

260

revista de pensamiento cristiano

IGLESIA VIVA

www.iviva.org

Dimensión social y política de la vida monástica

Escriben sobre el tema central:

Marcelo Barros, benedictino

Lluc Torcal, cisterciense

Monjas Trinitarias de Suesa

También escriben:

J. I. González Faus, Jaume Botey y J. M. Jaumà:

Cataluña, debate en torno al 9 de Noviembre

William T. Cavanaugh y Demetrio Velasco:

¿Reimaginar la Modernidad?

Carlos García de Andoin:

– La contribución de Pablo VI a la transición

– El caso del Valle de los Caídos

260

revista de pensamiento cristiano

IGLESIA
VIVA

**Dimensión social y política
de la vida monástica**

Dimensión social y política de la vida monástica

PRESENTACIÓN

5 *Monjes y monjas para el siglo XXI*

ESTUDIOS

9 **Proyecto Radical: por un Monacato descentrado de sí mismo**
Marcelo Barros

21 **La vida monástica benedictina: una opción de vida constructiva**
Lluc Torcal

35 **Monacato del siglo XXI que camina con la sociedad**
Monjas Trinitarias de Suesa

ANÁLISIS SOCIORRELIGIOSO

51 **Memorias de las memorias: La represión anticlerical en Cataluña**
Cómo ha llegado la información de aquellos meses de 1936 a sacerdotes y religiosos
Pablo Portales y Lluís Ubeda

DEBATE

65 **Tras el 9 de Noviembre: Igualdad ciudadana e identidad nacional en el debate catalán**
José Ignacio González Faus
Jaume Botey Vallés
Josep Maria Jaumà

DEBATE

- 83 **¿Reimaginar la Modernidad?**
William T. Cavanaugh
Demetrio Velasco

**SIGNOS
DE LOS TIEMPOS**

- 103 **Tierra, techo y trabajo
al alcance de todos**
Papa Francisco
- 111 **La contribución de Pablo VI
a la transición democrática en
España**
Stefano Ceccanti y Carlos G. de Andoin
- 125 **Política desde el monasterio
El caso del Valle de los Caídos**
Carlos García de Andoin
- 131 ***Descalzo sobre la tierra roja.*
Sobre Pedro Casaldáliga**
José María Monzó

LIBROS

- 137 ***El concilio, un tesoro escondido.
Relatos y experiencias de laicos.***
De Joaquín Perea, Carmen Guaita y Luis
Fernando Vílchez (Ed.) [Luis F. Vílchez]
- 141 **Índices de 2014**

revista de pensamiento cristiano

IGLESIA VIVA

Edita: ADG-N Publicaciones, SL.
Directora editorial: María A. Catalán Martín
Apartado 12.210
46020 Valencia
Tel. 963 622 532
E-mail: Maria.A@atrio.org

© Asociación IGLESIA VIVA

Redacción: Apartado 12.210
46020 Valencia
Tel. 963 622 532
E-mail: revista@iglesiaviva.org

Impresión: UGARIT, Comunicación Gráfica, S.L.
c/ Pla de Foios, 13
46113 MONCADA (Valencia)
ugarit@ugaritcom.es

Depósito legal: V 1.639-1973
ISSN: 0210-1114

La contribución de Pablo VI a la transición democrática en España

Stefano Ceccanti. Ex senador. Universidad *La Sapienza*. Roma

Carlos García de Andoin. Instituto Dioc. de Teología y Pastoral. Bilbao

La beatificación de Pablo VI ha tenido escasa relevancia en España. Probablemente se le atribuyen ciertas decepciones conciliares, como la *Humanae Vitae* (1968) que condenaba los anticonceptivos o la *Ministeria quaedam* (1972) que excluía a las mujeres de los ministerios laicales. Sin embargo, él fue quien hubo de lidiar con el Vaticano II y conducirlo a buen término. Fue también el autor de la carta magna de la evangelización, la *Evangelii Nuntiandi* (1974). Asimismo debe recordarse que Pablo VI tuvo una notable relevancia en la preparación de la transición democrática en España. De hecho la transición religiosa precedió y fue condición de posibilidad de la transición política.

El tema ha sido objeto de estudio en la Universidad de *La Sapienza* en Roma el pasado 15 de octubre de 2014, a iniciativa del Departamento de Ciencia Política. Por ello, a continuación, ofrecemos la síntesis del Seminario presentada por Stefano Ceccanti, profesor de Derecho Constitucional y ex senador de la República de Italia, y la ponencia presentada por Carlos García de Andoin, miembro del Consejo de Dirección de la revista.

La reflexión sobre Pablo VI y el Concilio Vaticano II se sitúa en el marco de los trabajos de S. Huntington en *La Tercera Ola. La Democratización a Finales del Siglo XX* (1994) donde describe las sucesivas olas democratizadoras. La *primera ola* instaura las democracias liberales primitivas (1828-1926). Es interrumpida por la primera contraola del fascismo de entreguerras (1922-1942). La *segunda ola* de democratizaciones es impulsada por el triunfo de los aliados en la II Guerra Mundial (1943-1962), a la que siguió la segunda contraola de revoluciones tercermundistas y contrarrevoluciones golpistas de 1958 a 1975. La *tercera ola* democratizadora (1974-1989) es propagada por las transiciones que se produjeron sucesivamente en el sur de Europa –el caso de España–, en América Latina y en el este de Europa, la cual sería quebrada por la tercera contraola iniciada en Tiananmen y proseguida por las guerras balcánicas.

Pablo VI, el Concilio Vaticano II y la tercera ola democrática por Stefano Ceccanti

Gianfranco Pasquino (U. Bolonia) en la exposición de motivos y Oreste Massari (U. La Sapienza) como ponente¹ hicieron hincapié en la tesis de S. Huntington sobre la importancia del factor religioso para comprender ciertos cambios sociales como las diferentes olas de democratización. Por supuesto, los diversos factores interactúan entre sí: las iglesias aprenden de algunos cambios, los reprocessan y, por así decirlo, los relanzan.

Desde este punto de vista sabemos, recorriendo la biografía de Montini a la que se refirieron Fulco Lanchester (La Sapienza) y Luca Diotallevi (Roma 3)– lo que había antes de los documentos conciliares citados por Huntington como vehículo de la democratización en los países católicos que desencadenó la Tercera Ola. La doctrina oficial se había fijado en la firme equidistancia teórica entre las diversas formas de Estado sancionadas por el Papa León XIII para romper con el Antiguo Régimen, pero esta doctrina, en la práctica, se estaba utilizando como una opción más favorable a los regímenes autoritarios de la derecha que a las democracias liberales que luchaban por la expansión del sufragio. Los regímenes autoritarios parecían ofrecer a la Iglesia como institución un estable papel privilegiado, lejos de la aleatoriedad del juego democrático. Montini sabía desde el principio que en realidad una visión de un Estado tan fuerte era peligrosa porque perjudicaba a las conciencias, a la dignidad de la persona y, en última instancia, disimulaba a duras penas una vocación totalitaria dirigida a absorber y someter a la Iglesia. Se entien- de bien en su escrito de 1930 "*Conciencia Universitaria*", dirigido a los jóvenes de la FUCI –Federación de Universitarios Cató-

licos Italianos– donde su mensaje explícito de la universidad como lugar privilegiado para el crecimiento de la conciencia no escondía en absoluto el mensaje implícito, esto es, la irreductibilidad de la conciencia al Estado. Montini toma nota de la decisión de la Iglesia en Italia, pero busca preservar los espacios reales de autonomía para una etapa diferente, una especie de "martirio de la paciencia" que después propondrá, ya Papa, como estrategia para los católicos en los países comunistas.

El Concilio se desarrolla en una segunda fase bien establecida: la Democracia cristiana, dentro de su diversidad (y una, la francesa ya casi agotada) habían demostrado prácticamente la superioridad de la democracia para respetar la dignidad humana e impregnar en la sociedad los valores del Evangelio, si se corregían con instituciones –como la construcción europea, el desarrollo de los gobiernos locales y el Tribunal Constitucional– los principales defectos de los sistemas políticos de antes de la guerra y se ejercitaba la posibilidad de una colaboración positiva entre diferentes fuerzas (el centro-izquierda en curso); entre tanto, la elección del primer presidente católico, John F. Kennedy, convertía ahora a los católicos estadounidenses, en un contexto democrático tradicionalmente amigo de la religión, en protagonistas de la política internacional y, por lo tanto, también de la iglesia donde el padre Murray, del cual ha hablado tanto Pamela Harris (John Cabot University) como Diotallevi (U. Roma 3), pasó rápidamente de ser teólogo sospechoso de herejía a convertirse rápidamente en pensador clave del nuevo discurso conciliar.

Estas son las raíces de la transición a la opción preferencial por la democracia en la *Gaudium et Spes*, así como a favor de la libertad de religión y de conciencia en la *Dignitatis Humanae*: doctrina afirmada primero

¹ Todas las intervenciones serán publicadas en la revista electrónica *Nomos. Le attualità del diritto*.

con los hechos y luego reconocida teóricamente con la subsiguiente deslegitimación de los regímenes autoritarios que quedaban desautorizados, como explicó Carlos García de Andoin en diálogo con Gianluca Passarelli (U. La Sapienza). En cierto modo, como se deduce del texto de De Andoin y, después, del informe de Marco Damilano (L'Espresso) y de la intervención de Umberto Gentiloni (U. La Sapienza), el éxito de la doctrina conciliar ha problematizado también el modelo democristiano europeo, sobre todo en su variante italiana (más inclinada a la izquierda que la CDU alemana, que desde el principio era interconfesional y claramente de centro-derecha), que no por casualidad dejó de repetirse en las nuevas democracias. El modelo italiano de unidad electoral de los católicos se mantenía por el influjo exterior de la hegemonía de religión secular del comunismo en la izquierda, que dejó de estar presente en Portugal o en España e incluso en Italia después de 1989.

Las preocupaciones defensivas en algunos temas como la vida, la escuela y la familia, definidos en los años noventa como "no negociables", análogas a las preocupaciones que en épocas anteriores habían inducido a optar por una mayor cercanía a los autoritarismos, condujeron ahora a una nueva desconfianza hacia la democracia

y han ocasionado en los últimos tiempos un planteamiento defensivo por parte de la jerarquía, ocasionando incluso una devaluación del papel de los laicos católicos que participan en política. Sería interesante comparar esto con la diferencia entre las posiciones eclesiásticas oficiales en el momento de la Asamblea Constituyente y la actitud más abierta de muchos constituyentes democristianos, bien documentada por el padre Sale en su trabajo sobre el Vaticano y la Constitución.

Desde este punto de vista, con el pontificado de Francisco, que ha abandonado de forma explícita aquel lenguaje de los principios innegociables, en la creencia de que no podemos proponer una jerarquía de los principios de carácter ahistórico y unívoco para proyectarla rigidamente sobre las mediaciones, se vuelve en cierta medida a la mayor confianza montiniana en la democracia. En este sentido, como señaló Lanchester (U. La Sapienza), si Pablo VI fue el hombre de la *segunda ola* por biografía familiar que ayudó a establecer la tercera, la culminada en el Vaticano II, Francisco puede ser estímulo para la cuarta ola, o, más exactamente, puede contribuir significativamente no tanto a una nueva ola de democracia, sino a no bajar el listón de la calidad de la democracia en los países que más sufren la crisis.

La contribución de Pablo VI y el Vaticano II a la transición democrática en España

Por Carlos García de Andoin

El pontificado de Pablo VI se inauguró el 21 de junio de 1963. Coincide con el tardo-franquismo y el inicio de la transición democrática. Conoció la muerte de Franco el 20 de noviembre de 1975, sin embargo, no pudo ser ya testigo de la aprobación de la Constitución, la que abrió y posibilitó el periodo democrático más prolongado de la historia de España, pues falleció el 6 de agosto de 1978.

1. La elección de Pablo VI: "un jarro de agua fría" para el régimen

El mismo día de la elección de Pablo VI, el 21 de junio de 1963, Manuel Fraga, ministro de Información y Turismo, estando reunido el Consejo de Ministros, informó de la novedad. Franco, según las memorias de aquél,

dijo que aquella noticia era un auténtico “jarro de agua fría” (Fraga, 1980: 50).

1.1. El precedente de un desencuentro: una petición de clemencia (1962)

Franco y Montini se sabían uno del otro. Siendo arzobispo de Milán, en 1962, Montini pidió clemencia por un joven libertario, Jordi Conill, a quien un tribunal militar había condenado a muerte por sus actividades políticas. Era acusado de haber colocado una bomba en la fachada del Instituto Nacional de Previsión en Barcelona que no produjo víctimas. El telegrama enviado el 9 de octubre de 1962 decía así:

*“A Su Excelencia General Franco
Madrid (España)*

En nombre de estudiantes católicos milaneses, y en el mío personal, ruego a Vuestra Excelencia clemencia con estudiantes y obreros condenados, a fin de que se ahorren vidas humanas y quede claro que orden público en una nación católica puede ser defendido diferentemente que en los países sin fe ni costumbres cristianas.

Cardenal Montini”

La última parte aludía a sentencias de muerte ejecutadas unos días antes en Rusia. La información sobre el caso había sido confusa. Se le respondió que la petición de clemencia carecía de fundamento por no haber sido dictada ninguna pena de muerte, en lo que pareció ser una hábil excusa². Con todo,

2 MARTIN DESCALZO cuenta así la sustancia del asunto: “en septiembre de 1962, tres miembros de las Juventudes Libertarias son procesados y condenados por haber colocado explosivos en Barcelona, en los que no se produjeron víctimas. En octubre, el Consejo Supremo de Justicia Militar ve el caso en segunda instancia. La Prensa española apenas dedica unas líneas al asunto. No así la italiana, que el 4 de octubre de 1963 publica unánime la noticia de que la sentencia para uno de ellos –Jordi Conill– es de muerte. En fechas anteriores, las manifestaciones de protesta se han multiplicado en toda Italia, especialmente

lo que cabe subrayar es que el régimen interpretó aquel telegrama como un ataque. Los periódicos nacionales se volcaron en una campaña de desprestigio de la Democracia Cristiana y en un visceral ataque a Montini, entonces arzobispo de Milán. Dice el historiador Juan M. Laboa que “toda la historia del desencuentro de Pablo VI con el régimen español está prevista en este suceso” (Laboa, 1996: 22).

1.2. Montini, un “mariteniano” convertido en el “enemigo de España”

¿Quién era aquel nuevo papa? Era un mariteniano, admirador del filósofo francés, J. Maritain, quien había tenido un activo protagonismo en la confección de la Carta internacional de los Derechos Humanos, y que se había mostrado activamente contrario al levantamiento de Franco y la Guerra Civil. Su posición contra el alineamiento de la Iglesia con el régimen franquista era bien conocida. Ser mariteniano no constituía precisamente una virtud sino “un estigma nefando, tanto más peligroso cuanto menos leído y conocido” (1996: 20).

Se le tenía por democristiano, antifascista y partidario de la democracia. Un cifrado del Embajador ante la Santa Sede, D. De las Barcenás, al Ministro de Asuntos Exteriores en 1945 decía así: “hay que contar con los lazos inconfesados, pero muy apretados, que unen al Vaticano (a Montini especialmen-

en Milán, donde un grupo de anarquistas –para ejercer presión a las autoridades españolas– secuestra al vicescánsul de España, Isu Elías. En la Universidad Católica de Milán los grupos de estudiantes más radicales acusan a los católicos de no defender los derechos humanos y exigen de sus autoridades –el arzobispo de Milán es el gran canciller– una toma de posición en el caso de Conill. En la noche del 4 de octubre, la familia de Conill se pone telefónicamente en contacto con el Arzobispo milanés y asegura que se ha dictado la sentencia de muerte, faltando sólo la ratificación del capitán general. Esto decide al cardenal Montini a intervenir. (MARTÍN DESCALZO, J.L., ABC, 10 de agosto de 1978).

te) con el partido Democrático cristiano³ Montini desempeñaba entonces el cargo de "sustituto" de Secretaría de Estado del Vaticano (1937-1954). Ciertamente era antifascista por educación familiar e intelectual; además, había conocido la persecución del fascismo italiano contra la FUCI, de la que había sido joven capellán.

Franco esperaba mantener con Pablo VI relaciones diferentes a las mantenidas con Montini. Dijo en aquel Consejo de Ministros: "Ahora ya no es el cardenal Montini; ahora, es el papa Pablo VI" (López Rodó, 1990: 384). Sin embargo, no fueron buenas las relaciones del régimen franquista con el Vaticano durante el pontificado de Pablo VI. En círculos oficiales españoles se lamentaban de la "hostilidad de Montini a España". Eufemísticamente decían: "Pablo VI no quiere a España". Lo cual, como dijo Lavilla, el ministro de Justicia de Suárez, escondía una "evidente e injusta transposición entre España y el régimen franquista" (AA.VV., 1996: 47).

Esta interpretación de Pablo VI como "enemigo de España" se recrudeció en 1969. El 24 de junio de 1969, en su discurso ante el Colegio Cardenalicio, hizo una mención a España entre países como Nigeria, Vietnam y zonas como el Oriente Medio que eran motivo de grave preocupación para el papa. Manifestó su "inquietud" por España. En enero se había producido el estado de excepción, había curas detenidos y encarcelados, etc. El papa urgía derechos humanos, justicia social y provisión de vacantes episcopales, sin trabas del gobierno, apoyando las demandas de jóvenes sacerdotes y cristianos comprometidos. Generó desconcierto en los obispos y molestó a los políticos. Se produjo una durísima reacción de los medios de comunicación del régimen. Tarancón tuvo que escribir el 29 de junio en defensa del Papa: "no se podía callar ante esas acusaciones gravísimas contra el Papa" (Tarancón, 1996: 254).

Franco solía decir que Pablo VI estaba mal informado, pero Tarancón, el cardenal montiniano, desmentía tal afirmación. Pablo VI estuvo "muy bien informado de las cosas de España, a la que amaba y de cuyos problemas se ocupó siempre" (1996: 146). Pablo VI se quejaba molesto: "¿Pero de donde se sacan que yo no quiero a España?". "Si no la amase –a España– ¿habría puesto ese telegrama para salvar a un español?" (Cfr. Martín Descalzo, 1996: 155).

1.3. Terminó como empezó: clemencia desoída

El año 1975 representó un momento crítico en los estertores del régimen. Franco ordenó la ejecución de sentencia de muerte a dos miembros de ETA –Txiki y Otaegui– y tres del FRAP. Pablo VI, el 23 de septiembre, en la plaza de San Pedro ante 200.000 fieles pidió clemencia con gravedad: "Entre aquellas que hoy hieren nuestro corazón pastoral hay algunas que señalamos a vuestra humana y cristiana sensibilidad. Los condenados a muerte de entre los terroristas de España, cuyos actos criminales Nos también deploramos, pero que quisiéramos redimidos por una justicia que sepa afirmarse magnánima en la clemencia".

Franco hizo oídos sordos. La sentencia se materializó el 27 de septiembre. Pablo VI, tres días después, en la audiencia general hizo "una vibrante condena" de las ejecuciones: "Remitiéndonos a cuanto tuvimos ocasión de declarar el domingo pasado, Nos, renovamos la firme deploración por la serie de atentados terroristas [...]. Pero a esta condena debemos añadir también una vibrante condena de una represión tan dura que ha ignorado incluso los llamamientos que de todas partes se han elevado contra aquellas ejecuciones [...] Por desgracia no hemos sido escuchados, y tanto más profunda es ahora Nuestra amargura" (cfr. Laboa, 1996: 31). Pablo VI había hecho gestiones discretas ante Franco, había escrito una carta, hecho solicitud pública y llamado en vísperas

3 A.P.G. Fondo Jefatura de Estado. MAAEE, leg. 5. Cfr. LABOA, J.M. (1996: 20).

“en nombre de Dios”. A todo ello caso omiso. Unos le acusaron de colaborador de los independentistas terroristas vascos. Ante lo que él se quejaba amargamente: “¿Como se puede pensar que la Santa Sede o el papa ven con buenos ojos o estimulan cualquier intento de desintegración de España?” decía a Lavilla, el ministro de Justicia de Suárez, el 22 de enero de 1977 (AA.VV., 1996: 47).

Pero otros en el interior de la Iglesia tampoco comprendieron la dureza de su condena. Elocuentemente lo expresaba Tarancón en sus memorias: aquellas palabras de condena “habían de producir necesariamente, no sólo en el ámbito del Gobierno y de los políticos del Régimen, sino en no pocos obispos, sacerdotes y religiosos, desconcierto, angustia y quizá rebelión –aunque interna– contra la intervención de Pablo VI, que les había de parecer no sólo poco amistosa y poco política, sino en disconformidad con la tenencia teológica normal”. Incluso los españoles en Roma se “sintieron agraviados por la intervención del papa. Decían: “era Montini el que había hablado, no el Papa”. “A algunas religiosas las palabras del Papa les han provocado una auténtica crisis de fe”. Los círculos españoles de la Curia temían que se produjeran en España reacciones violentas y que se dividiera el episcopado. Hasta el nuncio Dadaglio estaba “asustado por los resultados que puede tener y porque puede agravar notablemente la situación” (Tarancón, 1996: 832-833).

Esta actuación ciertamente marcó la imagen de Pablo VI quién falleció gozando del reconocimiento del anti-franquismo en su contribución a la democracia. *El País* destacó que Pablo VI “pidió el cese de la represión en la España franquista” (8 de agosto de 1978). Al igual que el PCI, por boca del histórico Berlinguer, el Partido Comunista de España envió un telegrama de condolencia. Fue destacado el testimonio de Jordi Conill, que siendo en 1978 miembro de la Ejecutiva del Partido Socialista Unificado de Catalunya (PSUC) y agradeciendo al papa haberle salvado la vida mostraba una gran admiración por él. Alfonso Carlos Comín, de Cristianos por el Socialismo escribía “por lo que se re-

fiere a nosotros era un antifranquista declarado” (*El País*, 8 de agosto de 1978).

2. La opción por la libertad del CV frente a un régimen autoritario

El concilio Vaticano II en España no fue sólo un acontecimiento eclesial, sino también político. Tres andanadas conmovieron el sistema político español: la libertad religiosa, haciendo imposible la ideología nacional-católica que basa la nación en la fe católica; la libertad política, que embate los principios de un sistema político autoritario; la libertad de la Iglesia que, a los efectos, es un movimiento de distanciamiento de su papel legitimador del régimen.

2.1. La libertad religiosa: la imposibilidad de la ideología nacional-católica

Dignitatis Humanae, el decreto de libertad religiosa, de 7 de diciembre de 1965, es “el documento que mayor impacto produjo en España” (Laboa, 1998: 27). En él el concilio declaraba “que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa”. A continuación daba la definición: “Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos”. Decía que su fundamento es la dignidad de la persona humana. Finalmente, emplazaba a los regímenes políticos a reconocer este derecho en el ordenamiento jurídico: “este derecho de la persona humana a la libertad religiosa ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de tal manera que llegue a convertirse en un derecho civil” (*Dignitatis Humanae*, 2).

Los obispos españoles, meses antes de su aprobación, escribieron a Pablo VI una carta manifestando sus reservas ante la libertad religiosa (17 de octubre de 1965). Argumentaban que no había precedente tal en

el magisterio ordinario de la Iglesia. Temían una profunda crisis de fe de los católicos. En lo que se refería a la situación de España veían que ponía en jaque la confesionalidad del Estado español y los derechos de la Iglesia católica. Temían volver a España “como desautorizados por el Concilio y con la autoridad mermada ante los fieles”, si bien estaban dispuestos a aceptarlo por fidelidad al Santo Padre. Sin embargo temían que esa no fuera la reacción de los católicos de la cúpula franquista, a los que había que reconocer su heroísmo en momentos extremadamente hostiles para la defensa de la fe. La condena del Concilio de una actitud y norma que les fue impuesta por la Iglesia, podría producir en ellos hondos sentimientos de desconfianza y resentimiento. Además los obispos españoles temían que el ecumenismo favoreciera el proselitismo protestante. Y se preguntaban si los países musulmanes, comunistas, protestantes o ateos corresponderían con la declaración de libertad religiosa o mantendrían la persecución al catolicismo (cfr. Cárcel Ortí, 1997: 953-955).

Para un régimen basado en la consustancialidad entre patria y religión católica, “tesis capital del nacionalcatolicismo” (Alvarez-Bolado, 1999: 259), aquella declaración de libertad religiosa suponía en palabras de Nasarre “el certificado de defunción del nacional-catolicismo” (AA.VV., 1996: 173) o como dice el historiador catalán Hilari Ragner el “Réquiem por la cristiandad” (2006). Carrero Blanco, presidente de gobierno de Franco, luego asesinado por ETA, se preguntaba desconcertado “pero ¿cómo es posible que el error tenga tantos derechos como la verdad?” (Cfr. Garrigues *apud* AA.VV., 1996: 190). La libertad religiosa era un imposible. Pero “el Gobierno español “no tuvo más remedio que inclinarse” (Garrigues *apud* AA.VV., 1996: 190). Donde exclusivamente se toleraba la creencia no católica en el ámbito privado se debía transitar a un régimen de tutela y garantía del derecho de libertad religiosa a todos los efectos.

Tras disquisiciones varias la reforma que llevó a cabo el régimen se redujo a lo estrictamente imprescindible. Fue modificado el

art. 6 del Fuero de los Españoles⁴, modificación aprobada en referéndum. Se mantuvo: “La profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial”. Y en lugar de “Nadie será molestado por sus creencias religiosas ni el ejercicio privado de su culto. No se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones externas que las de la Religión Católica” se introdujo: “El Estado asumirá la protección de la libertad religiosa, que se garantizará por una eficaz tutela jurídica que, a la vez, salvaguarde la moral y el orden público”. Asimismo, fue aprobada una nueva Ley de libertad religiosa (1967)⁵ en que se afirmaba que “el ejercicio del derecho a la libertad religiosa, concebido según la doctrina católica, ha de ser compatible en todo caso con la confesionalidad del Estado español proclamada en sus Leyes Fundamentales” (art. 1º.3). Como de forma lúcida escribe Ortega y Díaz-Ambrona, el Concilio vino a introducir en términos objetivos “un elemento de contradicción interna en el edificio ideológico del régimen” del general Franco. El Estado “se veía invitado paradójicamente a reconocer la libertad religiosa en virtud de su propia confesionalidad” (1987: 223).

Al término del Concilio todavía los obispos intentaban conciliar lo que era inconciliable. El 8 de diciembre de 1966 el episcopado suscribía una carta colectiva que afirmaba que “la libertad religiosa no se opone ni a la unidad religiosa de una nación” (Cfr. Ragner, 2006: 392).

2.2. La libertad política: la deslegitimación de un régimen autoritario

El segundo documento crucial, por su impacto en España, es *Gaudium et Spes*, (7 de diciembre de 1965). En el se afirma que es más conforme a la dignidad humana un orden político-jurídico basado en las libertades democráticas, aquel “que protege mejor en

4 <http://www.boe.es/datos/pdfs/BOE/1945/199/A00358-00360.pdf>

5 https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-1967-10949

la vida pública los derechos de las personas, como son el derecho de libre unión, de libre asociación, de expresar las propias opiniones". La garantía de estos derechos "es condición necesaria" para que los ciudadanos, "como individuos o como miembros de asociaciones, puedan participar activamente en la vida y el gobierno de la cosa pública" (GS, 73). El régimen franquista no podía interpretar estas palabras del concilio sino como una censura. Que adquiriría más profundidad aún cuando en el n. 74 daba carta de legitimidad católica al pluralismo político: "son muchos y diferentes los hombres que se encuentran en una comunidad política, y pueden con todo derecho inclinarse hacia soluciones diferentes". Además *Gaudium et Spes* aludía expresamente a la represión política: "cuando la autoridad pública, rebasando su competencia, oprime a los ciudadanos, éstos no deben rehuir las exigencias objetivas del bien común; les es lícito, sin embargo, defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica" (GS, 74). El sistema socio-político español quedaba en entredicho.

La oposición al régimen franquista saludó efusivamente los documentos vaticanos. El diputado democristiano E. Nasarre describe que los efectos políticos del Vaticano II alcanzaban tres niveles: 1) la "quiebra del sistema político nacido de la guerra civil, cimentado en el modelo nacional-católico"; 2) la "toma de conciencia de los problemas políticos que el sistema era incapaz de resolver" poniendo en evidencia "la anomalía de España en el contexto europeo, cuyas democracias daban sus primeros pasos hacia su integración política", y 3) abría "unas nuevas perspectivas en el compromiso político de los católicos en particular y de quienes se sentían identificados con los valores de la libertad y de la democracia" (Nasarre, 1996: 175).

En el XXIII Congreso del PSOE en el exilio, en 1967, en una vasta declaración sobre la Iglesia alabando los nuevos aires dice que "la *Gaudium et Spes*, el Esquema XIII, que tiene toda la fuerza de obligar de una ley ecuménica, hace posible un entendimiento

[entre catolicismo y socialismo], subrayando la importancia que concede a la socialización económica, a la democracia política, a la libertad y al respeto para los derechos del hombre" (Cfr. García de Andoin-Jáuregui, 2001: 134).

Franco las veía venir. Según el historiador Laboa, el dictador escribe una carta a Pablo VI expresando sus preocupaciones por los capítulos III, IV y V del texto del Esquema XIII, "La Iglesia en el mundo actual", que tenían los Padres Conciliares (Laboa, 1996: 36-37).

Por su parte *Cuadernos para el Diálogo*, foro de inspiración cristiana que reunía a socialistas, liberales y democristianos, fundado bajo el liderazgo de J. Ruiz-Giménez, recién inaugurado el concilio, dio la máxima relevancia al esquema XIII publicando en 1966 los *Comentarios de Cuadernos para el diálogo al esquema XIII*.

2.3. La libertad de la Iglesia: el distanciamiento de la Iglesia frente al régimen

La tercera andanada procedió de un documento, en principio menos problemático, *Christus Dominus*, aprobado el 28 de octubre de 1965. El n. 20 afirmaba que es deseo del concilio que "con el fin de defender debidamente la libertad de la Iglesia" y de promover el bien de los fieles "en lo sucesivo no se concedan a las autoridades civiles más derechos o privilegios de elección, nombramiento, presentación o designación para el cargo del episcopado". A continuación, por si quedaban dudas se requería la renuncia de forma expresa a las autoridades civiles: "se les ruega que quieran renunciar espontáneamente" a dichos privilegios.

La cuestión del privilegio de presentación acabó por convertirse en la principal causa de enarrecimiento y de enfrentamiento entre el régimen y la Iglesia, el "punctum dolens".

Para comprender el significado de esta cuestión es preciso tener presente el desfase existente entre la jerarquía y una sociedad en acelerado proceso de cambio social, cultural y económico de la España de los 60.

No sólo respecto de la sociedad. Las vanguardias cristianas —estudiantiles, obreras e intelectuales—, así como el nuevo clero habían comenzado ya el “despegue” respecto del régimen mientras la mayoría del episcopado estaba cómodamente instalado en el régimen, bajo la égida de un pensamiento neoescolástico. Siguen actuando como “garantes de la cobertura ético-política del régimen” (Villota, 1985: 440). El episcopado español que Pablo VI había visto en el concilio se había alineado en las principales votaciones con la minoría conservadora. Se había opuesto al decreto de Libertad religiosa. Sus intervenciones habían sido pobres. Era, en definitiva, un episcopado aislado respecto del resto de Europa en lo que no era sino otra muestra más del aislamiento franquista. Si algo correspondía a Pablo VI, lo tuvo claro, era proceder a la renovación del episcopado español de acuerdo con las directrices del concilio, un episcopado más pastoral y menos político, más libre para proceder al distanciamiento de la Iglesia respecto del régimen franquista.

La cúpula gobernante franquista también percibió pronto que si cedían en el nombramiento de obispos la Iglesia les acabaría dando la espalda. Así que el nuncio Dadaglio topó con toda clase de obstrucción en las propuestas para el nombramiento de Obispos, quedando muchas sedes vacantes por largos periodos de tiempo. Desde 1965 el procedimiento habitual se había convertido en una permanente batalla trufada de picardías y tensiones.

Tarancón en sus memorias relata bien este contencioso: “la verdad era, sin embargo, que el Gobierno quería promocionar a algunos candidatos que no eran aceptados por los obispos ni por la Santa Sede y recelaba, por principio, de todos los nombres que presentaba la nunciatura. Por eso, antes de aceptar la sexena que el nuncio presentaba, pedía informes a los gobernadores civiles, a los jefes de Falange y, en no pocas ocasiones, a los puestos de la Guardia Civil” (Tarancón, 1996: 275).

El problema no era sólo de Franco sino que “lo más gracioso del caso es que los mi-

nistros que actuaban más duramente en este aspecto eran los más piadosos: López Bravo y López Rodó, que eran del Opus Dei, y Oriol, que era de comunión diaria. Lo hacían, a decir de ellos, por defender a la Iglesia; claro, que querían defenderla contra el Papa y contra la jerarquía española; cosa asombrosa, desde luego” (Tarancón, 1996: 276). Estos católicos políticos, “temían que la nueva orientación del Concilio, que es la que defendía Pablo VI, debilitase ese vínculo de unión ente las dos sociedades que para ellos era indispensable. Se debía mantener a todo trance la unidad católica de España, que era el gran bien, tanto para la Iglesia como para la patria” (Tarancón, 1996: 276).

Pablo VI decidió desatascar la situación escribiendo directamente a Franco en carta secreta el 26 de abril de 1968. Le pedía la renuncia voluntaria al privilegio de presentación apelando a los sentimientos católicos suyos y de su gobierno “para que quieran dar un ejemplo luminoso de plena conformidad con las enseñanzas y peticiones de la Iglesia renunciando, antes de una posible revisión del concordato, a privilegios que ya fueron concedidos por los grandes méritos religiosos de esa Nación, pero que ya no corresponden al espíritu ni a las exigencias de los tiempos, y dejando a la Santa Sede la libertad de proceder a la elección y al nombramiento de obispos españoles sin observar los vínculos ahora vigentes” (Cfr. Laboa, 1996: 24-25). Pablo VI quería evitar toda “sombra de politización” (Laboa, 1996: 25).

Franco contestó el 12 de junio de 1968 a la carta condicionando la decisión a la renuncia por la Iglesia de los privilegios concedidos por el Concordato. Era una hábil argumentación para no rechazar la petición del papa pero a los efectos no ceder a ella.

Ante la imposibilidad de vencer las resistencias del Gobierno, el Vaticano acudió al nombramiento de obispos auxiliares, para los que no estaba prescrito el derecho de presentación. Así fue configurándose un nuevo episcopado. El nombramiento de Vicente Enrique y Tarancón como Cardenal y como arzobispo de Madrid (1969) dio con el liderazgo adecuado para pilotar la Iglesia

española hacia el concilio Vaticano II y la democracia.

Entretanto el régimen seguía sin ceder. El 31 de julio de 1973 Pablo VI escribe nuevamente carta a Franco urgiendo la provisión de las sedes vacantes. Hubo de sostener personalmente la candidatura de algunos prelados cuyos nombres no eran gratos a los oídos del régimen. La renuncia no se produjo hasta después del fallecimiento de Franco, tras una conversación de Pablo VI con el rey Juan Carlos I. Lo que constituyó el motivo del primero de los 5 acuerdos España-Santa Sede el 28 de julio de 1976. En su art. 1: "el nombramiento de Arzobispos y Obispos es de la exclusiva competencia de la Santa Sede".

3. Hacia la inequívoca opción por el pluralismo político de los católicos

Desde el punto de vista politológico es preciso adoptar otro ángulo de visión sobre la repercusión del magisterio de Pablo VI sobre España. No se trataba sólo de desmontar un modo de presencia de la Iglesia sino de sentar las bases de un nuevo modelo apropiado a las condiciones democráticas. Hubo quienes postularon la opción de construir un gran partido democristiano para aglutinar el voto católico y así mantener una influencia en la sociedad. Sin embargo, si bien en los años 40 se alentó desde el Vaticano la construcción de unas bases sociales democristianas, por ejemplo con la creación de la HOAC, a inicios de los 70 se afirma el legítimo pluralismo político de los católicos rechazando tanto la legitimidad del catolicismo franquista como la idea de una opción democristiana alentada por la jerarquía.

3.1. *Octogesima adveniens* (1971)

La *Octogesima adveniens* (1971) de Pablo VI a favor del pluralismo político de los cristianos tuvo un enorme impacto para el tránsito a la democracia y el pluralismo político en España. Una frase fue citada con hartura: "Una misma fe puede conducir a compromisos [políticos] diferentes" (OA,

50). Esta carta tuvo una fría acogida en la opinión pública española, pero ejerció —dice el democristiano Nasarre— "una notable influencia en aquellos cruciales años para el catolicismo español" (1996: 183). Fue calificada como "la Carta Magna del pluralismo político de los cristianos". No podían leerse estas líneas a continuación sino como alusión al cambio democrático en España: "Ante los nuevos problemas sociales y las ideologías que dominan el ambiente [...] los cristianos deben cobrar conciencia y buscar soluciones adecuadas [...] quedando a salvo el legítimo pluralismo de opciones, deben hacer un esfuerzo de discernimiento para dejar a salvo la especificidad del mensaje de la Iglesia". En la relación entre fe y política subrayaba la libertad y la responsabilidad política del cristiano, clausurando la acción colectiva de los católicos en cuanto tales en la vida pública.

Antes de esta carta el magisterio pontificio ya había sido visto próximo a diferentes opciones políticas. G. Peces-Barba había considerado socialista la *Populorum Progreso* (1967): "evidentemente, el pálpito que late en toda la encíclica es "socialista", y es ésta, a mi juicio, la enorme importancia del texto. Lo trascendente es que, aunque a muchos les pese y nieguen con mil filigranas, por primera vez de forma solemne se abre paso el socialismo en el pensamiento pontificio. Ya no son unos precursores más o menos heterodoxos, ya no son sólo los sectores más jóvenes y más comprometidos de la Iglesia, sino esta vez en un documento muy solemne del propio papa" (Peces-Barba *apud* Ruiz Jiménez, 1967: 58).

3.2. *La Iglesia y la comunidad política* (1972)

Inspirado en la *Octogesima Adveniens*, el episcopado español publicó el documento *Orientaciones pastorales sobre el apostolado seglar* (1972). En su conjunto quería reconstruir un apostolado que había quedado roto por la crisis de la Acción Católica (1966). En este documento se refería a la *Octogesima Adveniens* n. 50 pero indicando que el pluralismo de los católicos no alcanzaba

a los que legitimaban el apoyo al régimen franquista. Decía, "bajo el pretexto del pluralismo, ningún cristiano puede pretender hacer compatible con su fe [...] un sistema político-social que en virtud de su misma estructura orgánica se oponga a la libertad, a la creciente igualdad económica y social entre los ciudadanos, a la participación de todos en las decisiones políticas". También advertía contra nuevos confesionalismos: "la necesidad de que los cristianos no identifiquen sus propias acciones político-sociales con la fe cristiana ni las vinculen de modo necesario a éstas" (n. 14).

Con todo, el documento decisivo fue *La Iglesia y la comunidad política* (1972). En la declaración se trazan los rasgos de la nueva posición de la jerarquía española: independencia y colaboración con el Estado, renuncia a los privilegios, no alineamiento político, compromiso a favor de los derechos humanos y de la justicia, reclamación del principio de participación de los ciudadanos en las tareas públicas. Todo ello conforme al concilio Vaticano II y a las recomendaciones de Pablo VI en 1969 quien les había dicho: "deseamos de verdad a este noble país un ordenado y pacífico progreso, y para ello anhelamos que no falte una inteligente valentía en la promoción de la justicia social, cuyos principios tantas veces ha perfilado claramente la Iglesia". Era el mandato de Pablo VI para avanzar con decisión por el camino de la transición democrática.

Este documento motivó una enérgica protesta del régimen. Franco escribió una carta a Pablo VI, entregada personalmente por el ministro de Exteriores, G. López Bravo el 12 de enero de 1973, exigiendo el cese de la intromisión política de la jerarquía. Se quejaba del "afán de algunos eclesiásticos y de ciertas organizaciones, que se llaman apostólicas, de convertir a la Iglesia en instrumento de acción política", oponía la actuación de la jerarquía con anteriores pronunciamientos como la carta colectiva de 1937 y exigía que "se corrijan las intromisiones de la jerarquía en cuestiones políticas" (Cárcel Ortí, 1997: 835-837). Presumía que la posición del Vaticano no apoyaría las tesis reformistas de la

Conferencia Episcopal Española. Sin embargo, la respuesta de Pablo VI a Franco el 31 de julio de 1973 dio un espaldarazo total a la CEE. Escribió: "en efecto, no podemos ocultar a Vuestra Excelencia nuestra satisfacción al ver a la Iglesia en España empeñada en llevar a la práctica la renovación deseada por el Concilio Ecueménico Vaticano II. Hemos podido comprobar el esfuerzo generoso que el Episcopado español está poniendo en esta labor, para dar una respuesta adecuada a los problemas pastorales planteados por los profundos cambios de la sociedad, según las características de ese país. Queremos asegurar a Vuestra Excelencia que la Santa Sede no cesa de seguir con atención esta acción de los obispos, con el debido respeto a sus responsables iniciativas, fruto de decisiones pastorales tomadas a veces no sin afán" (Cfr. Cárcel Ortí, 1997: 857-859).

3.3. El caso Añoveros

Poco después en 1974 se produjo el llamado "caso Añoveros" (Villota, 1985: 506-513). El régimen franquista ordenó el destierro del obispo de Bilbao, a raíz de la lectura en todas las parroquias de una homilía el 24 de febrero de 1974, que abordaba los derechos del pueblo vasco. Constituyó el mayor conflicto Iglesia-Estado. Gracias al apoyo unánime de la Conferencia Episcopal, del nuncio Dadaglio y de Pablo VI el Gobierno acabó por renunciar a su pretensión. En sus planes, además de la expulsión del obispo y su vicario de pastoral, estaba la ruptura con Roma, la denuncia del concordato y el despido del Nuncio, así como la retirada del Embajador ante la Santa Sede. Por su parte el cardenal Tarancón había preparado la excomunión del presidente de Gobierno Arias Navarro y del propio Franco, si llegaba el caso de producirse el destierro. Al final todo acabó en nada.

La homilía tenía como título "El cristianismo, mensaje de salvación para los pueblos". En el párrafo inicial se apelaba a Pablo VI: el problema que abordaba la homilía, el llamado problema vasco, "dentro de ciertos límites, entra dentro del campo de la misión

evangelizadora de la Iglesia diocesana. Así lo ha reconocido recientemente el Papa Pablo VI: La Iglesia católica toma muy en serio los derechos de las personas y de los pueblos, e igualmente las condiciones de libertad, de dignidad, de igualdad étnica, de justicia, de responsabilidad, que requieren para su pleno desarrollo". Los párrafos polémicos se refieren al derecho del pueblo vasco "de conservar su propia identidad" en el seno "de una organización socio-política que reconozca su justa libertad" (*Ecclesia*, 22 de julio de 1972, p. 15). Ese derecho se veía restringido en el uso de la lengua vasca, en la enseñanza, las manifestaciones culturales y en los medios de comunicación⁶.

Otro motivo de fricción fueron las declaraciones de sacerdotes contra el régimen por motivos de justicia social o de defensa de los derechos de los pueblos. Es entonces, como dice Tarancón, que "se inicia un fenómeno ex-

traño por demás en España que iría tomando en los años venideros caracteres de normalidad: el de sacerdotes en la cárcel por motivos políticos" (1996: 271-272).

Este movimiento hacia el pluralismo político de los cristianos fue interpretado por el régimen como una traición, una "puñalada en la espalda" decía el presidente de Gobierno Carrero Blanco. No entendía aquella deslealtad a pesar de que "ningún gobernante en ninguna época de nuestra historia ha hecho más por la Iglesia Católica", como dijo con ocasión de la felicitación pública a Franco en su 80 onomástica. Arias Navarro, el presidente posterior, consideraba que "bastante calvario ha sido para los católicos soportar a Pablo VI. La actitud de la Iglesia española, de sus jerarquías [...] con escasas excepciones ha sido de vergonzosa subversión y de airada rebeldía frente al Estado de Franco desde hace muchos años" (*cfr.* Laboa, 1996: 43).

6 "El pueblo vasco tiene unas características propias de tipo cultural y espiritual, entre las que destaca su lengua milenaria. Esos rasgos peculiares dan al pueblo vasco una personalidad específica, dentro del conjunto de pueblos que constituyen el Estado español actual.

El pueblo vasco, 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. El uso de la lengua vasca, tanto en la enseñanza, en sus distintos niveles, como en los medios de comunicación (prensa, radio, televisión). Está sometido a notorias restricciones. Las diversas manifestaciones culturales se hallan también sometidas a un discriminado control.

La Iglesia, para anunciar y hacer presente la salvación de Cristo, en esta situación concreta de la diócesis, tiene que exhortar y estimular para que se modifiquen convenientemente, conforme a los principios indicados en los documentos pontificios y conciliares, las situaciones en nuestro pueblo" (*Ecclesia*, 22 de julio de 1972, p. 15. Para documentación general del caso Añoveros (*cfr.* *Vida Nueva*, nº 1419, 10 de marzo de 1984).

4. Pablo VI sí estuvo, en las cosas de España, a favor de la democracia

En el periodo del que hemos hecho memoria "de concilio creciente y franquismo menguante" (Ortega y Díaz-Ambrona, 1996: 72) se produce el tránsito de la identificación de la Iglesia con el régimen, a su desenganche. A la democracia naciente el catolicismo español aportó valores-marco: libertad, participación, reconciliación, justicia,... también cuadros políticos en diversidad de partidos e instituciones. Pero también la democracia se ahorró la cuestión religiosa de la II República, asunto que con otros había hecho encallar aquel ensayo de democracia en España hecho con precipitación. Tres opciones acabarían por fraguar un nuevo modelo de presencia fermento, como acertó a definirlo el cardenal de Barcelona Narcís Jubany: el pluralismo político de los cristianos –no a una acción unitaria bajo un modelo democristiano o tradicionalista–, una presencia desde el testimonio individual en las mediaciones seculares basada en el testimonio del cristiano laico y la retirada de la Iglesia a un segundo

plano para realzar una misión de otro orden religioso y pastoral.

Podemos concluir que Pablo VI en cuanto impulsor de la renovación conciliar en España, en cuanto inspirador de la progresiva separación del episcopado respecto del Estado y en cuanto ejecutor de la renovación de los obispos, más pastorales y menos políticos, tuvo una notable contribución no sólo a la transición religiosa, sino también a la transición política de España hacia la democracia. Josep Tarradellas, presidente de la Generalitat, dijo tras su fallecimiento que "su obra y consejos han facilitado también el restablecimiento de la democracia en nuestro país" (*La Vanguardia*, 8 de agosto de 1978). Sin embargo conviene, al menos dos precisiones.

En primer lugar, la intervención de Pablo VI para la transición política en España, que fue fundamental, ha de valorarse en el marco del impulso renovador del concilio Vaticano II: "fue un proceso amplio, complejo y positivo, que tuvo detrás la sensibilidad del concilio Vaticano II y el impulso personal y decisivo de Pablo VI" (Cárcel Ortí, 1997: XXV). En el Sínodo de Obispos de 1985 Gabino Díaz-Merchán, siendo presidente de la CEE dijo "el Concilio nos ha ayudado a ser instrumentos de reconciliación y de paz en medio de la sociedad española, que experimentó en estos años un profundo cambio cultural, social y político" (Cfr. AA.VV., 1996: 173).

En segundo lugar, la vanguardia de la Acción Católica contra el régimen no fue iniciativa de Pablo VI. Al menos desde 1962 los movimientos obreros católicos (HOAC, JOC y VOJ) y luego los universitarios (FECUM y ACU) iniciaron el despegue del régimen. También el clero tuvo un relevante protagonismo desde estos años que culmina con la Asamblea conjunta Obispos-sacerdotes de 1971. Con todo, es cierto que los grandes documentos conciliares ofrecieron un gran refuerzo a este movimiento pues "incitaban al profetismo laical, al protagonismo de los laicos en la transformación de las estructuras sociales, económicas y políticas" (Álvarez-Bolado, 1999:13).

Pero donde el papel de Pablo VI fue especialmente decisivo fue en su determinación para modificar la estructura y composición del episcopado a fin de que éste cumpliera el papel de distanciar a la Iglesia del régimen y de adecuar la Iglesia a las condiciones de la sociedad pluralista. El sociólogo Víctor Pérez Díaz resume con lucidez este protagonismo:

"La puesta al día de la Iglesia derivó de la enérgica y continua presión de Pablo VI sobre la Iglesia española y de su inequívoca decisión de acelerar el lentísimo proceso de reflexión episcopal reduciendo la resistencia de los obispos al cambio mediante la modificación de su estructura organizativa y su composición. Así, lo que había sido una Iglesia dividida y desconcertada se convirtió en los años 70 en una Iglesia decidida a llevar a cabo un nuevo proyecto de sociedad y, con él, una estrategia de distanciamiento del régimen franquista" (1987: 453).

Ciertamente Pablo VI estuvo en las cosas de España. Tras la polémica suscitada por su condena de las ejecuciones de 1975 –dice Tarancón tras entrevistarse con él– estaba convencido de que aquellas declaraciones de condena "harán un bien a España en un próximo futuro" (Tarancón, 1996: 851). En aquella entrevista Pablo VI le manifiesta a Tarancón que "tiene miedo al futuro de España". Las ejecuciones habían sido un mal paso. Teme que "la figura del Príncipe se va desdibujando". Lo cual "sería malo, porque si él no puede ser una solución que domine los primeros meses, quizá un año, después del relevo, podría venir sobre España una época revolucionaria. Y España no se merece este fin. Ya tuvo bastante desgracia con el enfrentamiento que dividió en dos una patria". Vislumbraba con claridad que "el momento actual "debe servir para preparar el futuro que no está asegurado. Ese futuro es el que hemos de mirar todos y el que todos tenemos el deber de preparar" (Tarancón, 1996: 852). Ciertamente Pablo VI estaba en las cosas de España.

El proceso no fue sencillo. Ni con el régimen, como hemos mostrado, ni en el interior de la Iglesia católica.

Debe ser recordada la crisis de la Acción Católica (1966-68). Un laicado que imprimía velocidad al cambio a impulsos del concilio Vaticano II, que, sin embargo fue frenado y desautorizado por una jerarquía que quería compatibilizar lo imposible: el concilio con el régimen franquista. Esta fue la causa de la crisis de los movimientos apostólicos que llevó al abandono de tantos dirigentes. Líderes que, formados en la Iglesia, se enrolaron en

movimientos clandestinos de lucha política y sindical, acabando en el PCE, el PSOE y en UCD; también en sindicatos como CC.OO., USO, UGT y ELA. Una última contribución de los católicos a la vida pública democrática, que sirvió a la provisión de cuadros, pero que concluyó, en un movimiento pendular, en una radical privatización de su presencia bajo el ideal evangélico del fermento en la masa.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (1996) *Pablo VI y España*. Giornate di Studio, Madrid, 20-21 maggio 1994. Instituto Pablo VI de Brescia/Universidad Pontificia de Salamanca. Brescia.
- AA.VV. (1997) "Religión y Sociedad. Balance y Prospectiva". En: *Iglesia Viva* 187.
- ÁLVAREZ-BOLADO, Alfonso (1999) *Teología política desde España. Del nacional-catolicismo y otros ensayos*. Bilbao, DDB.
- COMIN, Alfonso Carlos (1967), "¿Osadía o timidez en la encíclica *Populorum progressio*?" En: *Iglesia Viva*, 10-11, pp. 10-11.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael (1981) *Iglesia, dictadura y democracia*. Madrid, Ediciones HOAC.
- ENRIQUE y TARANCÓN, Vicente (1996) *Confesiones*. Madrid, PPC.
- FRAGA IRIBARNE, Manuel (1980) *Memoria breve de una vida pública*. Barcelona, Planeta.
- GARCÍA DE ANDOIN, Carlos/ JÁUREGUI, Ramón (2001) *Tender Puentes. PSOE y Mundo cristiano*. Bilbao, Desclee.
- LABOA, Juan M. (1996) "Pablo VI, el régimen político y la sociedad española". En: *Pablo VI y España*. Giornate di Studio, Madrid, 20-21 maggio 1994. Brescia, pp. 17-44.
- LABOA, Juan M. (1998) "Marco histórico y recepción del Concilio". En: *El postconcilio en España*. Madrid, Ediciones Encuentro, pp. 13-59.
- LÓPEZ RODÓ, Laureano (1990) *Memorias*. Barcelona, Plaza & Janés.
- MONTERO, Feliciano (1994) "La Iglesia y la transición". En: *Ayer* nº 15, pp. 223-241.
- MURCIA, Antonio (1995) *Obreros y obispos en el franquismo*. Madrid, Ediciones HOAC.
- ORTEGA y DÍAZ-AMBRONA, Juan Antonio, "Democracia política y democracia económica". En: RUIZ GIMÉNEZ, Joaquín y BELOSILLO, Pilar; Eds. (1987) *El Concilio del siglo XXI*. Madrid, PPC.
- PÉREZ DÍAZ, Víctor (1997) "Iglesia y religión en la España contemporánea". En: AA.VV., *El retorno de la sociedad civil*. Madrid, Instituto de Estudios Económicos, cap. 15.
- RAGUER, Hilari (2006) *Réquiem por la cristiandad. El concilio Vaticano II y su impacto en España*. Barcelona, Península.
- RUIZ-GIMÉNEZ, Joaquín (1967) *Comentarios de Cuadernos para el Diálogo a la Populorum progressio*. Madrid, Cuadernos para el Diálogo.
- VILLOTA ELEJALDE, Ignacio (1985) *La Iglesia en la sociedad española y vasca contemporánea*. Bilbao, DDB.