo, reconocer una organización autónoma que servirla tan solo para sembrar la división, puesto que pretendía lo mismo que la estatal. Pero los tres primados que acabamos de mencionar no lo vieron así sino que lo consideraron una traición del Régimen.

Desde 1942, por tanto, y en el marco de la Acción Católica de hombres, empezarán a constituirse secciones de Apostolado Obrero. Iniciadas por medio de cursos de verano para trabajadores (en 1942 en Córceces, 1943 en Vigo) procedentes de distintas diócesis, se preparaban para ser *apóstoles obreros entre los obreros*. En los años inmediatamente siguientes aparecerían también en AC otras asociaciones que acabarían por agruparse: entre ellas la Hermandad Ferroviaria de Acción Católica que constituyó en 1944 el obispo de Ciudad Real, Emeterio Echevarría, y en la cual, ese mismo año, se inició el sacerdote Tomás Malagón; había trabajado en ambientes obreros durante la Guerra, en el frente de Andalucía, y sería más tarde (desde 1954) consiliario nacional de la HOAC.

La articulación de la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC) y la de la Juventud Obrera Católica (JOC) fue propiciada por la terminación de la segunda Guerra mundial. La derrota de Mussolini y Hitler quitó fuerza a las corrientes favorables al estatismo; se preveía la caída de Franco por obra de los aliados y, en una audiencia que concedió al primado español en 1946, el papa Pío XII insistió a Pla y Deniel en la conveniencia de comenzar esa labor; en la revista órgano de AC, *Ecclesia*, del 4 de mayo, se publican las *Normas de especialización del Apostolado Obrero de la Acción Católica* y, en la I Semana Nacional de las Hermandades Obreras de AC, que tiene lugar en Madrid del 29 de octubre al 3 de noviembre de 1946, ya están presentes doscientos obreros de 33 diócesis. En noviembre mismo aparece la revista *¡Tú!*, órgano de la HOAC, inspirado por el catalán Guillermo Roviroza, hombre experimentado en el apostolado obrero desde los años treinta en Madrid. Roviroza será el cerebro de la HOAC en sus primeros tiempos. Había terminado sus estudios de peritaje en la Universidad Industrial de Barcelona en 1921. En 1930 inicia un proceso de conversión que va unido a un fuerte compromiso obrero; en 1939 había sido condenado a doce años de cárcel por presidir un Comité de Empresas durante la Guerra civil; en 1940 recobra la libertad y se incorpora a la AC.

Nació así la HOAC; en 1947, la JOC. En este mismo año empieza a publicarse el *Boletín de dirigentes* (desde 1950, *de militantes*) de la HOAC; al año siguiente se constituyen los primeros GOES (Grupos Obreros de Estudios Sociales), otro de los elementos fundamentales de la Hermandad; en 1949, *¡Tú!* se convierte en semanario e inicia una rápida expansión; tira 43.000 ejemplares en 1951, cuando la jerarquía lo suprime por presiones del Gobierno.

En el verano de 1949 se lleva a cabo un cambio especialmente significativo de dirigentes de la Hermandad, acentuándose el carácter estrictamente obrero: hasta entonces la habla dirigido el Consejo Superior de Hombres de Acción Católica; en adelante la preside el ferroviario Manuel Castañón, a quien se unirá algo después el sacerdote Eugenio Merino como consiliario nacional. Al mismo tiempo, se articulan las labores propiamente formativas del

movimiento: En 1952, en la VII Semana Nacional de Acción Católica se aprueba el plan de formación que será conocido como *Plan cíclico*, cuya versión final se editará en 1955; en la elaboración había tenido parte fundamental Tomás Malagón, consiliario de la Comisión Nacional desde 1953. Se multiplican los cursillos apostólicos, los principales los conocidos como *de primer grado y segundo grado*. Se inspiran en el principio jocista de *ver, juzgar, actuar*, que los hoacistas darían en llamar la *encuesta sistemática*.

Es importante subrayar que nada de todo esto era ajeno a la jerarquía eclesiástica. Por obra de los obispos y a su impulso, se habían reanudado en 1949 las Semanas Sociales y se multiplicaron las pastorales con un contenido afin. Los boletines episcopales de los años cuarenta y cincuenta están llenos de lamentaciones y exhortaciones en torno a tres asuntos principales, por este orden de énfasis: las costumbres, la religiosidad y la justicia.

Los promotores de la JOC y la HOAC mantenían desde el principio el criterio de que aquello debía ser un movimiento apostólico, una "amplia organización proselitista" basada en el principio el *obrero, apóstol del obrero*, como había dicho el Secretario General de la AC Española Alberto Bonet en junio de 1946, al explicar las normas episcopales de mayo anterior. Debía mantenerse enteramente su independencia institucional respecto del orden temporal. Pero aceptar al tiempo el más rotundo compromiso con el mismo. El apóstol obrero tenía una *doble fidelidad*: a Cristo y a la clase trabajadora. Esto es: la HOAC y la JOC incluían la exhortación a la lucha obrera entre los principios que procuraban imbuir en los trabajadores; pero cada cual era libre de llevarla a cabo de un modo u otro y en ningún caso podía revolverse contra la doctrina católica. Ese sentido tienen frases como *no prevalecer contra la Iglesia o en la HOAC lo obreros tienen todas las palabras*, menos la última.

Es posible con todo que, inspirados por lo sucedido en Italia tras la muerte del *Duce* y alentado por Roma, algunos de los organizadores de la JOC y la HOAC pensaran desde el primer momento en que fuera la base de un movimiento político democristiano. Al menos es seguro que desde los comienzos (así en octubre de 1946, en una circular del Consejo Diocesano de Vich), y pese a las dificultades impuestas por la censura estatal, los dirigentes de ambas asociaciones —y Pla y Deniel— y los redactores de las publicaciones mencionadas criticaron, a veces con notable dureza, la situación económica de los trabajadores y reiteraron la conveniencia de que se implantara un sistema de representación sindical auténtica, abogando explícitamente por la libertad de asociación frente al sindicato estatal único.

Por lo demás, la propia fuerza de aquellas actitudes reivindicativas, en un régimen de dictadura que sólo toleraba ese tipo de manifestaciones en el seno de la Iglesia católica precisamente porque se amparaban en el fuero ecle-

siástico, habla suscitado el que iba a ser problema principal del movimiento: no sólo iba a servir como cauce de reivindicaciones de *criterios* de justicia y libertad, sino que empezaría a emplearse como sustituto de los sindicatos de oposición, que no podían existir más que en la clandestinidad.

Desde 1950 al menos, cunde la sensación entre los gobernantes del Régimen de Franco de que “sindicalistas, comunistas, más o menos conversos y antiguos miembros de Solidaridad de Obreros Vascos, es decir, separatistas”, se refugian en la HOAC para reanudar sus actividades como comenta el ministro de Asuntos Exteriores, Martín Artajo, a su colaborador Ruiz-Giménez en una carta de primero de mayo de 1951.

Algunos militantes toman parte en la organización de las huelgas de 1951 en Vizcaya y Guipúzcoa y el asunto da pie a una protesta del Gobierno ante la jerarquía eclesiástica y a la desaparición del semanario *¡Tú!*. La suspensión fue aceptada en la Comisión Nacional de la HOAC para evitar mayores conflictos; pero, todavía en mayo de 1951, el cardenal primado respondía al Gobierno recordando que había que distinguir entre la acción de los miembros de la Hermandad, a la que era ajena la HOAC como tal, y la de la propia organización, que en absoluto había participado en la preparación y desarrollo de los conflictos. Pla y Deniel distinguía además entre sindicalismo propiamente dicho, que no competía a la Acción Católica ni a la HOAC, y la denuncia de la injusticia, que sí era propia de la Iglesia. En ese momento y en esos términos, se plantea la que va a ser una de las principales constantes de la historia de la HOAC y la Joe: la difícil y no siempre lograda necesidad de diferenciar lo propiamente sindical o político y lo concerniente a los principios éticos. Algunos obispos ya comienzan de hecho, en esos días, a mirar con recelo el movimiento, unos sencillamente porque no ven bien su antifranquismo, otros porque lo desean más estrictamente apostólico, sin veleidades políticas ni sindicales.

En 1956 Pla y Deniel destituye a Rovirosa como director del Boletín; en 1957 lo aleja de la Comisión Nacional de la HOAC. Los testimonios reservados de Malagón sobre el equívoco que dio lugar a esta última decisión —anota Cristóbal Robles— y la actitud de quien la tomó revelan el grado de recelo que habla llegado a dominar la cúpula del episcopado en esos años.

La primera disidencia estaba servida.

LA DISIDENCIA CATALANISTA Y VASCONGADA

Para estas fechas, el movimiento obrero católico había vuelto a enlazar (porque lo había estado antes de 1936) con la disidencia nacionalista, que tenía también una honda raíz religiosa y una clara expresión eclesiástica. En la iglesia catalana, ya apuntaban desde los años veinte formas de alineamiento cercanas a lo que enseguida había de ser el amplio movimiento teológico perso-

nalista, a que antes aludimos. Ayudaba el propio problema catalán; durante todo el siglo XIX y el XX, los gobernantes de Madrid habían sido damorosamente reacios a admitir el uso habitual de la lengua vernácula en la predicación y eso había dado lugar a un rosario de roces. Durante mucho tiempo, antes y después de la Guerra, muchos eclesiásticos habían defendido ese uso, por sentido común y por derecho cultural, sin necesidad de ser catalanistas en cuanto a la organización política. Y además, y hasta cierto punto, los monárquicos conservadores —católicos— habían asumido desde 1899 algunas reivindicaciones autonomistas.

Pero la incompreensión entre Madrid y Barcelona sobrevivía después de la Guerra. Tras la Revolución de Octubre, en 1934, el Gobierno Lerroux, del que formaban parte los católicos de la CEDA, habla suspendido el Estatuto catalán de autonomía y eso había llevado a que, cuando se convocaron las elecciones de febrero de 1936, muchos catalanistas, incluidos los católicos, vieran que sólo la victoria del Frente Popular aseguraba la devolución del régimen autonómico. Hubo algunos eclesiásticos que tomaron parte en la campaña electoral de 1936 recabando votos para la izquierda, por lo menos privadamente y, aunque durante la guerra de 1936-1939 Cataluña sufrió sobremanera la persecución religiosa, muchos catalanes católicos no confiaron ya en los militares sublevados. Que, ciertamente y con pocas excepciones, no tenían la menor intención de reconocer libertades regionales de ningún género ni dieron muestra alguna de proponerse respetar las peculiaridades culturales o étnicas. Baste como botón de muestra el fusilamiento en 1938, en el penal de Burgos, del diputado de las Cortes de la República Manuel Carrasco i Formiguera, de la *Unió Democràtica de Catalunya*, que había tenido que escapar de Barcelona por las amenazas que conllevaba su condición democristiana y su labor de protección a los perseguidos. O el hecho de que en medios policiales, por los años cincuenta, hubiera quien pensaba, según nos recuerda el periodista Manuel Vigil, que el gran error de Franco había sido permitir que en Cataluña se reabrieran los seminarios.

Otros catalanes, muchos también, sobresalían por su españolismo sin ceder en el uso de su lengua materna; entre los eclesiásticos, bastará recordar el caso de los dos *primados* que se sucedieron en la sede toledana entre 1933 y 1968, Isidro Gomá y Enrique Pla y Deniel, y el hecho de que en Barcelona se celebrara años después, en 1952, el Congreso Eucarístico Internacional, por empeño del entonces obispo, el aragonés Gregorio Modrego, y concesión de Pío XII. Durante la contienda, los valles pirenaicos más abruptos se habían convertido en un inmenso haz de sendas de gentes que escapaban de Cataluña, muchas de las cuales retornaban a España por Navarra y Guipúzcoa para, en el caso de los hombres, alistarse como voluntarios en Falange y el Requeté o en el Ejército. La más conocida de las unidades de esa naturaleza fue el Tercio

de Montserrat, que, como la bandera de Falange que llevó el mismo nombre, se formó en la zona nacional e hizo la Guerra a las órdenes de Franco. Otros tomaron parte, durante la contienda y después, en la administración estatal del Régimen.

Los gobernantes de éste, además, desarrollaron una política económica muy favorable a Cataluña. Económica pero no cultural. Y por esto el mundo eclesiástico se convirtió enseguida en uno de los gérmenes principales de la disidencia. Aquel partido democristiano de *Unió Democràtica de Catalunya* sobrevivió en la clandestinidad y en alianza con los grupos republicanos laicistas que aguardaban la derrota del Eje para conseguir que los aliados entraran en España y expulsaran a Franco. Pero, cuando este intento se frustró porque los aliados no lo secundaron, la resistencia interior catalana, católica y no católica, tendió a abandonar toda acción política.

Como apenas apuntó por otra parte una opción terrorista semejante a la que afloraba en Vizcaya y Guipúzcoa, la vía de defensa de la peculiaridad catalana tendió a ceñirse a la cultura y, con eso, la presencia no sólo religiosa sino concretamente eclesiástica tuvo un peso especial. No había asociaciones políticas ni culturales propiamente dichas para dar trabazón al movimiento catalanista. Las que llegaron a formarse, por cierto con explícito carácter católico, como el *Grup Torras i Bages*, que funcionó en 1946, y la *Comissió Abat Oliva* de 1947, fueron coyunturales. Mayores ansias tendrían el *Institut Catòlic d'Estudis Socials* de Barcelona y la revista *El Ciervo*, aparecidos ambos en 1951, así como las editoriales Estela y Nova Terra, constituidas en 1958. Pero de la misma época datan manifestaciones de enorme envergadura y signo tan distinto de las anteriores como el Congreso Eucarístico Internacional, que se celebró en la ciudad condal en 1952.

Al año siguiente, en la Jornada Universal por la Iglesia del Silencio, desfilaron por la ciudad veinticinco mil hombres rezando el rosario. Todavía en 1961 tuvo lugar en Barcelona la última misión multitudinaria, una de las más importantes de la España de la posguerra.

Pese a lo cual aquéllos otros movimientos bastaron para mantener viva una llama que se propagaría en el momento en que las circunstancias fuesen más favorables. También entre los clérigos. En los años cincuenta ya funcionaba una Unión Sacerdotal que había fundado el magistrado de la Rota don Manuel Bonet Muixí y que, según Vigil, contaba más de doscientos sacerdotes, que eran tildados de progresismo catalanista.

En 1959-1960, unas frases anticatalanas del director de *La Vanguardia*, Luis Martínez de Galinsoga, dan pie a que se empiece a articular una oposición propiamente política, en la que corresponde a los grupos católicos un cumplido papel. Gentes de *Unió Democràtica de Catalunya* y del antiguo Front Nacio-

nal de Catalunya y jóvenes católicos sin filiación política determinada organizan contra el periodista una campaña en la que toman cuerpo reivindicaciones lingüístico-culturales que presuponen soluciones legales y por tanto políticas. En 1960 se crea el *Omnium Cultural*, una institución que servirá como plataforma para acciones futuras de la naturaleza que señala su nombre; esto, pocos meses antes de que gentes de la burguesía catalanista, en gran parte católicos, que no se habían vinculado personalmente al desarrollismo estatal de los *tecnócratas*, fundaran Banca Catalana; entre ellos, Jordi Pujol.

En Guipúzcoa y Vizcaya las cosas sucedían de otra forma. Aquí no se planteó el *problema moral* de apoyar o no a la República sino después de que estallara la Guerra. Aunque antes de la Guerra habían apuntado algunas corrientes levemente laicistas en el nacionalismo vasco, apenas tuvieron resonancia antes ni bastante después de 1939. En 1936, en el frente vasco que peleaba contra Franco y maldecía el respaldo que el *primado* Gomá y los demás obispos prestaban a los militares, podían leerse sin dificultad periódicos nacionalistas donde seguía predicándose el antiliberalismo integrista que estaba en la raíz del separatismo preconizado por Sabino Arana a finales del siglo XIX. De hecho, muchos nacionalistas, seguramente la mayoría de los de Navarra y de Alava, optaron por incorporarse a los tercios de requetés y lucharon como voluntarios junto a Franco.

Pero en la cúpula del Partido Nacionalista Vasco (PNV) se había impuesto el criterio contrario y el resultado, en el orden religioso, comenzó a aproximarse al que veíamos en Cataluña. En 1937 el cardenal Gomá publicó aquella *Carta a Aguirre*, presidente del Gobierno autónomo de Euskadi, que había sido dirigente de Acción Católica y mantenido muy buenas relaciones con los *propagandistas* principales, incluido Angel Herrera Oria, y le planteó la cuestión como hemos visto: luchando contra Franco, los católicos vascos colaboraban con los que perseguían a la Iglesia. Sabemos ya que la carta fue desatendida; cuando no repudiada, y el partido se empezó a deslizar hacia la democracia cristiana, en cuya Internacional acabarla por integrarse.

Durante la Guerra, y a cambio de la promulgación del Estatuto vasco, los nacionalistas habían colaborado en el Gobierno de la República. Después, en el exilio y la clandestinidad, la colaboración con la oposición anticlerical y laicista continuó; pero no tardaron en aparecer actitudes que pretendían despojar al PNV de su estilo confesional y —aún— tradicionalista.

La segunda gran disidencia estaba servida.

LA DISIDENCIA INTELECTUAL

Es curioso que en el exilio se había comenzado ya a dar un proceso contrario, también entre nacionalistas vascos y catalanistas. Para empezar, católi-

cos habían sido y eran algunos de los más destacados profesionales desterrados, también entre aquellos que por su profesión tenían que esforzarse más empeñadamente en definir una concepción de la vida; nos referimos a los hombres dedicados a la cultura y, si cabe, más aún a los filósofos. Un prejuicio reiterativo en la historiografía reciente, en efecto, es el de suponer que la filosofía del exilio fue una filosofía heterodoxa y que el pensamiento católico fue extraño a la recuperación de la vida filosófica española después de la Guerra civil entre quienes hubieron de abandonar España. Al contrario, como ha insistido Luis de Llera, no es posible comprender la historia de la filosofía española de 1939-1975 sin contar con la aportación determinante de los creyentes, laicos y religiosos, profesores de universidad los unos, ajenos a ella otros, que fueron excluidos por el Régimen. O por sus conciencias. Con excepciones tan notables como la de José Gaos, no hubo tendencia en el exilio ni corriente filosófica que superase el abanico de filósofos católicos o de formación meramente cristiana formado por los hermanos Xirau, Gallegos Rocafull, Nicol, Juan Roura Parella y en un plano más crítico, pero del mismo origen, Imaz y García Bacca.

Para comprenderlo, hay que tener en cuenta dos cosas: una —en la que nunca se insistirá bastante— que la expatriación provocada por la Guerra no comenzó en 1939 ni tuvo en esta fecha su volumen mayor, sino en 1936-1937. Dicho de otra manera, la mayoría de la gente no huyó de Franco, sino del caos de la zona gubernamental. Una vez en el extranjero, muchos de los huidos regresaron a España por las fronteras y las costas de la zona llamada nacional y otros muchos profirieron permanecer en el destierro, sin duda por desacuerdo con el naciente Régimen.

El otro dato que hay que tomar en consideración es que, en la filosofía de las décadas anteriores, los años veinte y treinta, no se había producido una descristianización como la que hubo lugar en otras áreas humanísticas, tal la literatura. Buena parte de los grandes novelistas y poetas de las generaciones vanguardistas no se pueden incluir en la categoría de los creyentes practicantes o declarados; en cambio, la mayoría de los filósofos habían continuado afirmando tales.

Pero es que además muchos de ellos y de los demás exiliados, sencillamente, descubrieron América. Es decir: el conocimiento directo de un continente casi entero ahormado a la cultura grecolatina por obra de españoles de la época *imperial* les descubría de manera tangible, e inesperadamente, una parte de la realidad que había en la concepción histórica de España con que argumentaban los *nacionales*. La *hispanidad* tendría de hecho una de sus mejores expresiones en los escritos del filósofo —exiliado y católico— Eduardo Nicol. Y varias de las aportaciones propiamente eruditas de más envergadura para la comprensión del problema de España, las producen en esos años algu-

nos historiadores y filósofos expatriados. Recuérdese el debate entre Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz. En 1948 el ensayista Américo Castro, catedrático de Historia de la Lengua de la Universidad Central hasta los días de la Guerra y refugiado en Princeton, publica *España en su historia* (reeditada en 1962 como *La realidad histórica de España*); desarrolla la tesis —de obvio sentido religioso— de España como fruto de la convivencia de *los hombres del Libro* (cristianos, musulimes y judíos); en 1957 el medievalista Claudio Sánchez Albornoz, catedrático también de la Central, azañista, ministro de Estado en 1933, embajador en Portugal en 1936 y presidente del Gobierno de la República en el exilio desde 1959, le responde con la casi monumental *España, un enigma histórico*, donde reivindica documentalmente el peso primordial de la aportación romanocristiana.

La divergencia de las obras de Claudio Sánchez-Albornoz y Américo Castro formó parte de un debate ya secular, que afectaba de lleno a la idea del papel del catolicismo en la historia de España. En los años treinta, en el mundo católico, cundía ya la idea, cierta, de que buena parte del magisterio incluso rural estaba ganado por el talante liberal, laicista y a las veces anticlerical del *institucionismo*. En esos mismos años, se publican algunas de las principales diatribas contra la Institución, la más resonante el libro *Los intelectuales y la tragedia española* (1938) de Enrique Suñer y, después de la Guerra, el libro colectivo *Una poderosa fuerza secreta: la Institución Libre de Enseñanza* (1940), en el que colaboran varios de los científicos católicos que permanecen en España, como el jurista Sancho Izquierdo, el bioquímico Antonio de Gregorio Rocasolano o el arabista González Palencia. Y en la prensa católica, antes, en y después de la Guerra de 1936, se repite la acusación de que los *intelectuales* han sido principales culpables de la tragedia nacional.

La cultura no iba a quedar al margen, por lo tanto, de las preocupaciones de los gobernantes católicos del Régimen. De 1938-1939 data como sabemos la obra, alineada con el nacionalismo monárquico y católico, del equipo de Sainz Rodríguez en Educación Nacional. En 1939 lo sustituye en el Ministerio un *propagandista* de igual inspiración, Ibañez Martín. Quien, ese mismo año, encarga al edafólogo José María Albareda, a quien le unía una vieja amistad, organizar y dirigir el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

El CSIC se inspiraba en instituciones anteriores, la principal la Junta para Ampliación de Estudios, creada a comienzos de siglo, que, gobernada por universitarios de talante y de pensamiento liberal —*los intelectuales*—, había administrado buena parte de los medios económicos destinados a la cultura en el sector público hasta que Franco la suprimió en 1936. Por su parte, Albareda se había formado en el ambiente del regeneracionismo católico aragonés de comienzos de siglo, en el que tras la estela del polígrafo Joaquín Costa se había constituido el primer grupo democrático cristiano estricto y fuerte que hubo en

España, hacia 1919. En 1922 había figurado entre los promotores del Partido Social Popular, el primero democristiano que hubo en España.

Desde 1939, el edafólogo, que era miembro del Opus Dei, intentó imprimir al Consejo un sello fundamentalmente técnico, apoyando sobre todo las ciencias experimentales, alejado no sólo de la política sino de la mera implicación política de la cultura, y ese enfoque le permitió acoger a gente de muy diversa procedencia en lo que se refiere a las familias católicas e incorporar a algunos de los pocos científicos disidentes del Régimen que permanecían en España y deseaban desarrollar su investigación aun a costa de tener que callar sus opiniones sobre la cosa pública; éstos, aparte de otros, probablemente los más, que procedían de la mayoría silenciosa que predominaba en la vida española.

Pero enseguida destacó en las tareas humanísticas que más tendrían que ver con la cultura política otro miembro de la Obra, Rafael Calvo Serer, joven historiador formado en el colegio del Patriarca, de Burjasot, e imbuido en el pensamiento nacionalista monárquico. Catedrático de historia moderna de la universidad de Valencia en 1942 y bien introducido en los círculos, más cercanos a don Juan de Borbón desde su estancia en Suiza en 1943, Calvo Serer fundó en 1944, en el seno del CSIC, la revista *Arbor*, una de las principales inspiradoras de la cultura política española de la posguerra. Desde *Arbor* irrumpiría hacia 1948 un importante elenco de universitarios que, aunque no fuera ése su propósito, ofrecían al Régimen una textura intelectual distinta de la de los *propagandistas* y falangistas. Algunos de esos universitarios —Federico Suárez, Vicente Rodríguez Casado, Florentino Pérez-Embid— pertenecían también a la Obra. Otros (Vicente Palacio Atard, José María Jover Zamora).

En un ámbito cultural muy distinto, de carácter falangista, y simultáneamente, el psiquiatra Pedro Laín Entralgo desarrollaba por su parte su crítica de la historia de España —aquella de que hablábamos al referirnos a Falange como movimiento católico y a los días de la Guerra: en 1940-1941, Laín mismo y el poeta también falangista Dionisio Ridruejo habían criticado públicamente desde la revista *Escorial* la concepción de la reciente guerra civil como *cruzada*. No negaban la definición religiosa del Régimen. Al contrario. Aunque ya se dejó caer públicamente en aquellos días alguna acusación —entonces peligrosa— sobre la ortodoxia de otros miembros del grupo falangista cercano a *Escorial*, sobre todo contra el filólogo Antonio Tovar, la revista había girado desde el primer momento en torno al principio de “la verdad sobretemporal del catolicismo” y, de lo que se acusaba al joven Laín, empleando otro término que hacía fortuna en algunos círculos de aquel tiempo, era del *complejo maritainiano* que, se decía, ya se había dejado ver antes incluso de la Guerra.

En los años siguientes, la espadas continuaron en alto pero la contestación adquirió otro estilo tras la derrota del fascismo en 1945. En 1946, en diversos artículos de ABC, Laín Entralgo criticó expresamente el nazismo, que hasta 1945 había alabado, y abogó por un régimen político que tutelase *la libertad posible* además de la integración de todos los elementos válidos para reconstruir España desde el punto de vista de la cultura política. Y en los comienzos del verano de 1949 publicó el libro *España como problema*, donde completaba su giro integrador al presentarlo como lo que siempre había defendido. Calvo Serer le replicó en *España, sin problema*, donde decía que en la Guerra se habían enfrentado dos concepciones de la vida, la católica y la anticatólica; que había vencido la primera y ella tenía que ser, por tanto, la que fundara el futuro de España, sin necesidad de integrar ninguna otra opción. Como varios de los defensores de ese nacionalismo católico —el primero Calvo Serer— eran miembros del Opus Dei, algunos de los contrarios a esa línea política presentaron el debate como un enfrentamiento de instituciones, no como el asunto personal que en realidad era. Y la política propiamente dicha hizo lo demás. En la reorganización gubernativa de 1951, el Ministerio de Educación Nacional, en manos hasta entonces del *propagandista* Ibáñez Martín, le fue confiado al jurista Joaquín Ruiz-Giménez, el colaborador de Martín Artajo, miembro también de la ACN de P que había sido presidente de la organización *Pax romana* en 1939-1945 y era embajador de Franco ante la Santa Sede desde 1948. Y Ruiz-Giménez dio fe de que lo que aquéllos llamaban el *complejo maritainiano* también había llegado al catolicismo corporativista.

O lo que era lo mismo: que el abandono de las formas totalitarias de gobierno por parte de la Falange integradora tras la caída de Hitler permitía el acercamiento a aquella mentalidad católica de partido único que, a su vez, y al contacto con el catolicismo romano y francés, había comenzado a impregnarse del propio tono integrador de lo que comenzaba a llamarse *progresismo cristiano*, que era en definitiva una prolongación de aquel personalismo mounierano de la preguerra. Ruiz-Giménez protegería desde el poder la política de *mano tendida* de que se acusaba a la Falange integradora y de hecho contaría como aliados principales con Pedro Laín Entralgo y el filólogo Antonio Tovar —otro miembro del grupo falangista aupado a los Servicios de Prensa y Propaganda en 1938 con Serrano Súñer— que eran a la sazón rectores de las universidades de Madrid y Salamanca respectivamente.

El hilo del debate de 1949 se reanudó de este modo, en 1953, en torno al significado religioso de la obra de Ortega y Gasset, que había regresado a España en 1945; Laín invitó al filósofo, próximo ya a la jubilación, a reincorporarse a su cátedra de la Universidad Central, de la que se encontraba voluntariamente alejado desde 1936; Ortega se negó y Ruiz-Giménez llevó a Consejo de Ministros la propuesta de tributarle un homenaje nacional. Propuesta

que, rechazada por el Gobierno, sería recogida y realizada por los rectores Laín y Tovar. Por ésta y otras cosas, Calvo Serer criticó la política cultural del Gobierno desde una revista francesa, *Ecrits de París*, y Ruiz-Giménez reaccionó apartándolo de la dirección de *Arbor* y alejándolo del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Se iniciaba así el peculiar exilio del filósofo político y se esbozaba la tercera línea de disidencia: la de aquellos *intelectuales* que no querían un régimen político exclusivamente católico, sino la integración de todos los elementos nacionales, cualesquiera que fueran sus creencias.

Desde 1956, además, Franco dio entrada en el Gobierno a varios miembros de la Obra: primero a los economistas Mariano Navarro Rubio y Alberto Ullastres como ministros de Hacienda y de Comercio, en 1962 a Gregorio López Bravo como ministro de Industria y al administrativista Laureano López Rodó —que era secretario general técnico de la Presidencia del Gobierno desde 1956 y sería ministro sin cartera en 1965-1973— como comisario general del Plan de Desarrollo.

Que, siguiendo su eterna táctica, Franco acudiera a ellos en calidad de miembros de un grupo que creía pujante (y del que suponía que actuaba en política precisamente como grupo, igual que tantos otros), es verosímil. En realidad, no todos ni los más de los *tecnócratas* —como se llamó al grupo de economistas y administrativistas, principalmente, que tuvieron carteras ministeriales u ocuparon Direcciones Generales o puestos semejantes en aquellos años— eran del Opus Dei; pero aquellos políticos concretos tuvieron un éxito notable —primero con el Plan de Estabilización de 1959 y la reorganización de la estructura administrativa del Estado, luego con su empeño en resolver el problema de la jefatura del Estado en la persona de Juan Carlos— y eso los convirtió en enemigo a vencer, hasta su salida del Gobierno nada menos que en 1974.

El “asunto Matesa”, una empresa dedicada a fabricar maquinaria textil, fue desde 1969 el arma principal que esgrimían contra ellos hombres del Movimiento Nacional, especialmente el sindicalista José Solís Ruiz, ministro desde 1957, y el colaborador de Ruiz-Giménez, Manuel Fraga Iribarne, que lo era de Información y Turismo desde 1962 y que cesaría como el anterior y varios tecnócratas siete años después, en el mismo año 1969, justo en la crisis que provocó la denuncia del fraude. Un alto funcionario de aduanas (del Opus Dei, por cierto) había descubierto que una partida de maquinaria de Matesa con destino a la exportación no respondía a lo declarado y, como consecuencia de la pesquisa consiguiente, se llegó a concluir que los responsables de la empresa podían haber malversado créditos oficiales por valor de más de diez mil millones de pesetas y con conocimiento de varios de los ministros tecnócratas.

Ministros y empresarios alegarían luego que se habían limitado a eludir (o a permitir que se eludiera) la rigidez de una legislación como la vigente que impedía penetrar de manera competitiva en los mercados internacionales. Pero lo cierto es que la irregularidad había existido y que fue arma eficaz para dirimir otros pleitos. A sabiendas de que el principal implicado, el empresario Vila Reyes, no era del Opus Dei, se llegó a difundir desde algún Ministerio que varios de esos miles de millones habían ido a parar a la Obra y así corrió por el resto de Europa desde el momento en que se repitió en las páginas de *Le Monde* y *Avanti*.

EL CONCILIO

Desde el entorno de 1960, concretamente desde el pontificado de Juan XXIII (1958-1963), las cosas habían comenzado a plantearse, no obstante, de otro modo. En 1959 Juan XXIII había anunciado la convocatoria de un concilio ecuménico, que inauguró en octubre de 1962 y, fallecido en junio siguiente, clausuró Pablo VI en 1965. Del papa Juan y del Concilio no surgió un cuerpo doctrinal que pudiera considerarse revolucionario. Hubo, sí, un conjunto de innovaciones de gran importancia, quizá las más notables la colegialidad (según la cual la potestad suprema de la Iglesia está en el colegio apostólico, o sea en el conjunto de los obispos con el papa), la defensa de la libertad religiosa (que conllevó implícitamente la de los derechos humanos clásicos del pensamiento individualista, incluida la democracia), la revaluación del estado laical en sí (no ya como instrumento de la jerarquía eclesiástica), muy vinculado a ello el carácter universal de la llamada a la santidad por parte de Cristo, y una nueva eclesiología que, al cabo, consistía en la asunción de la teología de las realidades temporales. Pero los principios de la doctrina común continuaron siendo los mismos y, sin embargo, la personalidad de Juan XXIII, su idea de la necesidad de un *aggiornamento* de la Iglesia católica (palabra que, como la de *diálogo*, tuvo una carga simbólica especial en aquellos años sesenta en todo el Occidente latino), la celebración al fin del Concilio y la publicación de sus documentos coincidieron con la apertura de una de las más profundas crisis en la historia de la Iglesia.

En España como en otros países, fue en parte un fenómeno de psicología colectiva; la mera idea de la voluntad de reforma y de reconsideración de las formas tradicionales prendió de tal manera en todos, que se desarrolló enseguida al margen de las propias orientaciones conciliares.

Primero, en las sesiones conciliares, a los prelados españoles les sorprendió observar que la voz cantante, la llevaban los teólogos y no los obispos y que se veía avecinarse una confrontación que se adivinaba trascendental entre teólogos y pastores centroeuropeos, por una parte, y la curia romana de otra.

El atractivo y la calidad del replanteamiento ganó con todo a los más, incluidos los españoles. Pero, en la tercera sesión (1964), el planteamiento del asunto de la libertad religiosa provocó serias reacciones y definió en el seno de la jerarquía española las mismas tendencias que en las de otros países: de un lado un grupo netamente conservador, que se oponía a cualquier novedad, fuera cual fuese, y que se acercaba a la mitad de los obispos y, de otro, formado por unos veinte o veinticinco prelados, que comenzaban a cambiar.

La división ganó también y de inmediato al resto del clero en España: quedó un sector, pequeño, no sólo conservador sino franquista; se dibujó junto a él pero distinto de él un grupo quizá mayoritario, al menos numeroso de sacerdotes abiertamente conservadores pero apolíticos, que a lo sumo preferían el Régimen porque les permitía desarrollar las labores pastorales sin mayores dificultades; surgió una rama renovadora, con moderados afanes de reforma y de compromiso social, y, por fin, una minoría radical. El futuro estaría en manos de los dos sectores de centro. Sólo que, en la dinámica que veremos, los conservadores moderados se dejaron representar por la minoría franquista con cierta frecuencia, en tanto que los moderados renovadores se mantenían al margen del radicalismo y dominaban de hecho al contar con la mayoría de los vicarios de pastoral de las diócesis, de los rectores de los seminarios y de muchos eclesiásticos menores de cincuenta años. La división, no hay que olvidarlo, tendría un aspecto claramente generacional, aunque no fuera ésa la única línea de quiebra.

En 1965, sin adivinar nada de esto, los más de los padres conciliares habían dejado Roma con la impresión de haber prestado un servicio importante y gozoso, esencialmente positivo, y que seguidamente se trataba de extender por toda la Iglesia, cada uno en el territorio de su jurisdicción, el espíritu y las normas conciliares. Tres años después, sin embargo, las luces y las sombras habían comenzado a concretarse con una amenazadora claridad:

Primero —dictaminará entonces don Marcelo González, futuro *primado*—, todo lo relativo a la Iglesia y al Vaticano II aparecía dominado de un *informacionismo escandaloso*.

Segundo, cundía un *irenismo ingenuo* que inducía a ignorar las diferencias dogmáticas en aras del ecumenismo, del que se hablaba más y más, felizmente, salvo en la medida en que contribuía a debilitar las propias convicciones doctrinales.

Tercero, abundaban las *exageraciones en la defensa* de lo antiguo.

Cuarto, se abría camino una *nueva psicología sin un nuevo Código*.

Quinto, se multiplicaban los *resentimientos y audacias*, principalmente contra la jerarquía y los diversos superiores.

La cuarta disidencia —la del clero— se comenzaba a definir.

LA RADICALIZACION DE LAS DESIDENCIAS

El cambio de actitud empalmó de inmediato con las tres líneas disidentes a que nos hemos referido: la de los apostolados obreros, la nacionalista y la *intelectual*. Líneas en las que habían comenzado a cuajar en los años cincuenta reticencias que preludiaban exactamente el cambio que se desarrolló en los sesenta. En 1952, un pequeño grupo de jóvenes bilbainos se había dado a sí mismo el nombre colectivo de *Ekin* (“hacer”, en vascuence) con el deseo de elaborar un nuevo soporte doctrinal para el movimiento nacionalista vasco; se definían como nacionalistas clásicos y subrayaban la conveniencia de acabar con el confesionalismo que mantenía el Partido Nacionalista Vasco (PNV) (federado de hecho con los partidos democristianos de otros Estados, como uno más de ellos). Entre 1952 y 1959, los de *Ekin* pretendieron introducirse en los puestos directivos del PNV por medio de las Juventudes del partido. Pero fueron rechazados y, con gente desgajada de las Juventudes, constituyeron en 1959 ETA: *Euzkadi ta Azkatasuna*: “Eflskadi y libertad”: un movimiento que propugnaba entonces un nacionalismo democrático (como el del PNV, pero sin admitir las veleidades corporativistas que aún toleraba éste en su seno) y aconfesional.

En 1961 el nuevo grupo empieza a recurrir a los métodos terroristas. Al año siguiente, comienzan a celebrarse las Asambleas de ETA, en la primera de las cuales, en mayo de 1962, se impone una importante sesgo al definirse ya no sólo como laico sino como *movimiento revolucionario de liberación nacional, aconfesional y antirracista*, cuyo medio principal de acción —se decide también— ha de ser la guerrilla a semejanza del coetáneo FLN argelino: la *guerra revolucionaria de liberación*. En 1965, en su IV Asamblea, ETA se define marxista y perfila mejor la estrategia de la lucha armada, radicalizándola, al afirmar el propósito de ceñirse a la táctica de la espiral *acción-represión-acción*.

El movimiento etarra nada tenía ya que ver con el catolicismo del viejo PNV ni con la Iglesia, si no fuera por el apoyo que tuvo durante varios lustros en el mundo eclesiástico vascongado y porque convergió con las derivaciones del sindicalismo (o parasindicalismo) católico. Entre los eclesiásticos de los años sesenta, además, vascongados o no, cundía ya la idea, que se abría paso con fuerza desde el pontificado de Juan XXIII y llegarla a su apogeo en los años setenta, de que el sistema socialista era el que mejor se adecuaba al catolicismo. Al acabar la década de los sesenta, entre los católicos nacionalistas, curas o no, cundía la convicción de que los miembros de ETA eran la avanzada de una lucha colectiva por la justicia, entendida al modo cristiano.

Pero la crisis también había alcanzado el campo sindical. En el último lustro de los años cincuenta la economía española había llegado a una situación sumamente difícil, cuya resolución constituyó el reto principal, precisamente,

de aquellos *tecnócratas* llegados al poder en 1957; hubieron de abordarlo con medidas de emergencia que exigieron un importante coste humano porque preveían un momento inicial de grave aumento del paro y de la emigración. Concretamente, y por lo tanto, la aprobación del Plan de Estabilización de 1959 dio lugar a una fuerte reacción obrerista. Y la HOAC y JOC se pusieron a la cabeza de la protesta.

En 1960, candidaturas de las HOAC se presentaron a las elecciones sindicales como opciones independientes de las de la Organización Sindical del Estado. Luego, la Hermandad y la JOC como tales se dirigían al ministro de Trabajo y delegado nacional de Sindicatos, José Solís Ruiz, impugnando las votaciones en curso. Aunque la principal razón que adujeron se refería a aspectos formales de la constitución de las candidaturas y de la emisión de los votos, aspectos que permitían a las autoridades eliminar a cualquier candidato, lo que se criticaba era la falta de representatividad del sindicato único estatal y la falsedad consiguiente de cualquier consulta. Cuando el ministro les respondió advirtiéndoles que carecían de personalidad jurídica para iniciar ese tipo de acciones porque no había más sindicato que el estatal, y se lo hizo saber además al *primado* por entender que la Acción Católica se estaba excediendo en su cometido, Pla y Deniel le recordó, en carta de 15 de noviembre que se difundió en privado, que tanto la HOAC como la JOC tenían personalidad canónica, reconocida por el Estado español. El apostolado de las Hermandades Obreras de Acción Católica tenía que incluir también, necesariamente, la propaganda de la doctrina social de la Iglesia y se había de ocupar de los problemas sociales.

En realidad, para muchos y desde hacía mucho, era evidente que los hechos no se ceñían a lo que el primado veía como mera acción apostólica que incluía la necesaria difusión de la doctrina social. Hacia años que la HOAC y la JOC—y otras organizaciones menores de apostolado obrero que funcionaban al margen o con autonomía respecto de la dirección de Acción Católica, así las Vanguardias Obreras (1954) y el Movimiento Cristiano de Empleados (MCE), impulsados ambos por jesuitas e integradas aquéllas por miembros de las congregaciones marianas— habían comenzado a servir de semillero para la creación de organizaciones puramente sindicales en una clandestinidad más o menos estricta. De ese modo (y con esos cuatro impulsos concretos) habían nacido en 1956 la SOCC (*Solidaritat d'Obrers Cristians de Catalunya*) y en 1958 la FST (Federación Sindical de Trabajadores), extendido éste enseguida por Madrid, Valencia y Asturias. Ambos se definían al principio como anticomunistas y confesionales. Pero la SOCC no tardó en recibir el impacto de las corrientes aconfesionistas por un lado, marxistas por otro, que cobraron fuerza en España en los últimos años cincuenta, y a la FST—que se pensó orientar más bien hacia la socialdemocracia— “se la llevó el diablo ahogada por los celos e intereses de unos y los particularismos de otros”, según el testimonio de

uno de sus dirigentes. En 1956-1957 un grupo de católicos había constituido el Frente de Liberación Popular (FLP: *el Felipe*), de tendencia marxista, inspirado en la inmediata revolución cubana y que desempeñó durante más de una década un papel muy importante en la orientación y conformación de la oposición a Franco, católica o no. La SOCC llegaría a renunciar en 1960 a su adjetivo cristiano y en adelante se llamó simplemente SOC.

Pero las creaciones más importantes, de aquellas a las que contribuyeron los hombres de los apostolados obreros, habían de ser la USO (Unión Sindical Obrera) y las CCOO (Comisiones Obreras): USO se constituye en 1961 con gentes sobre todo de Vascongadas y Asturias, principalmente jocistas, también hoacistas y disidentes de UGT, y se define desde el primer momento socialista autogestionaria y aconfesional. Las CCOO, por su parte, aparecen y desaparecen a raíz de la huelga minera asturiana de 1962 y se organizan definitivamente en 1964, en Cataluña y Vizcaya, con hombres de procedencia muy diversa, desde la HOAC al Partido Comunista. En la extensión geográfica de las Comisiones tendrían parte principal aquellos GOES (Grupos Obreros de Estudios Sociales) formados en el seno de la HOAC. Paulatinamente, las CCOO se convertirían en una sindical de orientación comunista, en tanto que la USO acabaría por diluirse en buena medida en la UGT (unida al Partido Socialista Obrero Español), ya en los años ochenta.

En el fondo de la cuestión estaba, para unos, el problema de si el orden jurídico se adecuaba a la doctrina social de la Iglesia y, para otros, el de si aquellos movimientos apostólicos servían a esa doctrina o a los socialistas y comunistas que intentaban utilizarlos en sentido político. Lo cual a su vez enlazaba con el replanteamiento magisterial de la legitimidad del Régimen de Franco.

Esta nueva actitud ante la cosa pública apuntaría en España en las postrimerías de 1962 y sobre todo en 1963, de forma contundente y tan sonora que los hombres del Régimen no pudieron ocultarla ni dejar de tomar pública postura ante ella. De entonces datan las dos primeras manifestaciones de reconvencción abierta por parte de dos personalidades de la Iglesia católica: el arzobispo de Milán, cardenal Giovanni Battista Montini, y el abad de Montserrat, Aureli Maria Escarré.

A comienzos de octubre de 1962 la prensa reprodujo un telegrama del primero en donde, a instancias de estudiantes milanesas, pedía clemencia para dos jóvenes activistas de las Juventudes Libertarias, que habían puesto sendas bombas en Barcelona.

Hoy sabemos que la iniciativa del futuro papa Montini salió de Barcelona misma: de un grupo de estudiantes y graduados, catalanistas y gente de izquierda en su mayoría, que vieron en peligro la vida de los reos. Conforme a la legislación vigente en aquellos momentos, habían sido sometidos a la jurisdicción

dicción militar y, por los procedimientos empleados, se tuvo la impresión de que iban a ser condenados a muerte. No fue así, sino a treinta años de cárcel. Pero, cuando esto se hizo público, el telegrama del arzobispo de Milán ya estaba en los periódicos. Los partidarios de los reos se habían puesto en relación con gente de la FUCI —Federación de Universitarios Católicos Italianos— y ésta con el arzobispo Montini, cuyas tareas pastorales lo habían vinculado estrechamente a tales medios. El portavoz del Régimen, el ministro —*propagandista*— Fernando María Castiella, pudo permitirse por tanto aludir a la doble precipitación del telegrama: lo había leído en la prensa antes de que llegara a Franco y parecía suponer una pena de muerte que no se habla pronunciado.

El documento, ciertamente, había sido manipulado. Aparte de que la urgencia del asunto indujera a los italianos a encauzarlo por medio de la prensa antes de que lo hiciese el arzobispo por los cauces correspondientes ordinarios, se habían permitido alterar el texto en términos más que reveladores. En el telegrama se exhortaba a Franco a que, con la clemencia, probara que en las naciones católicas no se cuidaba el orden público como en los países sin fe ni *costumbres cristianas*. Pero el futuro papa no había escrito esto que subrayamos, sino marxistas como los que —añadía— habían dado muerte a tantos católicos españoles durante la Guerra civil.

El hecho, en todo caso, dio pábulo en la prensa a una campaña antimontiniana que pesaría especialmente cuando, meses después, ya en 1963, fuera elegido papa.

Por su parte, en este mismo año y en unas resonantes declaraciones a *Le Monde*, el abad Escarré se expresa clara aunque prudente y pacíficamente contra tres hechos principales: uno, la política anticatalanista de Franco; otro, la obligación de asistir a los oficios litúrgicos católicos, impuesta a los presos de las cárceles españolas, conculcando su libertad; tercero, la incapacidad del franquismo para crear un sistema y un clima de convivencia entre todos los españoles.

La verdad es que Escarré dijo esto con una mesura que hoy haría difícil comprender la trascendencia que se dio a tales palabras si no se recordaran los límites del lenguaje que la censura había convertido en cosa habitual. La voz de Escarré polarizó no pocas inquietudes, supuso un decisivo impulso para el catalanismo católico —aunque no fue el suyo un mensaje ceñido a los nacionalismos peninsulares— y, al cabo, terminó por aconsejar que el abad dejase España, para habitar en Viboldone, Italia, en 1965, en vista de las tensiones que concitaba su presencia.

En 1965 el enfrentamiento empieza a aflorar con formas violentas; pequeños grupos de “ultras” actúan como *reventadores* de conferencias y actos

públicos relacionados con el *aggiornamento* y la renovación conciliar. Entre el 9 y el 11 de marzo de 1966 se desarrolla *la capuchinada*: la policía pone sitio al convento de capuchinos de Sarrià, donde se habían encerrado quinientos estudiantes, muchos de ellos comunistas; el bloqueo acabará con la detención de no pocos. El enfrentamiento aboca, ya en mayo, a la protesta de un importante grupo de eclesiásticos, unos ciento treinta, que se manifiestan a su vez públicamente y son disueltos con violencia por las fuerzas de orden público ante el estupor de quienes presencian los hechos. Al apelar al obispo Modrego y recordar la existencia del canon 2.343, que contemplaba la excomunión ante agresiones de ese género, y la incompatibilidad del Régimen con determinados aspectos de la doctrina conciliar, el prelado redactó una homilía, de obligada lectura en todas las iglesias en las misas dominicales inmediatas, donde advertía que nadie puede reivindicar la autoridad de la Iglesia en defensa exclusiva de sus ideas y posturas. Se interpretó como una intervención contraria a los eclesiásticos agredidos.

No mucho después, todavía en 1966, los religiosos de Montserrat reciben con frialdad a Franco y, como en el interior del templo un grupo de fieles franquistas lo acoge sin embargo con expresiones estentóreas de adhesión, la comunidad se retira sin despedirse.

En abril de 1963, por otro lado, había sido fusilado Julián Grimau, miembro del comité central del Partido Comunista de España y detenido no mucho antes, en aquel mismo año. La condena y ejecución levantaron una oleada de protestas contra el sistema político español en toda Europa; protestas entre las cuales volvió a figurar la del entonces cardenal Montini, por más que esta vez no la dirigiera a Madrid sino a Roma. Unos meses después, en mayo, cuando Montini se convirtió en Pablo VI, hubieron de aclarar que, a pesar de todo, el Estado español ponía por delante la adhesión a la Santa Sede, sin hacer acepción de personas. Según el testimonio del política Fraga, en el Consejo de ministros que tenía lugar en esos momentos, Franco mismo acogió la noticia con la expresión lacónica *Un jarro de agua fría*. Pero, ante los comentarios de preocupación de varios ministros, añadió éstas palabras:

—Ahora ya no es el cardenal Montini; ahora es el papa Pablo VI

Fue la misma actitud que dominó entre los eclesiásticos españoles, incluidos los afectos al Régimen. Entre muchos españoles, y no sólo entre los vinculados al sistema, cundiría con todo la impresión, nunca alejada por completo, de que Pablo VI miraba con reservas (“no amaba”, se decía) no sólo la política sino la realidad y hasta la religiosidad hispana; afirmación que el propio papa conoció y negó, además de manifestar dolor ante ello.

Por lo demás, el cambio doctrinal del Magisterio había culminado según vimos en 1965, con la declaración conciliar sobre la libertad religiosa. Por otro

lado, en el decreto *Christis Dominas*, los padres conciliares aconsejan la desaparición de los privilegios que encarnan cualquier género de injerencia del Estado en la Iglesia. En que se hiciera tal petición había influido especialmente un obispo español, Antonio Pildain, que lo propuso expresamente. Todavía en 1965 el papa Pablo VI pide explícitamente a todos los jefes de Estados católicos que renuncien a ellos. La respuesta de los hombres del Régimen no es sin embargo la deseada: en 1967, tras muy notables resistencias, aprueban una ley sobre libertad religiosa inspirada en aquella declaración; pero nada parejo sobre el derecho de presentación de los obispos y demás privilegios de origen regalista; en 1968 y en vista de su silencio, el pontífice mismo escribe al *Caudillo* sobre este punto. Pero Franco responde que el derecho de presentación siempre se ha ejercido a placer de la jerarquía eclesiástica española (esto es: que él ha nombrado siempre a los candidatos que los obispos consultados le han sugerido) y que ese derecho forma parte del concordato, cuya reforma requiere el concurso de las Cortes, y que, en todo caso, procede ir a una negociación sobre la reforma global del mismo antes de hacer concesiones unilaterales y aisladas.

Sin concretar —posiblemente refiriéndose a algún aspecto tan importante como el presupuesto estatal de culto y clero—, añade que, puestos a revisar, habría que revisar también aquellos otros puntos que, según las orientaciones de la *Gaudiam et spes*, podrían constituir impedimentos para el testimonio cristiano que requiere la sensibilidad del mundo actual.

Ambas cartas están fechadas en la primavera de 1968. En noviembre, la Santa Sede acepta oficialmente la revisión del concordato y se comienza a trabajar en ello. En principio, las negociaciones van rápidas; en 1970, el anteproyecto está terminado; pero la prensa lo descubre y, sorprendentemente, la opinión española se halla ante un concordato absolutamente preconiliar. Entre otras cosas, extendía el privilegio de presentación a los obispos auxiliares, de los que el texto vigente no se había ocupado. Y esto era fundamental por lo que hemos de ver.

¿Cómo entender el paso atrás? Es difícil hallar una respuesta. Sólo cabe pensar por una parte en la diversidad de criterios que había en la curia romana —desde los plenamente regalistas a los anticoncordatarios por principio— y, por otra, en la posibilidad de que fuera gestado a espaldas del pontífice. Por lo menos se sabe que —según Díaz Moreno— se elaboró entre la embajada española ante la Santa Sede y la Secretaría de Estado del papa, sin conocimiento del nuncio ni de la Conferencia Episcopal. El hecho es que la publicación del llamado concordato *Garrigues* —embajador entonces ante la Santa Sede— y el malestar siguiente acabaron con él.

Las tensiones de 1972, de que ahora hablaremos, terminarían además con el propio afán de llegar a un nuevo tratado. Se imponía la idea —que luego se hizo realidad— de alcanzar acuerdos parciales.

UN CAMBIO SIN FRONTERAS

El cambio de actitud de la Santa Sede en relación con Franco acabó de impulsar la evolución de los protagonistas de aquellas luchas intelectuales y políticas de los años cuarenta y cincuenta.

La evolución de Rafael Calvo Serer —aquel miembro del Opus Dei enfrentado a los falangistas en defensa de un régimen político católico— fue especialmente significativa: inició un cambio que lo llevó primero a algo bastante parecido al democristianismo de partido único, inspirado en el modelo mejicano laicista del PRI. Y se abocó después a la franca defensa de la democracia clásica, pluripartidista. En 1966, tecnócratas (Luis Valls Taberner), falangistas (Valero Bermejo) y el propio Calvo compraron y revitalizaron el viejo diario *Madrid*, que existía desde 1939 y que con ellos se hizo portavoz de un propuesta democrática aconfesional pero inspirada en el catolicismo; de manera que no sólo suscitó las iras de los gobernantes del Régimen (especialmente Manuel Fraga Iribarne, de quien dependía la prensa como ministro de Información y Turismo) sino las de algunos de sus propios sostenedores. La publicación del diario llegó a ser suspendida por el ministro Fraga en 1970 durante cuatro meses por un artículo de Calvo Serer (*Retirarse a tiempo: no al general de Gaulle* en que veladamente se pedía la retirada de Franco, y lo cerró definitivamente su sucesor, Alfredo Sánchez Bella, en 1971 y a instancias del almirante Carrero Blanco (esto es: el soporte de los tecnócratas). El consejo de administración de *Madrid*, con Rafael Calvo al frente, interpuso recurso ante el Supremo, que dictarla sentencia favorable a ellos en 1976; aunque no se terminó de cumplir hasta 1991, tres años después de que muriera Calvo y pasada ya la oportunidad política.

Para entonces, la evolución había ganado asimismo las filas de los propagandistas, desde luego sin acabar con su pluralidad: unos siguieron fieles a Franco y continuaron ocupando puestos muy destacados en el Régimen (así los ministros Silva Muñoz, 1965-1970, y Sánchez Bella y Garicano Goñi, 1969-1973); otros permanecieron en la línea monárquica de conciliación con el Régimen que propugnara Martín Artajo en 1945, y algunos —a la cabeza Ruiz-Giménez, colaborador del propio Artajo— derivaron hacia la democracia cristiana. En 1958 Gil-Robles había formado la Democracia Social Cristiana (DSC) y, al año siguiente, Giménez Fernández creó la Izquierda Democrática Cristiana (IDC), en la que fue excluida expresamente la mera posibilidad de entenderse con Ruiz-Giménez, por su anterior militancia franquista. Pero la muerte de Giménez Fernández (1968) indujo a los albaceas políticas de éste a dar a aquél no sólo entrada en IDC sino la presidencia del partido.

Esto, en cuanto a los futuros "cuadros" del movimiento. Porque las verdaderas "bases" de la democracia cristiana tenían que llegar de Acción Católica —o así pensaban muchos— y lo impidió precisamente la crisis de AC.

En la jerarquía eclesiástica había comenzado a cundir, en efecto, la desconfianza hacia los dirigentes del movimiento apostólico. La reunión del Concilio, en Roma, había permitido a los obispos cambiar impresiones y experiencias sobre ello y, ya en 1964, un grupo de hoacistas, temerosos del porvenir del movimiento ante la crisis que se veía venir, creó la editorial ZYX. Gracias a ella podría continuar no sólo la labor publicística, sino la organizativa. En los locales de la editorial, tendrían lugar todo tipo de reuniones de ácratas, comunistas, socialistas y católicos que podemos llamar sociales, los más, universitarios con preocupaciones de este orden.

En 1965 (23-24 de julio) la reunión plenaria del episcopado, que se celebraba en Santiago de Compostela, se centró en el examen de la situación y las perspectivas de los movimientos seculares jerárquicos. Y casi todos coincidieron en sus apreciaciones: el movimiento había escapado del control de la jerarquía; preocupaba además la participación de miembros del mismo en asociaciones ilegales y el hecho de que no pocos consiliarios alentaran esa participación. Así que, como medida principal, se acordó formar una Comisión Episcopal de Apostolado Secular (CEAS) bajo la presidencia del obispo consiliario de Acción Católica, José Guerra Campos, que pusiera mano sobre el asunto.

Pero la Comisión tropezó con la resistencia de los órganos nacionales de los diversos movimientos, especialmente Acción Católica, y con algunos grupos vinculados a la Compañía de Jesús. Las VII Jornadas de AC que se celebraron en el Valle de los Caídos en junio de 1966 desencadenaron el proceso definitivo de ruptura; la tensión era enorme y las conclusiones de las Jornadas fueron rechazadas en el seno de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal "por su acusado temporalismo". En septiembre, fueron destituidos seis consiliarios nacionales.

El 4 de marzo del año siguiente, en el punto 4 de un comunicado provisional de la IV Asamblea plenaria de la Comisión Episcopal se advierte a la AC que los católicos no pueden colaborar con los marxistas según el magisterio pontificio. La Comisión Nacional de la HOAC lo rechaza explícitamente.

Todavía en 1967 y en la CEAS, se prepara una reforma de los estatutos de la Acción Católica, sin contar con representantes suyos y la recién creada Conferencia Episcopal los aprueba. Pero la negativa de los dirigentes de la HOAC y la JOC a aceptarlos y la tolerancia de la Conferencia Episcopal, aún presidida por el arzobispo de Santiago, cardenal Quiroga Palacios, hace que se multipliquen las excepciones a la hora de aplicarlos. A finales de abril y comienzos de mayo de 1968, con todo, dimiten —según Sánchez Terán, uno de

ellos— entre cien y ciento cincuenta dirigentes centrales de la Acción Católica, aparte dirigentes diocesanos y locales, que caerán asimismo en cadena.

Al cabo, la organización se desmorona. En menos de diez años, desde 1964, se viene abajo todo lo construido en veinticinco. La mayoría de los militantes de la JOC y la HOAC desaparece. Muchos penetran francamente en el terreno sindical y político, que cuenta ya con las asociaciones que vimos, y abandonan la Acción Católica, y otros muchos, probablemente los más, simplemente se van. Entre 1964 y 1978 dejan la Acción Católica 95 de cada cien miembros; habían sido casi 600.000 en 1955; eran 500.000 en 1966, de los que en 1979 quedarían —conocidos— menos de 15.000. Decimos conocidos porque la pluralidad de movimientos de AC, la propia naturaleza —tan diversa— de la adscripción a los mismos y las meras deficiencias de la estadística interna hacen que esas cifras no sean más que estimaciones aproximadas a la realidad. La JOC pasa de 87.000 al comenzar la década de los sesenta a sólo ochocientos en 1979; las Mujeres de AC, de 150.000 a 11.000.

No pocos dejan también la Iglesia y pierden la fe.

LOS ECLESIASTICOS: LA ASAMBLEA CONJUNTA

Lo que ocurrió con los seculares está íntimamente vinculado a lo que habla comenzado a suceder en el clero y relatan de manera más que elocuente las estadísticas de la época. El descenso de efectivos se dio de manera especialmente fuerte en el clero diocesano, el más desprotegido ante la oleada secularizadora. Para atender las casi 20.000 parroquias que habla en el país en 1960 se contaba con 24.504 sacerdotes diocesanos, que llegarían a 26.190 en 1968 para iniciar desde entonces un franco descenso.

El incremento normal del clero por medio de las ordenaciones anuales empezó a resentirse. La cifra de ochocientos sacerdotes ordenados en 1964 nunca más sería alcanzada; se reducía ya a 580 en 1968, para caer bruscamente desde ese momento: 320 en 1972, 264 en 1974, 244 en 1975, según datos estadísticos vaticanos. Empezó a aumentar el número de diócesis en las que había años en que no se ordenaba nadie sacerdote: eran trece las que se hallaban en esa situación en 1975. De todos modos, se estaba aún lejos de la situación de Francia, en un tercio de cuyas diócesis no hubo ninguna ordenación en ese mismo año. Lo nuevo en España era que, contrariamente a lo que había sucedido en otras épocas, la escasez de vocaciones era ya general. Las regiones tradicionalmente fecundas del Norte se hundían también, a veces de modo más espectacular. En Navarra se pasó de veintiocho ordenaciones en el curso 1964-65 a ninguna, seguramente por primera vez en muchos siglos, en el de 1969-70.

Parejo al hundimiento de las vocaciones, e influyendo en él muy claramente, está la oleada de secularizaciones. Se dieron sobre todo a finales de los

años sesenta, en torno a las quinientas por año. A partir de 1970 descendieron, entre otras razones porque muchos de los descontentos habían abandonado ya el ministerio. De todos modos, más de doscientos sacerdotes diocesanos se secularizaron cada año a partir de 1970. En 1975 ya había más abandonos que entradas: 257 dejaron su ministerio según los datos vaticanos, frente a los 244 que se ordenaron.

Si a ello se le suma la muerte de sacerdotes diocesanos por razones de edad, en torno a los cuatrocientos cada año, comprenderemos las dificultades cada vez mayores de las diócesis para hacer frente a sus necesidades elementales. Poco a poco el total del clero se reducía, primero lentamente y, ya en la década de los setenta, en cifras apreciables y crecientes: 219 sacerdotes menos en España en 1972, 379 en 1973, 398 en 1975. Al mismo tiempo, la pirámide de edades, con una amplia base aún en 1970, empezó a deformarse: en ese año el 44,4 % del clero tenía entre 25 y 29 años; en 1980 ese porcentaje había descendido al 20,9% y la franja más amplia era ya la que estaba entre los 50 y los 64 años. La pirámide comenzaba a invertirse.

La evolución era imparable ya que las cifras más dramáticas eran las de los seminarios. Según los datos vaticanos, los 8.233 seminaristas mayores de 1964 quedaron en 2.809 en 1972 y no eran sino 1.900 en 1975. El porcentaje de la caída vocacional en España duplicaba casi la media mundial y en no pocas diócesis superaba el 80% entre 1962 y 1971. Algunos importantes seminarios sencillamente desaparecieron. El de Pamplona, uno de los más concurridos del mundo, con 940 seminaristas en 1964-65, cerró sus puertas en el curso 1969-1970. El de Santiago de Compostela le seguiría en el curso siguiente.

En parte, el declive pudo paliarse entregando parroquias y encargos pastorales a los religiosos. Estos conseguían mantener un mayor equilibrio entre las pérdidas y las incorporaciones. Si los 24.530 sacerdotes diocesanos residentes en España en 1972 habían quedado en 22.983 en 1975, es decir, un 6,4% menos en tres años, en el mismo período los sacerdotes religiosos descendieron de 10.830 a 10.576, sólo un 2,4%. La ventaja comparativa a favor de los religiosos es aún más patente en las cifras de candidatos. En el año 1975 se dio una cifra histórica: los seminaristas mayores de los religiosos —1.924— superaron por primera vez a los del clero diocesano.

En cambio, la caída de efectivos fue fuerte entre los religiosos no sacerdotes: los 9.300 de 1970 quedaron reducidos a 7.849 en 1975; aunque volvían a ser 9.138 a fines de 1979.

Las más resistentes, al menos numéricamente, fueron las religiosas, con una presencia muy notable en España, que ocupaba un lugar destacado en la Iglesia universal, sólo por detrás de Estados Unidos, Italia y Francia, por este orden de efectivos. En 1970 el *Annuarium Statisticum Ecclesiae* las cifraba en

83.747 profesas, que eran sólo 80.242 en 1973, pero consiguieron recuperarse llegando otra vez a casi 83.000 en 1975. También aquí, no obstante, los síntomas más graves no estaban en el número de religiosas, sino en el de candidatas. Entre 1963 y 1966 las postulantes y novicias de órdenes de clausura bajaron de 1.156 a 685, es decir, un alarmante 40% de pérdida en sólo tres años. Quedaba ya anunciado un hundimiento que se produciría en la década siguiente.

La causa de la crisis hay que verla probablemente en la perplejidad de los eclesiásticos ante lo que suponía —real o imaginariamente— el Concilio. Si efectivamente había que cambiar la Iglesia, parecía lógico que el tipo clásico de sacerdote no sirviera. Pero sustituirlo no resultaba tarea fácil. Puede decirse que no se sustituyó en absoluto. Sólo se desmontó un sistema para encontrarse con que había que reconstruirlo, reducido y apenas corregido, años más tarde, porque no se había logrado hacer algo nuevo y viable. Parecía como si no hubiera soluciones. La palabra clave era la *problemática*, en este caso la del clero. Para conocerla e intentar afrontarla se hicieron en esos años diversas encuestas. La más amplia fue la de 1970, una gran encuesta-consulta nacional entre los sacerdotes diocesanos, con la que se intentaba conocer sus dificultades, dudas y esperanzas. Se planteó como base sociológica para que los obispos pudiesen tener datos útiles a fin de emplearlos en una asamblea plenaria del episcopado dedicada al tema del clero. La reunión de esta asamblea se había acordado en 1966, pero pronto los obispos empezaron a plantearse la conveniencia de hacer algo más, en vista de la situación que revelaban las encuestas. Se llegó así a la idea, en noviembre de 1969, de convocar una reunión "paritaria" de sacerdotes y obispos. Sería la *Asamblea conjunta Obispos-Sacerdotes* de 1971, reflejo fiel de la esperanzada y desconcertada Iglesia española del momento.

Fue uno de los hitos principales en la vida eclesiástica española de los años de los que hablamos. Los innovadores lograron que en las votaciones valiese lo mismo el voto episcopal que el de los demás sacerdotes y que no hubiera derecho de veto para la jerarquía eclesiástica en relación con ninguna de las posibles decisiones. Se pretendía además que tuviera una aún mayor trascendencia: estaba anunciado un próximo sínodo de obispos de la Iglesia universal para tratar de lo relativo a la condición del sacerdocio ministerial, y los promotores de la reunión española no dudaron en centrarla en el mismo asunto y celebrarla antes del sínodo para que las conclusiones pudieran llegar a éste y en él se pudieran tomar medidas de alcance máximo.

A las asambleas diocesanas preparatorias asistieron cuantos presbíteros quisieron. Muchos, es cierto, optaron por la abstención. En varias provincias eclesiásticas se celebraron además asambleas interdiocesanas. Y de todas estas reuniones salieron elegidos —a veces con irregularidades, es cierto— 171 sacerdotes, que fueron los destinados a reunirse con los obispos en la Conjunta.

Varias de las propuestas que se hicieron —pocas— contradecían de lleno la disciplina de la Iglesia —así al solicitar la supresión de la ley del celibato y la ordenación de hombres casados— y rozaban la heterodoxia al propugnar la ordenación también de mujeres. Otras parecían entrar en la utopía al exigir que los católicos dedicados a la enseñanza abandonasen las ciudades —siempre bien atendidas— para fomentar una educación integral en las zonas rurales y marineras; que se pusiera en práctica de verdad la *comunicación de bienes* entre las personas y por parte también de las instituciones de la Iglesia, de manera que se llegase a la igualdad económica. Pero la mayoría se alineaban en pro de una clara renovación, todo lo discutible que se quisiera, en algunos casos, pero mantenida dentro de los límites de la plena ortodoxia y de la sensatez —siquiera fuese una sensatez atrevida—. A lo sumo abundaron las formulaciones ambiguas, que podían dar lugar a interpretaciones incorrectas (también, claro está, a modos correctos de entenderlo).

Sobre las más de 4.000 proposiciones aprobadas en las asambleas diocesanas —y en las de las provincias eclesiásticas donde se celebraron—, más los resultados de la encuesta-consulta, los comisionados por la Conferencia Episcopal para organizar la Conjunta seleccionaron siete temas que parecían ser los que más preocupaban al clero y designaron en agosto de 1971 sendas ponencias, encargadas de redactar los textos que se discutirían, contando desde luego con aquel material de base. Cada una de las ponencias resultantes tendría como apéndice un conjunto de propuestas concretas que serían sometidas a votación en la Conjunta y en las que se hallaba por tanto la baza decisiva, si se conseguía que, de hecho o de derecho, tuvieran carácter vinculante para los obispos.

Tomaron parte en la Asamblea 233 personas: los prelados más los 171 sacerdotes con voz y voto. Hubo además 129 invitados, 26 de ellos seculares. Los trabajos dieron comienzo el 13 de septiembre de 1971 y se centraron enseguida en la primera ponencia, que iba a ser una de las más polémicas y que trataba de *Iglesia y mundo en la España de hoy*. Se hacía en ella un buen análisis de la crisis espiritual de nuestro tiempo, fuera y dentro de España, y se pedía para todos los españoles libertad de expresión, de asociación y reunión sindical, democracia política, respeto a las peculiaridades culturales de los diversos pueblos, supresión de jurisdicciones especiales, consideración hacia la objeción de conciencia ante el servicio militar, eliminación de la tortura...: todo esto en lo que se refiere al ámbito que podría considerarse sociopolítico. En el terreno político-eclesial se planteaba una radical reforma de la situación jurídica del catolicismo español, que comprendía la revisión si no la supresión del concordato, libertad de la Sede Apostólica para nombrar obispos —sin derecho de presentación para el jefe del Estado—, desaparición de los eclesiásticos de los organismos estatales donde las leyes preveían su presencia, pobreza efectiva en

la Iglesia y en sus miembros, manifestada también en templos y culto... El 15 se votó sobre las proposiciones de este primer documento y fueron aprobadas con los dos tercios requeridos por el reglamento, entre otras, las que afectaban a cuestiones tan importantes como superar el inmovilismo, aplicar efectivamente las decisiones del Concilio Vaticano II, establecer la independencia y una sana colaboración entre Iglesia y Estado, abolir el Concordato de 1953... Pero fue presentada una, que no estaba entre las propuestas en la ponencia y que ya dio lugar a la división y llamó fuertemente la atención de la opinión pública; fue la entonces llamada proposición de la Guerra; rezaba así:

[...] reconocemos humildemente y pedimos perdón porque nosotros *no supimos a su tiempo ser* verdaderos ministros de reconciliación en el seno de nuestro pueblo, dividido por una guerra entre hermanos.

Los votos favorables fueron en este caso 137, los contrarios 78, más 19 *iuxta modum*, diez blancos y tres nulos. Faltaba el *quorum* requerido. Al día siguiente fue sometida de nuevo a votación con un cambio mínimo: las palabras que hemos subrayado fueron sustituidas por la expresión, mejor matizada, de *no siempre supimos ser*; pero las tendencias no cambiaron a favor sino en contra; las papeletas positivas descendieron a 123, las negativas se elevaron a 113 y hubo diez blancas.

Las restantes ponencias, sobre temas estrictamente sacerdotales (el ministerio sacerdotal y las maneras de vivirlo, los criterios y cauces de la acción pastoral, las relaciones interpersonales en la comunidad eclesial, las exigencias evangélicas de la misión del sacerdote en aquellos momentos y la formación permanente del clero), se aprobaron por amplia mayoría en las siguientes sesiones, hasta la clausura del 19 de septiembre. No se aprobó por el contrario, por no llegar a los dos tercios, aunque sí tuvo mayoría, una conclusión de la segunda ponencia en la que se pedía a la Santa Sede que considerase la conveniencia de ordenar presbíteros a hombres casados.

Fue —de lo aprobado— lo más *grave*, y eso que se reducía a pedir que se estudiara la posibilidad de cambiar un criterio, muy arraigado en la tradición disciplinar de la Iglesia católica, pero precisa y solamente de derecho eclesiástico. En los textos y en las propuestas fue mucho más notable —y constante, reiterada— la manifestación del afán de que la Iglesia fuese más independiente del poder —de todo poder extraeclesial, no sólo del política—. En la ponencia quinta se pedía que se arbitraran los medios precisos para llegar también a la independencia económica de la Iglesia. En ese mismo terreno económico, la opción igualitaria apareció también con frecuencia: igualdad en los ingresos de los sacerdotes, igualdad entre las diócesis. El fondo ideológico de una sociedad precisamente igualitaria, muy presente en el pensamiento de muchos sacerdo-

tes de la época, se reflejaba así en su idea de lo que debía ser la propia organización eclesiástica.

Por lo demás, los que se hicieron notar con mayor fuerza fueron los planteamientos propiamente políticos, relativos —y adversos— al Régimen. La tensión entre clérigos y políticos ya no cesarla.

LA DIVISION, EN LA JERARQUIA Y EN LA CURIA ROMANA

Tampoco la que había aflorado en el seno del clero. Y aquí no era bastante la ortodoxia de las ponencias y de las proposiciones aprobadas. Como habla sucedido con los textos del Concilio Vaticano II, el problema radicaba en lo que simbolizaban para no pocos. Era el significado de este símbolo, y no el de las palabras de los documentos, el que infundió temores o esperanzas, según la posición de cada cual. Para algunos la Conjunta había sido una oportunidad perdida, que más que aclarar, había confundido. La imagen de sacerdote que pareció salir de la Asamblea era para muchos ambigua, cuando no claramente ajena a la tradición de la Iglesia. Los meses que siguieron fueron de una constante lucha para imponer una de las dos ideas de sacerdote y de Iglesia que parecían enfrentadas. Los organizadores de la Conjunta querían por su parte que todos los obispos refrendasen las conclusiones. Al mes siguiente de terminar la Asamblea, estaba ya en la calle un volumen de más de setecientas páginas donde se recogían los textos y las encuestas fundamentales, con un prólogo del cardenal Quiroga, en el que hacía frente a las diversas objeciones que se iban expresando, el discurso inaugural de la Asamblea, pronunciado por el arzobispo Vicente Enrique y Tarancón, y la alocución final del cardenal primado. Marcelo González. En ella, como el propio Tarancón insinuaba en la suya, había declarado que la Conferencia Episcopal está dispuesta a tomar los acuerdos y las decisiones —y los compromisos— que debiera tomar, para ir llevando a la práctica todas estas cosas. A la letra, esto no quería decir que se fuera a aceptar todo. Pero las expectativas si eran de ese tenor y, por lo pronto, en diciembre de 1971, los representantes de la Conferencia ciertamente calificaron la reunión de *hecho positivo y dinámico en la vida de la Iglesia española*. Para marzo de 1972 se preveía la Plenaria con la que empezarla la aplicación sistemática, por medio de las correspondientes comisiones de la CE.

Los detractores intentaron evitarlo de diversas maneras. Lo más eficaz podía ser la condena romana. Y en efecto, en febrero de 1972, el cardenal Wright, prefecto de la Sagrada Congregación del Clero, remitió a Tarancón como presidente provisional de la Conferencia Episcopal española —también al primado— un informe sobre las ponencias y propuestas aprobadas en la Conjunta con el ruego de que se lo enviara a los demás obispos españoles y lo tuvieran en cuenta en la inmediata Asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal, que estaba prevista para marzo siguiente. Sin negar, al contrario, que

tuvieran aspectos positivos, en el informe vaticano se desechara el conjunto de aquellos textos como algo inútil para trabajar sobre ello o tomar decisión alguna: por su mala calidad —según los informantes— y sobre todo por su ambigüedad y el sinnúmero de expresiones que, según ellos, se prestaban a interpretaciones incluso heterodoxas. Por lo menos sugerían que se eliminase la primera ponencia, la de carácter más político, por ser ajena a la condición del ministerio sacerdotal, que había sido el tema que justificó la reunión de la Conjunta, y que la segunda fuera sustituida por las conclusiones del recién celebrado III Sínodo romano, que versaban, como sabemos, precisamente sobre el sacerdocio y en el que se había rechazado expresamente la conveniencia de considerar la ordenación de hombres casados.

El informe romano encontraba en todas las ponencias “una continua tendencia a disolver la misión de la Iglesia en una acción sociopolítica”, orientada a la liberación, exigiendo al sacerdote y a la Iglesia un compromiso político eficaz para lograrlo. Tal concepto de la liberación llevaba, siempre según el documento, a una concepción colectivista de la moral y de la salvación. Como consecuencia se deducía un enfoque de la misión del sacerdote “horizontalista, en la cual el servicio a los hombres tiene precedencia sobre el culto y sobre el ministerio estrictamente espiritual”.

En realidad, ya hemos llamado la atención sobre la prudencia con que —a nuestro entender— estaban escritos aquellos textos dentro de la audacia que implicaba la reunión conjunta en sí, en aquellos momentos, y hablábamos también de que nada de lo aprobado en ella podía ser tildado, de heterodoxo. Cabía pedir, es cierto, una mayor precisión conceptual en bastantes casos. Cabe pensar incluso que esa precisión era indispensable para evitar interpretaciones erróneas, dado el ambiente que dijimos se habla creado. Pero en el documento de la Congregación del Clero no se demandaban aclaraciones, sino que, en varios casos sobre todo de la primera ponencia, se optaba abiertamente por la peor de las interpretaciones posibles, considerando que en los textos aprobados existía lo que era sólo una posibilidad interpretativa: errores doctrinales objetivos.

Según su propio testimonio, el ejemplar del informe de Wright dirigido a Tarancón nunca llegó a sus manos; alguien lo detuvo y lo filtró a la prensa, donde de hecho se dio noticia de su existencia y de su contenido todavía en febrero de 1972, creando la impresión de que se trataba de un documento apócrifo. El obispo de Segovia, Antonio Palenzuela, que había sido uno de los siete relatores ponentes de la Conjunta, llegó a hablar de él como del “anónimo documento romano” y se acusó al obispo de Cuenca, Guerra Campos, de haber sido quien lo filtrara. Guerra era secretario de la Conferencia Episcopal, a cuya dirección había sido enviado el escrito. En realidad no está claro lo que ocurrió con el texto en cuestión. Es posible que, recibéndolo o no, Tarancón tuviera

noticia de lo que suponía y se apresurara a acudir a Roma para lograr que se modificara el criterio antes de que el informe se publicara. Y, esto sí, debió forzarlo el obispo de Cuenca.

Algunos sugirieron además que, a juzgar por los hispanismos que contenía el texto, era obra de españoles. De esto se pasó a recordar que el español más destacado de la Congregación del Clero era Alvaro del Portillo, a la sazón secretario general del Opus Dei, y a atribuir la paternidad del documento a la Obra. El propio interesado lo desmintió en conversaciones privadas. Pero la atribución tendría consecuencias notables: la especie de la intervención de la Obra contribuyó de forma decisiva a malquistar con ella a una parte importante del clero secular español, ilusionados como estaban con la experiencia y el porvenir de lo acordado en la Asamblea conjunta. Como acabamos de decir, Tarancón no habla dudado en marchar personalmente a Roma a entrevistarse con el cardenal Villot, secretario de Estado, quien, por indicación personal de Pablo VI, impuso una solución relativamente conciliadora: en privado se le hizo ver al arzobispo español que las conclusiones de la Conjunta no eran procedentes, ni debían servir por tanto de documento de trabajo para el episcopado, es decir, se ratificó el criterio emanado de la Congregación del Clero; pero, a la vez, publicó Villot mismo otro escrito según el cual el remitido por Wright quedaba reducido a mero informe doctrinal de la Secretaría de la Congregación, hecho sin autorización superior y sin carácter normativo. Además, Wright hubo de escribir a Tarancón una nueva carta, ésta privada, en la que aseguraba que le había remitido el informe sin darle la trascendencia que tenía y añadía, según el arzobispo levantino, los nombres de los responsables del mismo; nombres que el presidente de la Conjunta no dio a conocer por evitarles, dijo, cualquier daño. Con lo cual subsistieron y se corrieron aquellas atribuciones, paradójicamente protegidas por la discreción de Tarancón y por el silencio de oficio que obligaba a los acusados *voce populi*.

LA TRANSFORMACION DEL EPISCOPADO

Estos hechos revelan otro acontecimiento importante, y es que también en los obispos como grupo habían repercutido los cambios. Sólo que entre ellos se dio un proceso más complejo, que los fue conduciendo desde el estricto enfrentamiento que vimos a la politización de la Acción Católica, especialmente HOAC y JOC, a la imposición de una línea reformista que acabaría por encararse con el Régimen. No eran, es cierto, dos actitudes antagónicas; pero de hecho lo primero tenía que ver con la aquiescencia al menos ante el Caudillo y lo segundo podía conducirlos no sólo a comprender sino hasta a tolerar las actitudes y actuaciones contrarias al sistema político establecido.

No fue un asunto ajeno, en todo caso, a los deseos del pontífice. Si algo tenía claro sobre España el papa Pablo VI, era que requería una renovación

completa del episcopado. Son muy elocuentes las palabras que pronunció en 1968 ante el embajador Garrigues, cuando éste le transmitió la negativa de Franco a renunciar sin más al privilegio de presentar a los obispos, palabras que Garrigues comunicó seguidamente a su ministro: en España —afirmó el pontífice— se daba en esos días una verdadera apostasía. Había además, —añadió Pablo VI— relajación en la disciplina de no pocos eclesiásticos; la situación de los seminarios era deplorable; la Compañía de Jesús atravesaba una crisis muy grave; la Acción Católica casi dejaba de existir. En fin —y esto es lo principal—, todo ello procedía, según él, de que la gente no confiaba en los obispos y esto porque los consideraban prolongación del poder civil, como producto del privilegio de presentación. Urgía, por lo tanto, renovar el episcopado para que los católicos españoles recuperasen la confianza en sus pastores.

Que sepamos, el pontífice no dedujo explícitamente la última consecuencia: para renovarlo, o se suprimía el privilegio en cuestión o seguiría recurriéndose a designar obispos auxiliares sin consulta al Gobierno ni al jefe del Estado, como venía haciéndose sobre todo desde 1967.

El procedimiento para lograrlo había sido singular: en el concordato de 1953 no se habla previsto la figura de los obispos auxiliares; su nombramiento, por lo tanto, si se optaba por él en lugar de elegir obispos titulares, no estaba sujeto al derecho de presentación. Esto fue lo que se hizo y no puede decirse que los dirigentes eclesiásticos ocultaran las intenciones: en junio de 1970, de la Nunciatura llegaría a emanar una nota, que se publicó en la prensa diaria, donde se declaraba que en la Santa Sede se había optado por nombrar administradores apostólicos u obispos auxiliares para las diócesis vacantes porque las exigencias pastorales y el bien de las almas pedían que la Iglesia defendiera este margen de legítima libertad, sin conculcar por tanto el concordato, que no decía nada al respecto.

A ello aún se añadió la decisión tomada en el Concilio Vaticano II para toda la Iglesia de comprometer a todos los ordinarios diocesanos a pedir la dimisión cuando cumplieran setenta años. Entre 1966 y 1972 hubieron de dimitir, en España, veintiuno y, además, fallecieron dieciocho.

Con todo lo cual, el pequeño grupo de obispos reformistas —apoyados por el nuncio Dadaglio, incorporado en 1967 a España, donde permaneció hasta 1980— creció sobremanera: los trece renovadores de 1966-1967 eran treinta y nueve en 1969; se aproximaban ya al cincuenta por ciento. En el mismo año 1969 era elegido presidente de la Conferencia Episcopal Española, que se habla constituido en 1966, el arzobispo de Madrid, Casimiro Morcillo; pero salió muy igualado en votos con Vicente Enrique y Tarancón, que llegaría a la sede primada de Toledo en ese mismo año y que, según el embajador Garrigues, era a quien prefería Pablo VI. A partir de entonces, creció más y

más la corriente innovadora, encabezada por el nuevo *primado*. Y aún reforzaría esta evolución la inesperada muerte de Morcillo en mayo de 1971. Le sucedió Tarancón como administrador de la diócesis de Madrid al día siguiente. Fue una decisión expresa —y rapidísima— de Pablo VI. Se evitó así, por horas, que en el cabildo de Madrid se eligiera vicario capitular, conforme al derecho canónico; el nombre que más circulaba era el de Guerra Campos, secretario de la Conferencia Episcopal y cabeza visible de la línea opuesta a la de Tarancón y el nuncio Dadaglio. Con el fallecimiento de Morcillo, el primado acumulaba las dos sedes —Toledo y Madrid— y la presidencia accidental de la Conferencia. Presidió así, junto con el arzobispo de Santiago, Quiroga Palacios, la Asamblea conjunta, fue nombrado arzobispo de Madrid un año después cuando históricamente Toledo era aún la cima de la carrera episcopal y resultó elegido presidente de la propia Conferencia Episcopal en 1972. Volvería a serlo dos veces más y fue él quien se encargó, como deseaba Pablo VI, de guiar la Iglesia española en la transición posfranquista.

Sin extremismos, pero claramente, la decantación real del episcopado español hacía el reformismo era ya un hecho y los recelos de los gobernantes civiles hacia determinados grupos eclesiales se habían extendido a la jerarquía. En octubre del mismo año 1972, cuando en la Conferencia se preparaba un documento sobre *Iglesia y comunidad política*, se produjo un momento de gran tirantez con el Gobierno, en el que se temió que el texto contuviera ataques contra el Régimen. En enero de 1973 Gregorio López Bravo, ministro de Asuntos Exteriores, se entrevistó con Pablo VI y hablaron del texto en cuestión, que el papa conocía. El ministro le hizo entrega de una carta de Franco y, como el papa la pasó sin abrir a un auxiliar cercano, López Bravo la abrió y se la leyó en voz alta; ilustró a Pablo VI sobre los males de la situación eclesial española y llegó a insinuarle que el propio papa quizás hacía daño a la iglesia española. Hubo momentos en que estuvo a punto de señalar la puerta a López Bravo. Pero la respuesta que dio por escrito al *Caudillo*, casi seis meses después, el 31 de julio, fue distendida: le insistió, esto sí, en la satisfacción que sentía al ver el esfuerzo que se hacía en España para llevar a la práctica la renovación deseada en el Vaticano II; había recibido en aquellos meses a los obispos españoles, que llegaron a él en visita *ad limina*, y había comprobado, añadía, el esfuerzo generoso que estaban poniendo para dar una respuesta adecuada a los problemas pastorales planteados por los profundos cambios habidos en la sociedad. Y no dejó de recordarle el asunto de la presentación, siquiera implícitamente, al decirle que le preocupaba apremiantemente la vacación de tantas sedes y que, en la forma de proveerlas, no tenía otro empeño que la de “obedecer al bien superior de las almas, sin otra clase de miras”. Era, a la vez, una manera de disuadirle de la idea de que en la Santa Sede se pretendía influir en la política española por medio de esas designaciones.

EL ENFRENTAMIENTO EN LA CALLE

Sabemos ya que, aparte y mientras tanto, en 1963, hombres pertenecientes a los apostolados jerárquicos habían contribuido a articular la Comisión Obrera de Vizcaya, cuya actividad se iba a hallar en la base de la gran huelga de Laminación de Bandas en Frío de Echévarri, en 1966-1967. La huelga había provocado una nueva onda de paros por toda España y durante meses, en los que se repitieron gestos de adhesión tan expresivos como la marcha callejera de ochenta sacerdotes vizcaínos.

En 1968, y en previsión de la muerte del obispo de Bilbao, Pedro Gúrpide, y del nombramiento de sucesor, un grupo de presbiteros se encerraría en dos ocasiones, primero en las oficinas del obispado (agosto), luego en el seminario de Derio (noviembre), para llamar la atención de la Santa Sede y conseguir que se designara un prelado que respaldase o respetara al menos las reivindicaciones del nacionalismo vasco. En noviembre aún, al tener lugar el fallecimiento, setenta de ellos dirigieron un escrito al pontífice en el mismo sentido. Para evitar el derecho de presentación, el papa acudiría al expediente de nombrar administrador apostólico al obispo de Santander, el vascongado José María Cirarda, con orden de que comunicara a la Santa Sede cualquier incidencia —por teléfono, a fin de que llegara antes que la correspondiente protesta diplomática— y visitara al papa al menos una vez al año. Para regir mejor la diócesis de Santander se le nombraría un obispo auxiliar, todavía en 1969.

Casi a la vez, habían comenzado a darse desde ETA los primeros golpes de envergadura y también el terrorismo enlazó con el resto; en 1968, tras un encuentro fortuito, un guardia civil mató al etarra Txabi Echévarrieta. Sobre todo en Guipúzcoa, se celebraron diversas misas por su alma, con las que de hecho se consiguió presentar a la víctima como mártir; era una práctica a la que se acudiría en adelante de forma sistemática, cada vez que sucediera algo parejo, como manera de aunar voluntades y suscitar apoyo popular.

Aparte, el 2 de agosto, ETA respondía con la muerte de un importante inspector de policía en San Sebastián, Melitón Manzanos, comisario de la brigada política-social. El Gobierno declaró el estado de excepción en Guipúzcoa; estado que en 1969 extendería al resto de España. En junio de este año, en el tradicional discurso pontificio el día 23 ante el cuerpo diplomático, Pablo VI mencionaría a España, con Nigeria, Vietnam y Oriente Medio, entre los países que más le preocupaban en aquellos momentos.

Durante este año fueron detenidas en la Euskadi peninsular casi dos mil personas (1.953), entre ellas los presuntos autores de la muerte del comisario; serían juzgados en 1970 en Burgos, en medio de una de las mayores movilizaciones interiores e internacionales de carácter antifranquista. El juicio (en con-

junto, el llamado "proceso de Burgos"), dejado a la jurisdicción militar y realizado de manera sumaria, en siete días (del 3 al 9 de diciembre), fue precedido de importantes testimonios de protesta por parte de colegios de abogados madrileños y vascos, de los obispos euskaldunes y del arzobispo de Barcelona; el 12 de diciembre unas trescientas personas se encerraron en Montserrat para hacer una declaración sobre lo mismo; el 14, Franco declaró nuevamente el estado de excepción; el 17, el cónsul de la República Federal de Alemania en San Sebastián era secuestrado por un grupo de etarras; pretendían impedir, de ese modo que el Gobierno cumpliera las sentencias, que se temía iban a ser muy duras.

Hubo además manifestaciones y huelgas en toda España, también en algunas ciudades extranjeras, y peticiones de clemencia cuando no protestas de numerosas representaciones diplomáticas, desde la propia Santa Sede a la República Federal Alemana. Los procesados fueron dieciséis, sobre seis de los cuales recayó la pena de muerte, que Franco conmutó el penúltimo día del año. El proceso de Burgos dio al movimiento terrorista un protagonismo internacional que lo convirtió en uno de los ejes de la oposición al Régimen. Por eso, entre otras cosas, pudo recuperarse con cierta rapidez de la persecución que rodeó y siguió al proceso y dar nuevos golpes de mano de muy notable resonancia: primero los secuestros de los industriales Zabala (1972) y Huarte (1973) y, en este mismo año, el 20 de diciembre, la voladura del automóvil que conducía al presidente del Gobierno, almirante Carrero Blanco.

El terrorismo salía así fuera de Euskadi y además conseguía el engrosamiento característico de la espiral *acción-represión-acción*: de un muerto en 1969 a 92 en 1980. Y subsistían las dudas doctrinales que daban lugar a las reservas de muchos, sobre todo entre los católicos vascongados y especialmente entre los clérigos, a la hora de condenar, tolerar o respaldar el movimiento.

Por su parte, y en Cataluña, en 1971, se había constituido la *Asamblea de Catalunya*, en la que había una destacada participación eclesiástica, respaldada en cierta medida por el propio arzobispo, Narcís Jubany. En septiembre de 1974, las Jornadas Nacionales del movimiento Justicia y Paz, presidido por Ruiz-Giménez, se celebraron en el monasterio montserratino y no faltaron los defensores del terrorismo de ETA, si bien la mayoría se opuso a que en las conclusiones se incluyera mención alguna que pudiera interpretarse en ese sentido. En enero de 1975, en la junta de gobierno del Colegio de Abogados de Barcelona, ya entonces destacado por sus esfuerzos para lograr que los gobernantes respetaran los derechos humanos, se acordaba convocar un Congreso de Cultura Catalana, en el que se inscribirían 11.836 personas. Centrado en la defensa de la lengua, no sin acentos políticos de muy diversa orientación, las conclusiones del Congreso tuvieron una parte eclesial; se propuso concretamente la creación de una *Conferencia Episcopal dels Països Catalans*, incluida la Cataluña francesa.

Otros caminaban hacia la “bipolarización” —como enseguida se diría— en sentido contrario: en mayo de 1973, una manifestación recorría las calles de Madrid con pancartas donde podía leerse *Tarancón al paredón y Justicia para los obispos rojos*, junto a la caricatura de prelado colgando de una horca. El 6 de noviembre un grupo de sacerdotes encarcelados en Zamora por respaldar algunas de las actitudes de oposición al Régimen que acabamos de ver, intentó quemar la prisión. El 11, manifestantes en apoyo de los curas vascos encarcelados ocupaban la nunciatura de Madrid. En los días siguientes se hizo lo mismo en las de Bonn y Berna. Hasta treinta sacerdotes fueron multados durante ese mes de noviembre en España por pronunciar homilias que se consideraron antigubernamentales. El 20 de diciembre moría Carrero Blanco como vimos y, el 21, a la salida de la misa privada que Tarancón dijo por él en la Presidencia del Gobierno a petición oficial, volvieron a oírse los gritos de *Tarancón al paredón* y los intentos de agredirlo. Que se repitieron de manera amenazadora el mismo 21, antes del funeral del almirante, junto a otros insultos como los de *Asesino, Hipócrita, Farsante, Fuera obispos rojos, A la cárcel de Zamora...* En la ceremonia, al dar la paz a los miembros del Gabinete, el ministro de Educación, Julio Rodríguez, volvió la espalda al cardenal.

En febrero de 1974 surgía una nueva y grave crisis, que provocó el obispo de Bilbao, cargo que había recaído finalmente en el navarro Antonio García Añoveros. Es interesante saber que su nombramiento, en 1971, habla provocado reacciones de rechazo en el clero nacionalista vasco más radical, entre cuyos representantes se le consideraba franquista. Añoveros, es cierto, había colaborado durante la posguerra en la pastoral vinculada a la organización juvenil de Falange, siendo párroco de Santa María de Tafalla, en su Navarra natal. Pero, como obispo de Cádiz (1954-1971) —coadjutor en los primeros diez años, titular después— había destacado por su preocupación social y su forma de hacerse oír y leer por los feligreses. En 1967 publicó una pastoral resonante sobre el campesinado bajoandaluz y al año siguiente fue designado “Popular del año” por el periódico *Pueblo* y la revista *Mundo*.

Habían pasado sólo algunas semanas desde el asesinato de Carrero; en el mismo mes de febrero de 1974, el nuevo presidente del Gobierno, Carlos Arias, habla anunciado una cierta apertura política y el prelado no tuvo idea mejor que ponerle con sus propias palabras “el trapo rojo para ver si embestía” y comprobar de esta forma si la apertura de Arias era sincera. El trapo rojo fue una homilia en la que se aludía a los derechos de identidad del pueblo vasco, apoyándose expresamente en los textos del Concilio Vaticano II. “El pueblo vasco concluía, lo mismo que los demás pueblos del Estado español, tiene el derecho de conservar su propia identidad, cultivando y desarrollando su patrimonio espiritual, sin perjuicio de un saludable intercambio con los pueblos circunvecinos, dentro de una organización sociopolítica que reconozca su justa

libertad. Sin embargo, en las actuales circunstancias, el pueblo vasco tropieza con serios obstáculos para poder disfrutar de este derecho". Se leyó el 24 de febrero en buen número de iglesias vizcaínas y dio lugar a la decisión del Gobierno de retener primero en su domicilio al prelado y a su vicario general y expulsar luego de España al obispo. No se hizo así por el respaldo popular que enseguida tuvo. —14.000 firmas de su diócesis— pero, sobre todo, porque en el Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal, con Tarancón al frente, aun reconociendo la inoportunidad de la actuación de Añoveros, se acordó anunciar al Gobierno que aplicarían el canon 2.341 del Código de Derecho Canónico, en virtud del cual se excomulgaba a quienes directa o indirectamente impidiesen ejercer la jurisdicción eclesiástica a un obispo.

Arias todavía reaccionó con la decisión, que llegó a estar escrita, de romper las relaciones con la Santa Sede e invitar al nuncio Dadaglio a dejar el país. Pero Franco lo impidió. Ya a principios de marzo, los obispos españoles emitieron una nota en que aseguraban que Añoveros no había pretendido atacar la unidad de España.

En septiembre de 1975 hubo otro doloroso momento cuando Pablo VI pidió a Franco clemencia para dos etarras condenados a muerte. No fue atendido y el papa lamentó públicamente la actitud del Gobierno español. El 20 de noviembre fallecía Franco, y Tarancón pronunciaba el 27, en la iglesia de los Jerónimos de Madrid, la misa del Espíritu Santo con que, a petición del nuevo monarca, comenzaba el reinado de Juan Carlos I.

José Andrés-Gallego