

# *La jerarquía eclesiástica y el Estado franquista: las prestaciones mutuas*

*José Sánchez Jiménez*

Universidad Complutense

«No queremos nosotros un Estado Teocrático; queremos un estado de armonía y cordialidad entre la Iglesia y un Estado confesional católico, sin confusión de las responsabilidades de cada uno, con las ventajas, para cada uno, de la mutua cooperación.»

(Cardenal E. Pla i Deniel, abril de 1949)

La España surgida de la Guerra Civil, en la que se comenzaba a explayar y a imponer a todos la «lealtad» exigida por el *Movimiento cívico-militar*, que progresivamente se instalaba tras el inicial fracaso del «18 de julio» en todo el territorio, era sobre todo una *España rural*, que a lo largo de la década siguiente continúa «rerruralizándose» aún más, a consecuencia tanto de la coyuntura bélica mundial como de la decisión política oficialmente alumbrada desde 1938 con la formación del «Nuevo Estado».

Continuaba manteniendo además su peso y su hegemonía, junto al ejército vencedor y las fuerzas de seguridad y policía, la Iglesia católica que reconstituía y aumentaba su influencia en este mundo «rerruralizado» tanto por el control de las costumbres –*la vida cotidiana*– como en su desarrollo cultural, en la ordenación y organización de sus *espacios de tiempo*, con un calendario a la vez litúrgico, agrícola y político, y en la explicación y orientación de sus propios actos, privados y públicos, dirigidos en su mayoría al esfuerzo por excelencia en tan crucial momento: *recristianizar España*, una vez derogada por completo la «legislación laica y sectaria» del período republicano <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> El mismo Franco había de señalar como objetivo del «Nuevo Estado» la «res-

Los obispos acabaron considerando la guerra –y así lo testimonian muchos documentos antes, y más después, de la *Carta colecúva*, de julio de 1937– como la mejor ocasión para una *reconquista crisúana*, de la sociedad desde el poder; y ligaron la *grandeza de España*, a partir de 1939 sobre todo, y con no demasiadas interrupciones hasta los años del Concilio Vaticano II, a esta lucha entre dos civilizaciones, la católica y la laica, la cristiana y la de los «sin Dios» y los «sin patria», que curiosamente cabría diferenciar también como la rural y la urbana:

«Reine de una vez en nuestra España la cristiana la justicia social –indicaba el obispo de Salamanca Pla i Deniel en septiembre de 1936, en su Pastoral "Las dos Ciudades"–. Ni explotador capitalismo ni destructor comunismo. El trabajo, la propiedad, el capital, la jerarquía, son todos elementos completamente necesarios para una vida civilizada»<sup>2</sup>.

---

tauración de la unidad católica de la nación, paso secular, firme e insustituible de la unidad política de las tierras y de los hombres de España», en FRANCISCO FRANCO, *Pensamiento Católico*, Madrid, 1958, p. 155. JOSÉ PEMARTÍN, en uno de sus más preclaros textos sobre «el Catolicismo Nacional Español», indicaba, igualmente, en 1940: «... si España ha de ser nacional, y ha de ser fascista, el Estado español ha de ser necesariamente católico», en *¿Qué es lo nuevo?*, Madrid, 1940, p. 55. También DOMINGO GARCÍA RODRÍGUEZ, *Teología de lo político*, Segovia, 1952, p. 34. Más adelante, y ya de forma crítica, FERNANDO ÚRBINA, «Formas de vida de la Iglesia en España», en AA.VV., *Iglesia y sociedad en España 1939-1975*, Madrid, 1977, pp. 11 ss. Es de gran interés, además, el resumen de los diez años de «vida católica en España», «recapitulación nada ociosa del movimiento espiritual y de la actividad católica en España», recogidos en la revista *Ecclesia* (534), 6 de octubre de 1951, pp. 21-34.

<sup>2</sup> Véase en ANTONIO MONTERO, *La persecución religiosa en España, 1936-1939*, Madrid, 1961, p. 702. Más extensamente analizada toda esta documentación eclesíastica en ALFONSO ÁLVAREZ-BOLADO, «Guerra civil y universo religioso. Fenomenología de una implicación», en *Miscelánea Comillas*, núms. 45-48, 1986-1990, y en *Iglesia y guerra civil. Cincuenta años después*, Madrid, 1990. A esta misma «re Cristianización» se había de referir Franco cuando en su discurso a la Junta Central de la Acción Católica, de 10 de abril de 1940, volvía a insistir en la ligazón entre ambas esferas o poderes, religioso y político: «Hay que recristianizar a esa parte del pueblo que ha sido pervertida, envenenada por doctrinas de corrupción. Para hacer esta labor antes había que luchar contra la obra de gobierno. Ahora podéis apoyaros en el poder para realizarla, porque uno mismo es el ideal que nos une.»

No debe olvidarse esta trascendencia del «hecho religioso» a la hora de explicar, y más en esta ocasión, las relaciones entre sistema eclesial y sistema político. Tras una primera aproximación global, realizada por Manuel TUÑÓN DE LARA, *El hecho religioso en España*, París, 1968, fue más adelante estudiado de forma plural y profunda, entre otros, por J. J. RUIZ RICO, S. C. PAYNE, C. HERMET, R. DÍAZ SALAZAR, F. LANNON y

Ya sin los inconvenientes de una guerra, en el clima de victoria frente a la derrota que inicialmente se vive, la Iglesia volvía a izar la bandera del orden, de la propiedad, de la familia, de la tradición y las viejas costumbres; y alentaba a todos, apoyada explícita o implícitamente sobre los supuestos básicos recogidos en el *Fuero del Trabajo* (9 de marzo de 1938) -inspirado por propia decisión de Franco en la Doctrina Social de la Iglesia-, a renovar «la tradición católica de justicia social y alto sentido humano que informó la legislación de nuestro pasado glorioso»; a considerar el trabajo como «la participación del hombre en la producción»; a reconocer y amparar «la propiedad privada como medio natural para el cumplimiento de las funciones individuales, familiares y sociales»; a potenciar el reconocimiento de la familia como «célula primaria natural y fundamento de la sociedad», «institución moral dotada de derecho inalienable y superior a toda ley positiva»; y a secundar el intento de «dotar a cada familia campesina de una pequeña parcela, el huerto familiar, que le sirva para atender a sus necesidades elementales y ocupar su actividad en los días de paro»:

«Se conseguirá -recoge el *Fuero*- el embellecimiento de la vida rural, perfeccionando la vivienda campesina y mejorando las condiciones higiénicas de los pueblos y caseríos de España [...].

Es aspiración del Estado -indica finalmente- arbitrar los medios conducentes para que la tierra, en condiciones justas, pase a ser de quienes directamente la explotan» (*Fuero del Trabajo*, V, 5 Y6).

### **Un «Estado católico» para un «nuevo orden social»**

La Guerra Civil permitió, una vez asegurada la trayectoria de la contienda en favor del bando vencedor, posibilidades para la «restauración del nuevo orden social» que da razón e identidad al nuevo

---

A. BOTRÍ. Abundan otros trabajos de interés en revistas varias, *Razón y Fe*, *Fumento Social*, *Hispania Sacra*, *Iglesia Viva*, *Pastoral Misionera*, *XX siglos*, etc.; así, en los albores del «Nuevo Estado», Juan BENEYTO PÉREZ, en 1939, publica en Madrid-Cádiz su obra *El nuevo Estado Español. El Régimen Nacional-Sindicalista ante la tradición y los demás sistemas totalitarios*, y va a concluir taxativamente que «la catolicidad... de España constituye la médula del Estado Nacional sindicalista» (p. 257).

proyecto histórico -«voluntarista y autoritario», según G. Martina :1\_ que, a partir de una acción, de un plan y de una estrategia, pretendió llevar a cabo Pío XI (1922-1939) tras la Gran Guerra, según recogía y prometía desde la primera de sus encíclicas, *Ubi Arcano* (23 de diciembre de 1922): «La salvación de la sociedad y del hombre reside en el retorno al mismo Jesús el Cristo, Creador, Redentor, Señor de los individuos y de los pueblos». Había que continuar combatiendo el «liberalismo laicista»; había que generar la más estrecha vinculación entre el reinado de Cristo y la paz internacional (*Quas Primas*, 11 de diciembre de 1925); y era obligado, como la estrategia más idónea, militante y efectiva, proceder a la «recristianización social» (*Miserentissimus Redemptor*, 8 de mayo de 1928, y *Charitale Christi Compulsi*, 3 de mayo de 1932), a la «instauración de un nuevo orden social» (*Quadragesimo Anno* (15 de mayo de 1931), y a la concreción de la estrategia, basada en la acción coordinada del *poder*, y de las *élites católicas*, que habrían de ser las encargadas de suplir, en medio del *pesimismo*, papal ante el mundo europeo moderno, las funciones que antes correspondían a la vieja aristocracia, la de la sangre y la propiedad, que deberían ser suplidas por las que corresponden y lleva a cabo la «nueva aristocracia» -**la** del saber y la **virtud**- como testimonio y en defensa del papel social y político que la Iglesia deberá llevar a cabo mediante la Acción Católica (*Non abbiamo bisogno*) (29 de junio de 1931) <sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Giacomo MARTINA, *La Iglesia de Lutero a nuestros días*, IV, *Época del totalitarismo*, Madrid, 1974, pp. 134 ss. El Papa, en la misma línea de León XIII, aunque en estos momentos con mayor urgencia, luchaba y condenaba cualquier forma de subordinación política de la Iglesia; reiteraba la clásica doctrina de la licitud de las «formas de gobierno» justas; buscaba una presencia y una actuación fuertes y eficaces ante los Estados; impulsaba la actuación, la colaboración y la participación de los laicos en el apostolado jerárquico de la Iglesia, y abría pistas y vertientes nuevas en favor de la implicación de la piedad popular y su extraordinario «potencial pedagógico» en el ideal de «recristianización social» referido.

<sup>4</sup> La encíclica *Quas Primas*, un texto aparentemente litúrgico para instituir la Fiesta de Cristo Rey, encierra de hecho la más alta lección de «política cristiana». Concibe a la humanidad bajo una monarquía, determinada por el hecho de la redención, y la considera como la auténtica «soberanía cristológica sobre la sociedad». El Papa quería celebrar con la mayor fastuosidad el Año Santo, 1933, que era el XIX Centenario de la Redención, y el motivo más inmediato -**ta**I como lo había planteado en la primera de sus encíclicas- queda finalmente ratificado en ésta:

«Hemos analizado -comenta Pío XI- las causas de los males que abruma a la humanidad actual y hemos hecho, además, dos claras afirmaciones: el mundo sufre

En torno a este «modelo», durante la Dictadura de M. Primo de Rivera el «Estado católico» querido y auspiciado por el Papa parecía algo conseguido y normal, puesto que, como ha señalado J. Iribarren al prologar los «documentos colectivos», «la unión del trono y el altar permitía todavía al Episcopado solicitar el brazo del poder civil para enderezar las costumbres»<sup>5</sup>. En suspenso la Constitución y con los partidos políticos y fuerzas sindicales fuera de la ley, la Dictadura fue un período tranquilo, sin más documentos colectivos de los Metropolitanos a los fieles que una pastoral, de 1926, sobre la inmodestia en las costumbres públicas y tres apelaciones al gobierno sobre el problema de los haberes del clero, la represión de la inmoralidad y la infracción de los días festivos. Preocupaba, entre tanto, tal como lo señala y demuestra su surgimiento en este entorno, una Acción Católica religiosa, apolítica (esto es, lejana de los partidos y adicta a los supuestos de una ordenación legal que los elimina bajo la excusa de impedir la presencia y actuación), perfectamente coordinada y organizada en el ámbito nacional bajo una dirección central y jerárquica, conforme a la organización eclesiástica auspiciada por el Código de Derecho Canónico y en dependencia directa de la Jerarquía en sus niveles parroquial, diocesano y nacional<sup>6</sup>.

---

este diluvio de males porque la inmensa mayoría de la humanidad ha rechazado a Jesucristo y a su santísima ley en la vida privada, en la vida de familia y en la vida pública del Estado, y es imposible toda esperanza segura de una paz internacional verdadera mientras los individuos y los Estados nieguen obstinadamente el reinado de nuestro Salvador.» Así inicia Pío XI su carta encíclica dirigida a «todos los obispos del orbe católico» (el texto en Doctrina Pontificia N, *Documentos políticos*, Madrid, MXMLVIII, pp. 493-494.

<sup>5</sup> Jesús IRIBARREN (ed.), *Documentos colectivos del Episcopado Español*, Madrid, 1974, pp. 33-35. También Joaquín AZPIAZU, *Manual de Acción Católica*, Madrid, 1941, pp. 211 ss.

¶ Emilio REIG CASANOVA, *Bases y principios para la reorganización de la Acción Católica Española*, Madrid, 1926, pp. 28 ss. Se excluían o distinguían de la Acción Católica tanto las organizaciones «maromeando piadosas» como aquellas que, manteniendo la confesionalidad interna, optaban por objetivos políticos (partidos católicos), sindicales o económico-sociales que debían, por necesidad o estrategia, presentarse como profesionales, independientes o incluso aconfesionales. Para el cardenal, según estas Bases, cabían dentro de la Acción Católica aquellas asociaciones de ámbito nacional con actuación y finalidad no directamente política ni exclusivamente religiosa. La característica esencial de la Acción Católica: «la colaboración de los seglares en el apostolado jerárquico de la Iglesia». Como se puede ver, yen el «agradable» entorno de la Dictadura, una «Españía católica» supone una perspectiva «triumfalista e integrista». También, Feliciano MONTERO, «El factor católico en los antecedentes de la guelTa civil. Del Movimiento

Dominaba así una mezcla de religión y patriotismo que, en acción conjunta y con un excesivo recurso a la «retórica política», trataba de controlar la realidad social mediante la censura y a través de la política educativa. El mejor régimen político, el más próximo al gobierno ideal de Santo Tomás de Aquino, era el gobierno de uno arriba (no necesariamente el rey) como garantía de unidad, la aristocracia de los sabios y capaces en medio, y, abajo, la democracia como vía de libertad: una democracia corporativista en la línea sugerida por Pío XI; una democracia **para** el pueblo más que un régimen **del** pueblo <sup>7</sup>.

Pero la brutalidad -incluso más que la sorpresa- del choque con la República, con su presencia, con su legislación y con su desarrollo fue tan evidente y decisivo que ni posibilismo, ni discreción, ni organización nuevas por parte del cardenal Vidal i Barraquer y de Ángel Herrera al frente de la Acción Católica, en la búsqueda de un «movimiento católico» compatible con el marco republicano, pudieron refren-

---

Católico a la Acción Católica», en Julio ARÓSTEGUI (coord.), *Historia y Memoria de la Guerra Civil (Encuentro en Castilla y León)*, tomo I, Valladolid, 1988, pp. 147-70.

<sup>7</sup> Así parece confirmarlo -en referencia directa a la aplicación de las tesis de Pío XI- la confianza y el asentimiento con que los Propagandistas del P. Ayala y el propio Ángel Herrera, pese a la síntesis «discrepante» que *El Debate* realizara de su obra, aceptahan, asentían y confiaban en la trayectoria de la Dictadura hacia su etapa «civil», desde la que sería factible la «regeneración» y la «reforma social» del país conforme a los presupuestos sociales y políticos de la doctrina de la Iglesia mediante la creación de «Unidades Patrióticas». Las asociaciones católicas habían configurado la base de la *Unión Patriótica*; los colegios católicos florecían a la sombra de la Dictadura, y los jesuitas y dominicos no cejaban en aprovechar la coyuntura para dar validez oficial a los títulos otorgados en sus centros, aun cuando ello facilitara el desprecio de los círculos intelectuales por la medida y la cada vez más prístina dependencia del dictador para conseguirlo. F. MONTEIIV señala, al dar cuenta *dell Congreso Nacional de la Acción Católica*, recoge las conclusiones y la ponencia de Postius, en las que se define el plan de actuación para el año 1930; un plan dominado por una visión global de la sociedad cristiana que se pretende restaurar, siguiendo el modelo presentado ya en el siglo XIX por el P. Claret: «La sociedad para ser feliz debe caminar sobre estas cuatro ruedas de la Religión, la Moral, la obediencia a la Iglesia y la obediencia a la autoridad.» El objetivo global del plan de acción era «devolver a la Religión el cetro social y político que quisieron arrebatarle el siglo XVIII y el siglo XIX, aquél al separar la Religión y la Educación, éste al establecer el divorcio entre la Religión y la Política», en F. MONTERO, *op. cit.*, pp. 155-156.

Véanse también José Luis GÓMEZ NAVARRO, *El régimen de Primo de Rivera*, capítulo V, Madrid, 1991, y José María GARCÍA ESCUDERO, *Conversaciones sobre Ángel Herrera*, Madrid, 1986, pp. 29-33. Sin olvidar, como crítico con el proceso, al cardenal Vidal i Barraquer, tal como lo señala Ramón MUNTANYOLA VILLA!, *Vidal i Barraquer, el cardenal de la Paz*, Barcelona, 1974.

dar aquellos intentos de salvar situaciones mediante la insistencia en el «acatamiento, obediencia y fidelidad a los *poderes constituidos de hecho*, que tengan garantías de permanencia, puesto que la primacía corresponde al *bien común*»; o mediante la posibilidad de distinguir entre *Constitución*, y *legislación*, entre régimen y leyes, de modo que cupiera respetar la primera y oponerse a la segunda; o, en fin, mediante una intervención en la vida pública a través del respaldo de partidos afines en tanto se formaba el «gran partido católico»<sup>8</sup>.

### **Bajo la sombra del «Nuevo Estado»: la «recristianización social» desde el poder**

Desde los primeros meses de la guerra crece la convergencia entre «los intereses» de la Jerarquía y clero, y de las «masas católicas» que respaldan el «movimiento éfvieo-militar. Uno y otros, al tiempo

---

<sup>8</sup> Ángel HERRERA, «El pasado y el porvenir de España», Discurso pronunciado el día 8 de junio de 1949 en el acto de homenaje ofrecido por la Acción Católica Española al cardenal Tedeschini, antiguo Nuncio en España, *Boletín Oficial del Obispado de Málaga*, junio 1949. Coincide con el discurso de Ángel HERRERA en el Teatro Apolo de Valencia el día 21 de diciembre de 1931, una vez promulgada la Constitución de 1931, recogido en *El Debate*, 26 de diciembre de 1931. Será la tesis a que siempre se refiera a la hora de justificar y ensalzar el régimen de Franco: *el acatamiento al poder constituido*. Aquellos esfuerzos en favor de una «Acción Católica posibilista», la búsqueda de «nuevas Bases» para la reorganización de la misma, la separación entre las funciones estrictamente espirituales y las «obras económico-sociales» a las que se permite figurar como «adheridas», son reflejo —uno más, sin duda; no el único— de la complicada relación que a lo largo de la República mantiene dentro de la Iglesia las posturas «integristas» frente a las «posibilistas», incluso cuando estas últimas reculTieran a la autoridad papal como respaldo a su deseo y objetivo de construir un «movimiento católico» compatible con el marco, en espera de poder confOlmar y sustentar un «partido católico demócrata-cristiano». Dominan, en definitiva, las interpretaciones integristas de la doctrina política pontificia, que eran precisamente las mejor comprendidas, aceptadas y auspiciadas por parte de unos obispos incapaces de dar a la República el tratamiento de «mal menor». Véanse, en la introducción al volumen II del *Arxiu Vidal i Barraquer, Esglesia i Estat durant la Segona Republica Espanyola 1936-1939*, que realizan Miquel BATLLORI y Víctor Manuel ARBELOA, las dificultades que conlleva la elaboración y aprobación de las Nuevas Bases de la AC, frente a las viejas tesis «triumfalistas» en la época anterior, que ahora no sólo resultan de aplicación imposible, sino que sirven para retrasar primero, y anular de inmediato, los empeños «posibilistas» en lid. «La guelTa —concluye F. MONTERO— no deja lugar para los posibilistas católicos, mientras que los integristas recuperan el protagonismo que nunca habían perdido del todo» (F. MONTERO, *op. cit.*, p. 170).

que atraen a sectores varios de la población en favor del sector del Ejército que se rebela contra la República, acaban siendo el más eficaz apoyo, de la Jerarquía eclesiástica, que, poco a poco, se va implicando en la contienda con la preocupación y el objetivo de obtener de inmediato «la unidad de los católicos», incluidos los vascos, como la vía idónea para el fin más rápido de la guerra, la tranquilidad y seguridad generadas una vez que el discurso de Pío XI en Castelgandolfo, el día 24 de septiembre de 1936, supone la «legitimación del Alzamiento» y el conjunto de declaraciones, intercambios diplomáticos -con más razón los officiosos-, retrocesos y avances que coronan este proceso hasta confluir en el «consenso» que se recoge en la Carta Colectiva del Episcopado de 1 de julio de 1937<sup>9</sup>.

### «Dios corrige para sanar»

Superados los más graves problemas -el caso vasco, la posible «aconfesionalidad» del gobierno de Burgos y el reconocimiento oficial de este último por la Santa Sede- prevalece la «convergencia» respecto al Alzamiento nacional por encima de cualquier reticencia o reserva. Una vez integrada la Iglesia católica como «factor de consenso», desaparecían todas las dudas respecto al carácter absoluto o monopolizador del «Nuevo Estado». Reconocer el «papel» de la Iglesia en su construcción era aceptar el más seguro y eficaz de los límites a su omnipotencia; porque, al convertirse así en «elemento constituyente del Régimen», lo aseguraba y casi blindaba frente a la posibilidad de consentir tentaciones o tendencias totalitarias. Por ello resulta lógica, obligada y buscada -como justifica y prueba Ruiz Rico- esta *convergencia mutua*, entre «catolicismo» y «movimiento cívico-militar»; una con-

<sup>9</sup> José CAZORLA PÉREZ, «Las relaciones entre los sistemas eclesial, social y político en la España contemporánea: un esquema interpretativo», en Manuel FRAGA IRIBARNE (ed.), *La España de los años setenta*, III, *El Estado y la Política*, tomo 1, Madrid, 1974, p. 392. La literatura es casi abrumante. Por señalar los títulos más importantes: David EASTON, *The Political System*, Chicago, 1960; ídem, *Esquemas para el análisis político*, Buenos Aires, 1982 (ed. original de 1962); Juan José RUIZ RICO, *El papel político de la Iglesia en la España de Franco (1936-1971)*, Madrid, 1977, pp. 15 ss.; Alfonso ÁLVAREZ BOLADO (coord.), *La Iglesia Católica y la Guerra Civil Española (cincuenta años después)*, Madrid, 1990; ídem, *Para ganar la Guerra, para ganar la Paz*, Madrid, 1995.



vergencia siempre más fuerte y eficaz que las puntuales primero y más tarde sucesivas divergencias <sup>10</sup>.

La guerra pasaba entonces a convertirse, para la mayoría de los obispos que seguían y mantenían posturas integristas, con el cardenal Gomá a la cabeza –así se manifiestan la mayoría de las «pastorales» con motivo de la Cuaresma de 1937–, en «vehículo» de penitencia y de transformación; en coyuntura aprovechable en favor de la «re-cristianización» ansiada. «La guerra –diría el obispo de Ávila, monseñor Moro Britz– es azote que Dios Nuestro Señor nos envía por nuestros pecados y prevaricaciones.» El arzobispo de Granada, monseñor Parrado, luego cardenal, veía en la *revolución*, «el látigo del que se está valiendo la Providencia de Dios para despertar a los dormidos»; el «llamamiento para la reforma general de nuestras costumbres, la depuración de España en una vida de verdadero sacrificio expiatorio, la elevación, sobre todo,

---

<sup>10</sup> La aplicación de la teoría de los sistemas de Easton ha sido, desde los primeros setenta, y gracias a los trabajos de Cuy HERMET, Juan José RULZ RICO, J. CAZORLA, A. ÁLVAREZ BOLAÑO, etc., la forma más habitual de análisis de este complejo proceso. Una explicación racional y convincente, sin duda; aun cuando parece no perder, por ello, su fuerza la que, según la Doctrina Política Pontificia, aparece como la más convincente desde la publicación de las encíclicas políticas de León XIII, *Diuturnum Illud, Immortale Dei y Libertas*. Hay una magnífica síntesis de la misma en José Luis GUTIÉRREZ GARCÍA (ed.), *Doctrina Pontificia, II, Documentos políticos*, ya citado, y más específicamente en el estudio introductorio y sumario de tesis que realiza Alberto MAHTÍN AHTAJÓ. Aquí se matiza la doctrina de la Iglesia sobre la «licitud» de todas las formas de gobierno; se presenta la «democracia» como «en sí misma legítima»; separa la «democracia sana», que es la moderada, de la «democracia viciosa», que es la radical, y delimita los «requisitos» de la primera y «los falsos dogmas» de la segunda:

«La democracia sana o verdadera exige determinados requisitos. Debe estar investida de una autoridad firme y eficaz. Ha de contar con las clases directoras. Debe respetar la tradición nacional. Necesita capacitar moralmente a los ciudadanos, y en singular a los que ejercen cargos de representación para la vida cívica. Debe contar a la hora del sufragio con la posición familiar y profesional de los ciudadanos. Tendrá sus raíces en una democracia económica y moral. Estará, en fin, libre de los errores de la democracia radical.»

Por el contrario, concreta también en siete los «falsos dogmas» de la «democracia radical»: la voluntad del pueblo como ley suprema; la autoridad emana de la multitud; el número es fuerza decisiva; la mayoría como creadora de derecho; la nivelación mecánica de los hombres, la artificiosa agrupación de ciudadanos; la prepotencia de los partidos. Concluye expresando un ideal que encierra en sí fuerte dosis de nostalgia: «Si el porvenir ha de pertenecer a la democracia, una parte esencial en su realización habrá de corresponder a la religión de Cristo y a su Iglesia» (pp. 54 ss.). También 1. 1. RULZ RICO, *op. cit.*, pp. 44 ss. E igualmente Cuy HERMET, *Los católicos en la España franquista, II, Crónica de una Dictadura*, primera parte, capítulo 2, Madrid, 1981.

moral y religiosa de nuestro pueblo, caído en tan gran miseria». «Dios corrige para sanar... Los católicos españoles -**conduía**- habían perdido aquel espíritu militante que no debe abandonar jamás el verdadero seguidor de Cristo». Para el cardenal Gomá, en fin, que igualmente ve la guerra como «castigo de los pecados de un pueblo» que pudo llegar a la «apostasía de las masas» -«¡El Estado sin Dios, la escuela laica, el matrimonio civil, el cementario civil; Dios lanzado de nuestros tribunales y de nuestras plazas públicas»-, «toda la Nación debe reaccionar como un Ejército para «poner a Dios en su sitio». Desde estos supuestos no queda otro camino que «lanzar a todos a la colaboración con el poder civil»:

«y por esto aplaudimos -**indica**-, de corazón de sacerdote, la palabra recientemente dicha por el Jefe del Estado español: ¡Nosotros queremos una España católica!... Por el bien de España, hay que decir a los que la rigen, ¡Gobernantes! Haced catolicismo a velas desplegadas si queréis hacer la patria grande» JI.

### Las fecundas prestaciones de posguerra

Se volvía urgente la «restauración» religiosa total durante tantos años esperada. Volvieron las misiones populares, con sus confesiones y comuniones masivas; retornaron las fiestas tradicionales y la consagración de imágenes, sobre todo de los «Corazones de Jesús y María», tanto en centros religiosos como oficiales, celebradas desde la revista *Ecclesia*, como «tradiciones que vuelven»; y se iniciaría muy pronto con gran intensidad el llamado «ciclo de la Virgen de Fátima»<sup>12</sup>. Las sendas de esta «conversión colectiva» vinieron introducidas por sendas pastorales de obispos y, sobre todo, por la Carta Pastoral del arzobispo de Toledo, monseñor Pla i Deniel, «El triunfo de la Ciudad de Dios y la Resurrección de España», donde se ofrecían, según sintetizara I. A. Tello, las «pautas» que van a dictar «los contenidos del *discurso ideológico eclesial*, durante los veinte primeros años del régimen de Franco»: la educación de la niñez y la juventud «con espíritu cristiano

<sup>11</sup> El más completo resumen de los documentos episcopales que entre agosto de 1936 y abril de 1937 cotejan este proceso, en J. M. MARGENAT, *op. cit.*, pp. 309 ss.

<sup>12</sup> Fernando URBINA, «Formas de vida de la Iglesia en España: 1939-1975», en F. URBINA (ed.), *Iglesia y Sociedad en España 1939-1975*, Madrid, 1977, pp. 9-40.

y patriótico en todos los grados de la enseñanza»; el abandono de «los principios del liberalismo doctrinal y político» que han llevado a España a «la ruina»; la aplicación de una «rigurosa asepsia» de doctrinas corruptoras y de la disciplina del orden; la curación de esa grave dolencia de las «divisiones intestinas»; aniquilar para siempre «la lucha de clase»; y acabar con «enemistades secesionistas o incomprendiones regionales, que la triste realidad ha demostrado que son un suicidio de las propias regiones»<sup>13</sup>

### *Legitimación religiosa y recristianización social*

Aquella ya clásica afirmación de Gomá, referida a la «consustancialidad entre catolicismo y patria», fue directriz de la imbricación entre «Religión» y «Política», de la identidad entre «la esencia de la nacionalidad española y el catolicismo», cuyo testimonio institucional más importante y casi primero había sido el *Fuero del Trabajo*, construido, como se indicó más arriba –y Franco gustaba de esta expres-

---

<sup>13</sup> «Cíclicamente -reitera Tello- se recordaba a los españoles que había habido una Cruzada y que en virtud de su resultado España continuaba siendo una especie de nación elegida por Dios para la realización de los más altos designios, y que la Iglesia era la única habilitada para señalar las metas y las vías.»

Estas formulaciones se van a mantener, tanto en los primeros cuarenta, en que la Iglesia se ve y se siente «contestada» desde Falange, como tras la Segunda Guerra Mundial, con una pervivencia, dominante a veces en el seno de la propia Jerarquía, y manifestada con no menos frecuencia desde unos Gobiernos que, hasta principios de los años sesenta, continúan de una otra forma considerando y valorando la utilidad de la Jerarquía eclesiástica que, al frente de la Iglesia y con autoridad y poder que apenas tienen «corlestación» que no sea puntual, se ve y cree en justicia beneficiaria de ese tipo de formulaciones. La Cruzada fue, sin lugar a dudas, el punto de partida a partir de la aproximación, o identificación, recíproca entre los objetivos ideológicos de la Iglesia y el Estado, brindándose a aquélla la ocasión y la posibilidad de acometer la tarea de conquista de la hegemonía ideológico-moral perdida. Véanse José Antonio TELLO, *Ideología y política, la Iglesia católica Española* (1936-1959), Zaragoza, 1984, pp. 102 ss.; Stanley G. PAYNE, *El catolicismo español*, cap. VII, Barcelona, 1984; Frances LANNON, *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia católica en España, 1975-1975*, Madrid, 1990, pp. 235-270; Alfonso BOTTI, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España* (1881-/975), Madrid, 1992; Glicerio SÁNCHEZ RECIO, *De las dos ciudades a la resurrección de España. Magisterio pastoral y pensamiento político de Enrique Pla y Deniel*, Valladolid, 1994; José ANDRÉS-GALLEGO, Antón M. PAZOS Y Luis DE LLERA, *Los españoles, entre la Religión y la Política. El franquismo y la democracia*, caps. II, III y IV, Madrid, 1996, y José ANDRÉS-GALLEGO, *¿Fascismo o Estado católico? Ideología, religión y censura en la España de Franco, 1937-1941*, Madrid, 1997.

slOn-, conforme a los supuestos de la Doctrina Social Católica; alimentado por teóricos del «catolicismo social y político», como el P. Azpiazu, S. J., y abierto posteriormente a la diferenciación y separación entre la admisión y el respeto al Régimen político y la libertad de una «crítica social» controlada.

«La Iglesia -matizará Ruiz Rico- es uno de los sistemas componentes del ambiente intrasocietal del sistema político, al que dirige demandas, proporciona apoyo y del que recibe respuestas»<sup>14</sup>. Éstas se vienen sumando, y correspondiendo, desde que, con el asentamiento del «Nuevo Estado», se fue haciendo realidad, a partir de 1936, la «reconstrucción de la Iglesia», el «desmontaje» de la legislación republicana, la adecuación entre la legislación nueva y la canónica, y la reafirmación de la colaboración, de la «mutua cooperación», de las «prestaciones» que siguen a estos restablecimientos: prohibición de emplear en las escuelas libros contrarios a la moral y al dogma; estudio de la religión en las enseñanzas primaria, secundaria y de magisterio; presencia del clero local en las Juntas de Beneficencia; asistencia religiosa al Ejército; recuperación civil de fiestas religiosas antes eliminadas; derogación de la ley del divorcio; devolución de los cementerios incautados a las parroquias; creación de los cuerpos de capellanes de Beneficencia, de capellanes de prisiones y de «capellanes castrenses»; ley del descanso dominical; restablecimiento del presupuesto de culto y clero; orden de inscripción registral de los matrimonios canónicos efectuados durante la República; enseñanza religiosa en Escuelas Superiores de Enseñanza Profesional y Técnica; asesorías eclesiásticas en Ministerios y Sindicatos; presencia eclesiástica en el Consejo de Estado; reconocimiento, en el «Fuero de los Españoles» de la profesión y práctica de la religión católica por parte del Estado que le daba así protección oficial, etc.<sup>15</sup>.

Entre los Acuerdos firmados en 1941 y el Concordato de 1953, se sitúa la mayor parte de estas «concesiones» que encierran de palabra o de obra, como petición o como respuesta por parte de los obispos, la más encendida de las adhesiones, cada vez más personificadas en

<sup>14</sup> J. J. RUIZ RICO, *op. cit.*, p. 20.

<sup>15</sup> La recopilación más usual la de A. BERNÁNDEZ CANTÓN, *Legislación eclesiástica del Estado (1938-1964)*, Madrid, 1965, tiene el inconveniente de que omite los preámbulos e introducciones justificativas, que son precisamente las que mejor reflejan el sentido y contenido de la «prestación». Una correcta síntesis en J. ANDRÉS-GALLEGO y otros, *Los españoles...*, ya citado, capítulo IV.

la figura de Franco, por encima de su propio «Régimen», porque mantenía la «unidad católica de España».

Una vez superada la posible «tentación» totalitaria, y reconducida la teoría y la «praxis» de la «colaboración mutua» a partir de la llegada de Alberto Martín Artajo al Ministerio de Asuntos Exteriores —con el beneplácito de Ángel Herrera y la bendición del Primado—, se patentiza aún mejor esta trayectoria, que venía refrendada como compromiso de «cooperación» por el juramento de los obispos, previa a su toma de posesión de la diócesis, en presencia del Jefe del Estado que había accedido, en 1941, al ejercicio del privilegio de presentación de candidatos para las sedes episcopales <sup>16</sup>.

### *Un estado de armonía y cordialidad. La defensa católica del Régimen*

Según indica en sus «Confesiones» el cardenal Tarancón, «Franco, muy hábil, sabía apoyarse en unas u otras fuerzas sociales según las exigencias del ambiente internacional». Su apoyo en el «falangismo» de los primeros cuarenta parecía corresponder al «apoyo» recibido durante la guerra desde el fascismo y el nazismo; en tanto que, «cuando cambiaron las circunstancias de Europa y se dio cuenta de que los

---

<sup>16</sup> La «contraprestación», o prestación mutua, en este caso, consistía en que la Santa Sede imponía en el acuerdo la proclamación de la religión católica como «la religión oficial del Estado español», en tanto que, como contrapartida, se volvía al «derecho de presentación» de candidatos por parte del Jefe del Estado, ante el que los obispos debían prestar juramento. En las Confesiones del cardenal Tarancón hay una referencia amplia, una justificación no pedida y una expresión de «reticencia» en el título, que no se observa, sin embargo, ni en este texto ni en sus múltiples escritos anteriores o posteriores a la célebre Pastoral con motivo de la Cuaresma de 1951, donde critica de forma clara la realidad de «corrupción» vigente, sin que ello supusiera crítica directa al Régimen. El texto se refiere a la visita y juramento ante Franco a fines de marzo de 1946:

«Antes de tomar posesión de la diócesis —comentaba Tarancón— leníamos que hacer los obispos un juramento en presencia del Jefe del Estado...

En los años cuarenta no nos creaba esa exigencia ninguna dificultad. La Iglesia había apoyado decididamente al Régimen que había surgido de la contienda civil, incluso se consideraba esa ayuda como un deber en conciencia porque mantenía la unidad católica de España; no puede olvidarse que era éste el dogma religioso-político que todos admitíamos como evidente y a nadie parecía extraño que los obispos se comprometiesen con juramento a no apoyar ninguna subversión contra el Régimen». en Vicente ENRIQUE y TARANCÓN, *Confesiones*, Madrid, 1996, p. 40.

católicos recelaban del Régimen español y aun la misma Santa Sede no acababa de apoyarlo decididamente», cambió de «apoyo» y optó por «los hombres de la Editorial Católica, que contaban con la confianza de la Jerarquía española y de la Santa Sede»<sup>17</sup>.

La presencia de los católicos en el Gobierno era anterior, por supuesto; pero la fuerza de la colaboración se hizo mucho más directa conforme fue más apremiante la necesidad de indicar tanto a la Santa Sede como a todo el mundo que el «Régimen» concretaba el «Estado católico» en el que se define y acepta el principio de la «doble soberanía». Jerarquía eclesiástica y élites católicas tendrían ahora la ocasión de llevar a la práctica, de acuerdo con la doctrina pontificia, la única vía política capaz de hacer compatibles una «autoridad fuerte» y unos «cauces representativos» a partir de las «instituciones tradicionales españolas», necesarias y suficientes a la hora de evitar cualquier tipo de tiranía o reducción de los presupuestos del «bien común»: un «Estado católico», democrático y conforme con los postulados pontificios explícitos en las encíclicas *Diuturnum Illud* e *Inrrwrtale Dei*,<sup>18</sup>.

El propio Ángel Herrera desarrollaba y concretaba estos supuestos, a partir de 1948, sobre todo, consciente del respaldo de su función episcopal, partiendo siempre y decidiendo en favor de una «política de concordia», en la que primaba la «autoridad sobre la «libertad» (<<cuando son tan fuertes las fuerzas revolucionarias y débiles las instituciones, indicaba, el ciudadano honrado no debe dudar, en la lucha entre autoridad y libertad, en ponerse de lado de la autoridad»). Puesto que ambas sociedades, la civil y la religiosa, actúan sobre los mismos súbditos, la «necesidad de los tiempos» demanda *otro género de Concordia* –se refería al futuro Concordato– «que reasegure la paz y libertad de entrambas potestades». Según su síntesis, compartida y bendecida por el cardenal Primado, los principios a que debe responder esta *concordia* son los siguientes: el principio de la «doble soberanía», puesto que Dios distribuyó el gobierno del mundo en dos sociedades distintas, independientes y supremas en su género (la «civil», de origen divino, ordenada al bien de los individuos que al obedecer a la autoridad legítima obedece en definitiva a Dios; y la «religiosa», la Iglesia, de

<sup>17</sup> V. ENRIQUE Y TARANCÓN, *op. cit.*, p. 39. De hecho el nombramiento de Tarancón como obispo en 1946, según indirectamente reconoce, dependió o tuvo al menos el respaldo del ministro Martín Artajo.

<sup>18</sup> J. TUSELL, *Franco y los católicos*, Madrid, 1984, pp. 84 ss., y A. MARTÍN ARTAJO, *op. cit.*, pp. 48 ss.

origen directamente divino, atenta a la vida sobrenatural y religiosa del hombre, cuyo gobierno, por decisión de Cristo, toca al Papa y a los obispos); la «íntima trabazón» de la Iglesia y el Estado produciría beneficios inmensos tanto al Estado como a la Iglesia; la sumisión al poder civil y el acatamiento a los «gobiernos de hecho» frente a la actual debilidad del «principio de autoridad»; y la conveniencia de que el Estado profese la religión católica, puesto que el poder civil «es de Dios» y una «política de concordia», como señalara Pío XII con motivo de la «victoria» agilizaría «la reconstrucción que Dios y la Patria quieren de vosotros»<sup>19</sup>.

Una «política de concordia», aparte de exigir la «protección oficial» de la religión católica y la reducción de las manifestaciones externas de las demás -así lo recoge el Derecho Público Eclesiástico y lo confirma el Fuero de los Españoles- está dotada de un conjunto de *exigencias mutuas*, como forma y vía para una actuación armónica: a) la obligación del Estado de informar la legislación en sentido católico; b) la obligación en conciencia, instada desde la Iglesia, de colaborar y participar en la política como un «deber de justicia»; e) la utilización de la política fiscal como forma de reparto de la renta, participación en beneficios y reducción de diferencias sociales inmorales; d) la aco-tación y control eclesial de posibles abusos estatales; e) la apropiación estatal de una prensa y unos medios de comunicación con fuerza y categoría de «instituciones semipúblicas», equidistante de los dos vicios -el liberalismo y el totalitarismo- denunciados por la Iglesia; j) la armonía entre Iglesia y Estado en el campo de la educación y la enseñanza, como manera de asegurar la «misión educativa inalienable e inviolable de la familia» y como antídoto frente a los «desafueros del estatismo e intervencionismo» y como vigilancia ante el desconocimiento o abandono por parte de los poderes públicos de los derechos de la sociedad civil a una educación y enseñanza integrales<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Toda esta doctrina, sus implicaciones, su justificación y sus consecuencias fueron personal y perfectamente sintetizadas por monseñor Ángel HERRERA en *La Palabra de Cristo*, tomo VIII, Madrid, 1957, pp. 758 ss.

<sup>20</sup> José SÁNCHEZ JIMÉNEZ, *El cardenal Herrera Oria. Pensamiento y acción social*, Madrid, 1986, pp. 20-26. También J. SÁNCHEZ JIMÉNEZ, «Economía, Sociología y Ética Social. La trayectoria académica de la Facultad de Sociología "León XIII" (1948-1970)», en *Sociedad y Utopía, Revista de Ciencias Sociales*, núm. 1, Madrid, 1993, pp. 25-42. Desde estos presupuestos -la «acción armónica y conciliadora de ambos poderes»-, A. HERRERA distingue, conforme al planteamiento político tomista, *gobierno y régimen político*. Considera al primero como más universal y esencial: la creación y mantenimiento

## Entre el Concordato de 1953 y el anuncio del Concilio Vaticano II

La elaboración del Concordato fue premiosa. En 1941 el Gobierno español se comprometía formalmente a «concluir cuanto antes un nuevo Concordato» cuya negociación vino precedida, entre 1945 y 1953, por convenios diversos que también manifiestan, en medio de divergencias varias, la «cooperación mutua» reiterada: provisión de beneficios eclesiásticos no consistoriales (1946), ayuda a Seminarios y Universidades de Estudios Eclesiásticos (1946), el *motu proprio*, por el que el Vaticano restablecía el Tribunal de la Rota (1947), la jurisdicción castrense y asistencia religiosa a las fuerzas armadas (1950) y la bula *Hispaniarum Fidelitas* (1953), sólo unos días antes del Concordato, donde se restablecía «la tradicional devoción y liberalidad que en tiempos pasados unieron el nombre de España a la basílica patriarcal de Santa María la Mayor», de la que Franco fue nombrado protocanónigo.

La elaboración del anteproyecto se inicia en 1950, precisamente cuando cesa el bloqueo diplomático decretado por las Naciones Unidas contra España, y la negociación, a partir de la ponencia interministerial presidida por el propio Jefe del Estado, aprueba al año siguiente el texto que había de presentar el embajador, Joaquín Ruiz-Giménez, a Pío XII -«Llévelo al Padre Santo, indicó Franco al embajador, y dígame que para elaborarlo se han reunido en torno a esta mesa cinco hombres cristianos.»

El Concordato, según indicó el mismo Franco a las Cortes, fue preparado «en un ambiente de sosiego, durante un largo período de

---

de un orden y el establecimiento de una relación sabia entre gobernante y gobernados, y reserva para el segundo, para el *régimen político*, un lugar menos esencial y más directamente implicado en la *salvaguardia del orden*. Por ello opta por considerar como mejor régimen político, un *régimen mixto*, aquel en el que entran elementos de la monarquía, de la aristocracia y de la democracia»: «Cada fonna -dirá- aporta un bien específico a la colectividad. La monarquía garantiza unidad social. La aristocracia, la virtud y la competencia del gobiello. La democracia, la libertad del pueblo, la satisfacción interior y la adhesión al régimen.»

Acaba final y explícitamente decidiéndose por la «democracia orgánica» como la más viable y efectiva en la práctica de la justicia social: «La llamada democracia orgánica es para algunos —entre ellos nos contamos— una formula feliz.» Desarrolla este proceso en el prólogo que él mismo realiza a la traducción española de M. DEMONGEOT, *El mejor régimen político según Santo Tomás*, Madrid, 1959, pp. VIII, XI Y XIX.



armonía y con espíritu de plena sinceridad»; «un pacto que consagra una amistad firme y probada y que asegura una colaboración cordial en marcha»<sup>21</sup>.

A pesar de que el Nuncio en España había calificado el Concordato español como un «Concordato de amistad», no resulta, sin embargo, su posterior andadura tan cordial ni amistosa; precisamente porque casi en plena «luna de miel» el Concordato sirvió, en uno y otro caso, para aducir respaldos, dignos todavía hoy de detenidos estudios, en torno a los grandes asuntos, diferencias y problemas, entre la Jerarquía Eclesiástica y el Régimen, que a lo largo de los años cincuenta se hilvanan y manifiestan<sup>22</sup>.

### *Hacia una alternativa nueva*

Franco prometía a la Iglesia en España el disfrute tanto de la libertad para sus sagrados fines, como la «ayuda' necesaria» para su pleno desarrollo; pero muy pronto se manifestaron lecturas distintas o, al menos, no coincidentes.

Los principales puntos o situaciones de divergencia se referían a asuntos económicos y sociales (la crítica de los movimientos especializados al sistema sindical vigente, especialmente a la carencia de libertad sindical y a la prohibición de la huelga), a realidades de matiz

<sup>21</sup> El discurso de Franco en *Ecclesia*, núm. 642 (31 de octubre de 1953). Con motivo del Concordato se impartió en Madrid un ciclo de conferencias, dos años más tarde publicadas bajo el título *El Concordato de 1953*, Madrid, 1956, que son de extraordinario valor a la hora de comprender la realidad que se vive y que se proyecta. De gran interés también José GIMÉNEZ y MARTÍNEZ DE CARVAJAL y Carlos CORRAL, *Iglesia y Estado en España. Régimen jurídico de sus relaciones*, Madrid, 1980; J. GIMÉNEZ y MARTÍNEZ DE CARVAJAL, «El Concordato español de 1953», en Joaquín RUIZ-GIMÉNEZ, *Iglesia, Estado y Sociedad en España, 1930-/982*, Barcelona, 1984, pp. 137-155.

<sup>22</sup> Para J. RUIZ-GIMÉNEZ que, ya como ministro de Educación Nacional, clausura el ciclo de conferencias indicado en la nota anterior, con el Concordato se consigue «un reconocimiento firme y expreso de la Santa Sede, de la legitimidad y estabilidad del Régimen español»; se realiza la «consagración bilateral -político-religiosa- del catolicismo como "piedra básica" de la nacionalidad y de la política concreta del Estado nuevo, y se blinda para la Iglesia "una situación protegida y asegurada con la fuerza del Estado"», en José BIGORDA, «El Concordato de 1953: expresión jurídica de las relaciones entre la Iglesia y el Nuevo Estado», en F. ÚRIBNA (ed.), *Iglesia y Sociedad en España*, ya citada, pp. 283-312, y J. BIGORDA, «Más allá de la era concordataria», en *Iglesia Viva*, núm. 30, noviembre-diciembre 1970, pp. 517-524. También Isidoro MARTÍN, *Sobre la Iglesia y el Estado*, Madrid, 1989.

político más directo (las pautas ideológicas de la enseñanza, la educación en general y la cultura), a la cuestión de las «legítimas libertades», tanto de información (prensa y radio, básicamente) y de comunicación, como a la hora de decidirse en la llamada por J. Tusell «la batalla de las Leyes Fundamentales de Arrese», y la ausencia de «libertad religiosa» que pudo generar, sin llegar a conflicto, dificultades con los Estados Unidos y un clima en exceso exaltado y trágico ante la ofensiva protestante contra «la unidad católica de España». En síntesis —y sería interesante un nuevo avance investigador en este terreno—, las divergencias surgían cuando desde la cúspide de la Iglesia española, la Conferencia de Metropolitanos, se observaban confusiones e intromisiones gubernativas en el llamado «apostolado social»; o cuando surgía el recelo o miedo ante las más ténues manifestaciones de invasión política en el campo religioso o eclesiástico<sup>23</sup>.

### *En los umbrales de la «crisis»*

A partir de los últimos cincuenta la realidad social se transforma mucho más deprisa de lo que son capaces de evolucionar las instituciones. Pero la «crisis» no aflora plenamente, de hecho, hasta los primeros sesenta; y se manifiesta, en primera instancia, con *crisis*, de la Acción Católica, en un clima de optimismo y exaltación, y no por ello menos enrarecido, en que comienzan a ser problemáticas y conflictivas, primero frente a la policía y a los gobernadores civiles, y luego ante los mismos obispos —sobre todo tras la desaparición del cardenal Pla i Denie1—, la liberalización y radicalización de las orga-

---

<sup>23</sup> Actuaban en estos terrenos en la más perfecta sintonía el cardenal Pla y el obispo Herrera. Este último, por encargo del cardenal Primado, constituía en abril de 1949 una de las primeras Comisiones Episcopales, la de «Cuestiones Sociales», muy pronto titulada «Comisión Episcopal de Asuntos Sociales». Recién constituida la Comisión, que presidía el arzobispo de Granada, el primer acuerdo tomado fue el de visitar al Excmo. Sr. Nuncio de Su Santidad y a su Excelencia el jefe del Estado (Conferencia Episcopal Española, *Actas de la Comisión Episcopal de Asuntos Sociales*, Madrid). El recelo o miedo a la invasión de la política en el campo religioso y apostólico llevó más directamente al «discurso» eclesiástico a la defensa de la libertad de la Iglesia a la hora de predicar, enseñar e interpretar la realidad social a la luz del Derecho Canónico, de las encíclicas pontificias y de los discursos de Pío XII. El rechazo de las interpretaciones en sentido «estaticado» casi siempre se respaldaba en la defensa pontificia de la «propiedad privada», forzando, por otra parte, la intervención del Estado «en cuanto ella sea necesaria y útil».

nizaciones laicas de apostolado —los «movimientos especializados»— que escaparon a su control—en gran parte también cuando la Jerarquía definió su labor como política y no apostólica—, conectaron y acabaron asociándose con organizaciones obreras y políticas perseguidas por ilegales<sup>24</sup>.

Las traducciones al castellano de nuevas obras de Teología, especialmente francesas y alemanas, comenzaron a desbancar en los Seminarios y Universidades eclesiásticas a los viejos tratados escolásticos que mantenían el latín y las formas silogísticas como las más adecuadas para la presentación del dogma y de la moral; las transformaciones en las expresiones y relaciones sociorreligiosas alumbraban una nueva visión del mundo, de la ascética, del «compromiso social» cristiano, más allá de la pura práctica religiosa, y de la lucha contra sistemas que no convergían en las exigencias de la fe. El paso del «compromiso social» a un «compromiso político» vino finalmente alentado por la transformación intraeclesial a partir del Pontificado del Juan XXIII, de la recepción de la misma en España, de la difícil y conflictiva explicación del «Estado católico» a la luz de las encíclicas *Maler el Magistra* (1961) y, sobre todo, *Pacem in Terris* (1963). La búsqueda de una «nueva identidad católica» pertenece ya, en plenitud, a la explicitación del conflicto religioso-político que tiene lugar durante los años de celebración del Concilio Vaticano II. Esta década, los sesenta, espera la llegada, la elaboración de los historiadores que cuentan con las suficientes fuentes de investigación como para que comiencen a preocuparse sobre todo por la mejor conexión y selección de las mismas.

La realidad sociopolítica y religiosa se adelanta, una vez más, a las instituciones. Porque en plena sesión primera del Concilio, en el otoño de 1962, la «crisis» entre la Iglesia y el Estado se hizo presente en las mismas aulas conciliares. A pesar de que el cardenal Pla supo oponerse, una vez más, al ataque que desde la embajada de España se hacía por la difusión entre algunos Padres conciliares de cierto docu-

---

<sup>24</sup> Entre los muchos estudios, todavía incompletos por falta de otros y, sobre todo, por la inexistencia de estudios en torno a las Comisiones Episcopales, lo mismo que por la carencia de un método y modelo que permita relacionarlos y complementarlos, están Miguel BENZO, *Universitarios de Acción Católica*, Madrid, 1956; José CASTAÑO COLOMER, *La JOC en España (1941-1970)*, Salamanca, 1978; Rafael DÍAZ-SALAZAR, *Iglesia, Dictadura y nemoecnia. Catolicismo y Sociedad en España (1953-1979)*, Madrid, 1981; G. CHOLLY (ed.), *Mouvements de jeunesse*, París 1985; Antonio MURCIA, *Obreros y obispos en el Inquisirno*, Madrid, 1995; F. MONTERO (coord.), *Juventud Estudiante Católica (1947-1997)*, Madrid, 1998.

mento contra el Régimen, y del intento de una respuesta «en defensa de Franco», muchos obispos - Tarancón sólo exceptúa a veinte- continuaban confundiendo «el Régimen con España»:

«La verdad es -comentaba el entonces Secretario de la Conferencia de Metropolitanos, y obispo de Solsona- que entonces muchos de los obispos españoles confundían el Régimen con España y les parecía que defender al Régimen era defender a España y criticarle era criticar a España. Creo que esto condicionó mucho la actuación del Episcopado español en el Vaticano II»<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> José Luis MAHTÍN DESCALZO, *Tarancón, el cardenal del cambio*, Madrid, 1985, pp. 108-109.