

Una iglesia en cambio. 50 años del concilio Vaticano II. La recepción del concilio en España.



A Church in Change. 50 Years of the Second Vatican Council. The Reception of the Council in Spain.

JUAN ANTONIO DELGADO DE LA ROSA
Instituto Gredos San Diego

--

pukopatuko@gmail.com

RESUMEN Se cumplen 50 años de uno de los acontecimientos más importantes tanto ad intra como ad extra en el seno de la Iglesia como fue el concilio Vaticano II, que en España, por su momentos histórico, social y político iba a ser recepcionado de forma muy diversa, posibilitando a la Iglesia la posibilidad de evolucionar y además apostar por un régimen democrático y por tanto contribuir al camino de la democracia.

235

PALABRAS CLAVES Iglesia, Estado, Europa, libertad, Movimientos progresistas, Asamblea Conjunta, Planes conjuntos, obispos progresistas, democracia.

--

ABSTRACT 50 years of one of the most important events are met both ad intra and ad extra within the Church as was the Second Vatican Council, in Spain, for its historical, social and political moments it would be recepcionado variously , enabling the Church's ability to evolve and also go for a democratic regime and thus contribute to the path of democracy.

KEY WORDS Church, State, Europe, freedom, progressive movements, Joint Assembly, joint Plans, progressive bishops, democracy.



RECIBIDO 30/12/2014

APROBADO 13/12/2015



I. Los movimientos de renovación teológica y pastoral en Europa que eclosionaron en el Vaticano II

La Iglesia católica, tras reprimir el brote modernista a principio de siglo,¹ parecía que se encontraba tranquila bajo la dirección de un papa como Pío XII, con grandes cualidades personales. Era un conjunto coherente y bien tramado de normas teológicas y jurídicas, expresadas en encíclicas y discursos pontificios. En eso Pío XII, quien introdujo sus famosos radiomensajes de Navidad, especial importancia tuvo el de 1944 sobre la democracia, cuando la guerra parecía ya inclinarse a favor de los aliados, no fue superado. Pero, con suavidad y modernidad en las formas, seguía manteniendo las estructuras de autoridad, el control ideológico y las sanciones a quien se desviaba, en una palabra, de los comportamientos tradicionales. Algo estaba, sin embargo, bullendo en el interior de la Iglesia.

Mientras en España parecía que se había logrado volver a la luz de Trento, expulsando o acallando cualquier otra ilustración, en Europa se vivía, acabada la guerra en 1945, un continuo brotar de ideas e iniciativas renovadoras.

En 1950 apareció la *Nouvelle Theologie*, la “Teología Nueva”, acusada de identificar el ámbito de lo natural y lo sobrenatural. Pío XII salió al encuentro de esas peligrosas teorías con la Encíclica *Humani Generis*, de 10 de agosto de 1950, en la que insistía en la radical diferenciación entre el orden natural y el sobrenatural, aunque al hacerlo se corría el serio peligro de separar demasiado la razón de la fe o lo sagrado de lo profano.

¹ A final del siglo XIX surgió en la Iglesia Católica un movimiento renovador en interpretación bíblica, teología y reformas eclesiásticas que fue designado como “modernista”. El autor más representativo de esta tendencia fue el profesor del Instituto Católico de París, Alfred Loisy (1857-1940) quien fue excomulgado en 1906. Pío X publicó en 1907 el decreto *Lamentabili* y la encíclica *Pascendi* para condenar a los modernistas. Se creó el *Sodalitium Pianum*, una organización secreta dedicada a buscar información de otros eclesiásticos –incluidos cardenales– que fueran sospechosos de modernismo. Junto a este modernismo teológico Pío X condenó también el modernismo político que intentaba fomentar la presencia política de católicos que aceptasen las constituciones democráticas: *Le Sillon*, fundado en Francia por Marc Sangnier, fue condenado en 1907 y Romulo Murri, precursor de la Democracia Cristiana italiana fue suspendido “a divinis” en 1910. “M. Blondel, con su filosofía de la acción y su método de inmanencia, se sentía rodeado por una atmósfera de reprobación. El modernismo social de los sacerdotes demócratas, del *Sillon* y de su jefe Marc Sangnier, el modernismo ascético, incluso el modernismo literario y hasta la biblia francesa de Crampon era objeto de denuncia [...]” (Poulat, 1974: 19-20).

Con ello se dificultaba notablemente una espiritualidad laical vivida en el mundo.² Podemos concluir que se seguía defendiendo las tesis clásicas del iusnaturalismo, es algo que resulta obvio al ver que identificaba el Derecho Natural con el recto orden, con el orden de la providencia.

Sin embargo teólogos como Rahner y De Lubac siguieron partiendo de la filosofía moderna para hacer otro tipo de teología que superaba esta dicotomía tajante entre lo natural y lo sobrenatural. En definitiva, habría que afrontar la tarea de enfrentar lo que somos y lo que llevamos dentro como hombres y mujeres de nuestro tiempo, mentalidad auténticamente personal y sinceridad profunda, con el contenido de la doctrina católica.³ Es la teología que se impondría en el propio concilio Vaticano II.

La *Humani Generis* obligaba aún a defender que todo el género humano procedía de un solo hombre pues “el pecado original procede de un pecado en verdad cometido por un solo Adán individual y moralmente”. Pero, la visión evolucionista sobre el origen del hombre se imponía con los hallazgos de la paleoantropología, la nueva ciencia de la que era uno de los pioneros precisamente un jesuita, Teilhard de Chardin (1881-1955) que entró en 1897 como novicio en la Compañía de Jesús. Convertido en antropólogo de primera línea, intentó realizar una síntesis entre

238

2 “Aun cuando la razón humana, hablando absolutamente, procede con sus fuerzas y su luz natural al conocimiento verdadero y cierto de un Dios único y personal, que con su providencia sostiene y gobierna el mundo y, asimismo, al conocimiento de la ley natural, impresa por el Creador en nuestras almas; sin embargo, no son pocos los obstáculos que impiden a nuestra razón cumplir eficaz y fructuosamente este su poder natural. Porque las verdades tocantes a Dios y a las relaciones entre los hombres y Dios se hallan por completo fuera del orden de los seres sensibles; y, cuando se introducen en la práctica de la vida y la determinan, exigen sacrificio y abnegación propia” (Pío XII, 1950: 1).

3 “La individualidad [...] es un concepto que se correlaciona con lo colectivo [...] El hombre está constituido de tal forma que tiene que estar radicado en la materia que aísla y que particulariza, en la cual no hay ni auténtica comunidad ni auténtica individualidad [...] Pero el hombre es a la vez una personalidad espiritual. Esto significa que es más que un individuo, más que el caso de una ley, más que la individualización de una realidad general e idéntica. El hombre es, en verdad, auténticamente individuo, individuo uno, que es realmente único, que es irremplazable. Si es cierto que la estructura óptica de un ente representa la norma objetivamente dada de antemano de su obrar, tenemos que al deber moral del hombre pertenece también el ser y llegar a ser, por libre decisión, el individuo que es [...] La conciencia pertenece indudablemente a lo que hay de eterno en el hombre, a las cosas que son en cierto sentido absolutas y que representan una instancia suprema en el hombre” (Rahner, 1964: 26-28, 33-34, 63).

cristianismo, ciencia y mundo moderno. Por ello, desencadenó grandes tensiones en el epicentro de la Iglesia. La censura eclesiástica impidió que pudiera ver sus obras publicadas en vida. Teilhard de Chardin mostraba que no había que renunciar a la razón y a ser hombre para ser cristiano, ni al fenómeno humano y a la persona como ser abierto.

Pero eran sobre todo, los movimientos seculares, la JOC sobre todo, y la cultura del realismo ver antes que juzgar y actuar, la que estaba haciendo surgir nuevas formas de considerar la acción evangelizadora de la Iglesia en el mundo. A la vez surgía otra manera de considerar la parroquia y la misma liturgia (Michonneau, 1962).

La JOC francesa, apoyada en las intuiciones y reflexiones del P. Chenu, divulgaba una espiritualidad y una teología del trabajo, centradas en las categorías de "encarnación" y "testimonio", que iban a penetrar en España. Había escrito en 1935: "No las teorías de las cátedras, ni la enseñanza de las escuelas, sino las almas sencillas de la JOC renuevan actualmente la doctrina del cuerpo místico" (Citado en Chenu, 1964). En España, los movimientos obreros cristianos estaban muy presentes ya antes del concilio (Cf. Berzal de la Rosa, 1999; Delgado de la Rosa, 2011).

Y también había penetrado en España la experiencia de los sacerdotes obreros, iniciada por el Card. Suhard a través de la *Misión de París*, una institución diocesana que encauzaba esta experiencia de párrocos y sacerdotes que a partir del fin de la guerra, querían compartir la vida real de los obreros. Antes se había publicado el libro *Francia país de misión* (Godin & Daniel, 1943). Posteriormente a la iniciativa de Suhard se creó el organismo coordinador de toda la pastoral misionera, *Misión de France*.

Desde Lyon, un obispo que trabajaba de zapatero, Mons. Ancel, inspirado en el cuadro de saint-fons (pesebre, cruz y tabernáculo) de A. Chevrier, creó un movimiento de sacerdotes, *El Prado*, que también se introdujo en España, sobre todo entre los consiliarios de los movimientos obreros, manteniendo una extraordinaria síntesis de espiritualidad y compromiso con el mundo obrero. Otros movimientos procedentes también de la Francia progresista anterior al concilio irían por esta línea: los *hermanitos y hermanitas de Jesús*, que se inspiraban en la espiritualidad

239

de Charles Foucauld, transmitida a través de René Voillaume (1952); y los *Hijos de la Caridad*.

Otros dos centros inspiradores de la sociología religiosa y de la planificación pastoral de conjunto, ya antes del concilio, fueron el Centro *Economie et Humanisme*,⁴ de los dominicos de Lyon, y la Universidad de Lovaina, con su potente facultad de Sociología. El canónigo Leclerq de Lovaina y el profesor Le Bras de París son los iniciadores de *Sociología religiosa*⁵ que preparó el concilio Vaticano II: consistía en utilizar métodos científicos para conocer mejor la realidad sociológica y su incidencia en la religiosidad. En España este tipo de estudios fue introducido sobre todo por Rogelio Duocastella y por Ramón Echarren quien está en el origen del plan de *Comunicación Cristiana de Bienes* (CCB) que impulsó Caritas. Este planteamiento empírico era el paso previo para una planificación del trabajo pastoral de toda una diócesis, teniendo en cuenta la situación real de la misma en barrios y ambientes. La orientación pastoral de conjunto, que también entró en España directamente, antes del concilio, se debe principalmente al canónigo Boulard, discípulo de Le Bras, quien empezó asesorando a obispos de diversas partes del mundo que querían implantar en sus diócesis nuevas estructuras misioneras que suplieran a las tradicionales “Misiones populares” que se hacían anteriormente basándose sólo en la predicación. Es interesante ver cómo esta visión empírica de la realidad ya estaba presente en muchos de los tradicionales misioneros populares que querían ser auténticos. El padre Sarabia, un activo y famoso misionero redentorista español, se preguntaba con toda claridad en un libro de 1945: “*España ¿es católica?*”. Y, partir del conocimiento que le daba haber recorrido el país palmo a palmo, coincidía en la respuesta con lo que había afirmado Manuel Azaña: *España ha dejado de ser católica*. Y remarcaba que nuestra guerra civil, considerada por algunos como cruzada, no había dado

4 Institución fundada en 1941 en los suburbios de Lyon por el P. Leuret. para hacer estudios de desarrollo y planificación económica que tuvieran en cuenta al hombre y a la doctrina social de la Iglesia. Fue un centro que irradió nuevas concepciones de pastoral en la Iglesia, empezando por la misma pastoral de conjunto en la diócesis de Lyon que promovió el entonces vicario general Mons. Matagrín (1919-2004), que después sería uno de los obispos más progresistas de Vaticano II y portavoz del episcopado francés entre 1960 y 1980.

5 Ver Carrier, 1965; Carrier & Pin, 1969 y 1964; Hasenfuss, 1937 y 1955; Iribarren, 1955; Labbens, 1961; Laloux, 1968; Le Bras, 1955-56; Vázquez, 1967.

el resultado religioso que algunos esperaban de ella, porque “el mundo no se ha convertido a cañonazos ni con fusilamientos [...] [ni] con las leyes santas escritas en las páginas de las gacetas gubernamentales” (Miret Magdalena, 1977: 3).

Y para acabar este apartado sobre las raíces del concilio Vaticano II debemos señalar, que surgieron también, otros muchos movimientos que estaban renovando la Iglesia en tiempos todavía de Pío XII y que contribuyeron a que pudiera darse la profunda renovación conciliar que se dio con el concilio Vaticano II.

En primer lugar, surgió el movimiento *Por un mundo mejor*—PMM promovido desde Italia en todo el mundo por el P. Ricardo Lombardi (1908-1971). Lombardi, gran comunicador, empezó montando una Cruzada de la Bondad en 1948, cuando en Italia se temía la victoria del Partido Comunista. Después surgió el movimiento *PMM*, extendido en breve tiempo a 75 países, un plan de mentalización bien estructurado para promover la renovación de toda la Iglesia y que preveía que debía culminar con la celebración de un nuevo concilio ecuménico. Parece ser que el mismo Lombardi habló de esa convocatoria con Pío XII, quien acogió favorablemente la idea, aunque ese precedente no lo conocía Juan XXIII cuando en 1959 presentó su proyecto. Durante el concilio el P. Lombardi habló con frecuencia a grupos de obispos defendiendo la renovación y, después del concilio, su movimiento tomó el nombre de *Renovación Conciliar*—RC, que ha seguido hasta nuestros días (Zizola, 1990).

En segundo lugar, el *movimiento ecuménico* que se inició, por parte de la Iglesia católica, en tiempos de León XIII con las conversaciones católico anglicanas promovidas por el Padre Portal (1855-1926) y lord Halifax (1839-1934). Esta iniciativa se interrumpió con la crisis antimodernista en tiempos de Pío X. La posterior resurrección del movimiento con Paul Couturier (1881-1953) tuvo un carácter espiritualista con la implantación de la *Semana de Oración por la Unión de los cristianos*, iniciada en 1939 y a la que se unieron otras Iglesias separadas. Pero el movimiento de unión efectiva crecía entre los protestantes con la creación del *Consejo Mundial de la Iglesias* (1938), cuyos promotores iniciales habían invitado a la Iglesia Católica, recibiendo una dura respuesta de Pío XI con la encíclica *Mortalium*

Animos de 6 de enero de 1928. Los escritos con espíritu ecumenista de Yves Congar (1973)⁶ fueron desautorizados y sólo Juan XXIII, por su propio conocimiento de la historia y sus experiencias personales en Bulgaria, Grecia y Turquía, daría desde el principio un impulso ecuménico al concilio, que con el decreto *Unitatis redintegratio* cambiaría, temporalmente, la actitud de la Iglesia católica en este tema.

El *movimiento litúrgico*. Tal vez este movimiento, iniciado a principios del siglo XX por Dom Geranger de la abadía de Solesmes (Francia) y alimentado por los escritos de Otto Casel, Guardini y otros teólogos liturgistas, que fomentaba el estudio y la revitalización del culto divino como espiritualidad básica de todos los fieles, que en el siglo XIX sobre todo habían sido alimentados de prácticas y devociones extralitúrgicas, y como signo de unión de todos los creyentes, sobre todo en la celebración participada de la Misa, es el que estaba más aceptado en la Iglesia. Pío XII había publicado en 1948 una encíclica, *Mediator Dei*, sobre la liturgia y había introducido significativos cambios en la manera de celebrar el Triduo Pascual. Por eso, tal vez la Constitución *Sacrum Concilium* fue la que encontró más rápidamente consenso en el concilio y la primera en aprobarse.

Finalmente, el *movimiento bíblico* prepararía decisivamente la realización del concilio y el lugar que la Biblia debía ocupar en la Iglesia por encima de la Tradición, aunque sin prescindir de ella. Precisamente el Instituto Bíblico que en 1909 instituyó Pio X en Roma para fomentar una investigación bíblica frente al movimiento modernista que provenía del protestantismo, fue convirtiéndose en el foco de grandes especialistas en lenguas bíblicas y crítica histórica de la Biblia. Se fue difundiendo así en todos los centros de enseñanza católicos, seminarios y facultades de teología, un conocimiento más riguroso de la biblia y una interpretación más científica de sus orígenes históricos de los libros.

II. La Iglesia en el Vaticano II asume una nueva comprensión de sí misma y del mundo

El 28 de octubre de 1958 es elegido Ángelo Giuseppe Roncalli, un cardenal anciano que tomó el nombre de Juan XXIII. El papa Roncalli

6 Esta obra, publicada por primera vez en Du Cerf de Paris en 1960 y en 1964 le costó al P. Congar tener que abandonar la enseñanza en Le Salchoir (Bélgica) por decisión del Santo Oficio.

había nacido el 25 de noviembre de 1881 en Sotto il Monte, un pueblecito de la provincia Bérgamo (Italia), en el seno de una modesta familia de campesinos. Por su avanzada edad y su escasa experiencia en el gobierno central de la Iglesia, se suponía que iba a ser un papa de transición. Y sin embargo protagonizó el acontecimiento de más relevancia religiosa del siglo XX y el que más trasformó a la Iglesia.

En la mañana del 11 de octubre de 1962, el papa Juan XXIII inauguró en la basílica de San Pedro el concilio Vaticano II (Congar, 1963: 7-10).

La comisión preparatoria del concilio desplegó un trabajo importante. Pero el logro mayor fue el conseguir reunir en la basílica de San Pedro a los 2.500 obispos del mundo. El resto del trabajo de preparar los esquemas que se tenían que estudiar sirvió para poco pues en la primera reunión, por iniciativa del cardenal Liennart y aprobación de Juan XXIII que seguía la reunión por circuito cerrado desde sus aposentos, la asamblea de obispos tomo conciencia de que era ella misma y no la curia quien tenía que elegir las comisiones y determinar la agenda del concilio. Por eso el acontecimiento del concilio en sí y el *espíritu del concilio*, una renovada vivencia de fe y esperanza que fue extendiéndose a la gran mayoría de los 2.500 obispos asistentes, fue más importante que la letra de sus documentos, que nunca se quiso que fueran definitorios sino indicativos. Así lo sintieron sus protagonistas dejando constancia de ello en intervenciones públicas y escritos privados. Así ha quedado reflejado en la mejor historia del concilio realizada hasta el momento, nos referimos a la dirigida por el profesor G. Alberigo (1999-2008; 2005): los cinco tomos de la *Historia del concilio Vaticano II*, traducida a varios idiomas y que recientemente ha sido objeto de algunas críticas que expondremos posteriormente.

El concilio Vaticano II no es que tratase de la acción pastoral de la Iglesia, sino que fue todo él una acción pastoral que mostraba cómo debía ser la manera de situarse la Iglesia en el mundo: atenta a las realidades temporales en las que se desenvuelven las personas, respetuosa de su autonomía personal y colectiva, preocupada por servir al pueblo en el seguimiento de Jesús para su mejor realización como personas y pueblo y anunciando, con testimonio antes que con palabras, que el evangelio es noticia de igualdad y salvación para todas las gentes del mundo. El concilio

Vaticano II no fue dogmático y condenatorio de errores, sino pastoral e impulsor de un cambio de actitud. Esta fue su grandeza y esta es su debilidad cuando ahora muchos quieren interpretarlo como un concilio de categoría inferior a Trento y al Vaticano I, que sí fijaron dogmáticamente la doctrina tradicional a la luz de la cual deben interpretarse las conclusiones del concilio Vaticano II.

Las claves del concilio hay que verlas, en primer lugar, en la autonomía de las personas y de las sociedades humanas: libertad religiosa, aceptación de la secularidad y de la democracia.

En segundo lugar, en la corresponsabilidad de todos los cristianos en la Iglesia en su gobierno. No se habló de “democracia interna” pero sí de lo más parecido: colegialidad y sinodalidad, sínodos y conferencias episcopales, Consejos del Presbiterio y Consejos Pastorales en las diócesis y en las parroquias.

Y en tercer lugar, en la libertad y responsabilidad de los cristianos en el escoger las mediaciones mejores para construir una sociedad más justa. La responsabilidad por luchar contra la injusticia y la pobreza se hacían parte de los objetivos primarios de toda la Iglesia, no un apéndice para especialistas de “Doctrina Social de la Iglesia”.

Un concilio que proclamaba abiertamente en su Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, el crecimiento y desarrollo de la condignidad del propio ser humano.⁷

Esto supuso un avance notorio y decisivo. La exigencia de vivir plenamente en *koinonía* que es de tipo ético-religioso y debí ser efectiva, frente a la injusticia estructural consolidada y violentamente defendida. La doctrina del magisterio de la Iglesia católica, hace una proclamación de Derechos del hombre, que pretende tener un equilibrio y abarcar derechos fundamentales, como son los derechos de libertad, socioeconómicos,

⁷ “En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal [...] la conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre” (G.S., §16).

culturales, que si realmente fuera tomada en serio, llevaría a la superación, de las discriminaciones sociales.⁸

Por tanto, el concilio Vaticano II puso en práctica una excepcional conjunción de lo humano y de lo divino, llamando a la Iglesia a una regeneración radical, por cuanto el término griego *metanoia* y el término latino *reformatio* significaban un nuevo nacimiento. Desde estas claves el concilio Vaticano II forma parte de la historia y sus frutos no se pueden separar de esta historia, de las generaciones futuras, de las novedades que va a ir introduciendo en el devenir del tiempo.

El concilio Vaticano II, en opinión de Alberigo, vino a romper la ciudadela católica para que entrara aire fresco del exterior, como diría el propio Juan XXIII al abrir el concilio.⁹ Podemos afirmar que el *aggiornamento* era disposición para buscar una renovada inculturación del mensaje cristiano en nuevas culturas. De este modo situamos el concilio en la perspectiva de una respuesta cristiana a los llamamientos a favor de una renovación de la humanidad. El *aggiornamento* pasaba ineludiblemente por una renovación profética donde la lectura de los signos de los tiempos debía llegar a ser parte de una sinergia profunda.

245

El concilio Vaticano II pretendía que este *aggiornamento* significara remodelar la Iglesia, su manera de hablar, su estructura, convirtiéndola en una Iglesia dialogante. Esto significó un inmenso viraje. Era un concilio pastoral que reconocía las esperanzas y los valores de la historia, del hombre.

El concilio Vaticano II marcó directrices importantes: primeramente, la viabilidad de una perspectiva ecuménica, que tenía como consecuencia un rechazo de las condenaciones; valoración de una nueva conciencia

8 "La igualdad fundamental entre todos los hombres exige un reconocimiento cada vez mayor. Porque todos ellos, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el mismo origen [...] toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino. En verdad, es lamentable que los derechos fundamentales de la persona no estén todavía protegidos en la forma debida por todas partes" (G.S., §29).

9 Discurso *Gaudet Mater Ecclesia*, del 11 de octubre de 1962. La palabra *aggiornamento* fue pronunciada por Juan XXIII en el discurso en que anunció su intención de convocar un concilio ecuménico, el 25 de enero de 1959 en la basílica de San Pablo de Roma. Después se hizo lugar común para designar el objetivo del Vaticano II.

para abordar las relaciones de la Iglesia con el mundo contemporáneo en una perspectiva más ancha; pero realmente clave era el compromiso con los pobres y la pobreza en la Iglesia. Nadie ha intentado jamás hacer una evaluación de la repercusión concreta de aquellos compromisos concretos. Se habló en aquel tiempo de establecer una *Secretaría Vaticana* sobre la Pobreza (Chenu, 1977: 73-79). En cualquier caso, el concilio Vaticano II legitimó la posibilidad de leer el cristianismo dentro de la perspectiva de la aplicación rigurosa del método histórico-crítico. En esta perspectiva podemos señalar el eco del concilio Vaticano II en América Latina, mediante la difusión de comunidades de base y la formulación de la teología de la liberación.¹⁰ El concilio estaba en el corazón de los cambios, de las luchas. La irrupción del binomio fe-justicia en la vida de la Iglesia se produce a partir del Vaticano II. El concilio se encontró con un mundo en el que el término justicia había adquirido una polivalencia tal que se había convertido en un concepto a repensar.

El concilio Vaticano II dejó una Iglesia católica muy diferente de aquella en cuyo seno se había iniciado el concilio. La situación de cristiandad que seguía siendo dominante en Europa y en el catolicismo universal sobrevivía en fragmentos dispersos por la tenaz resistencia a aceptar el cambio que se estaba produciendo; eran fragmentos que añoraban el pasado con gran nostalgia y temían al giro que se había producido (Alberigo, 1999-2008: tomo 5, 307-400).

Christoph Hegge sostiene que un movimiento eclesial es un lugar de recepción existencial de los contenidos esenciales del concilio Vaticano II, de la realización de la eclesiología conciliar. Y este fuego emergente

¹⁰ "Una de las grandes intuiciones del concilio fue la atención prestada a los signos de los tiempos, es decir, a los nuevos fenómenos culturales, sociales, políticos y económicos, producidos en la gran mutación de la era moderna [...] la Iglesia latinoamericana estuvo atenta a esa consigna conciliar de manera escrupulosa y escrutó los signos de los tiempos y detectó uno que le parecía el más significativo y el más escandaloso: los pobres, los marginados del sistema, los sin voz, los no hombres y desde ese signo mira al mundo, relee la historia, juzga a los culpables, interpreta la realidad, reformula el mensaje cristiano y pretende transformar la vida. La Iglesia de América Latina lleva hasta el final esa nueva orientación humanista y comienza por constatar la contradicción existente entre las declaraciones de principios a favor de la persona y la negación real de la dignidad humana de los pobres, tal como se produce en el Tercer Mundo [...] La única traducción que admite la centralidad del hombre es la centralidad de los pobres [...]" (Tamayo-Acosta, 1991: 43).

significaría una riqueza extraordinaria en la propia Iglesia y especialmente en la Iglesia española, donde el compromiso por una nueva evangelización brotaba de forma renovada en la fidelidad de la recepción del concilio.

Sin embargo, como ya hemos adelantado, esta interpretación de la Historia del concilio Vaticano II hecha bajo la dirección de Alberigo ha sido contestada por otros historiadores. Principalmente por Agostino Marchetto, que emite una crítica sobre la obra de Alberigo y su interpretación muy difundida del concilio. Le acusa de monopolizar de forma unívoca el concilio imponiendo una visión desacertada, pero muy bien apoyada en medios económicos y de relaciones, que se basa en una única línea de pensamiento, que tiende a contraponer a Juan XXIII con Pablo VI.¹¹

A estas críticas a la *Historia del concilio* dirigida por Alberigo se refiere Hilari Raguer, historiador benedictino de Montserrat, en un reciente artículo sobre esta obra en la que él también tiene una colaboración. Raguer se refiere a la contraposición entre las dos hermenéuticas del concilio, la de "la discontinuidad y la ruptura" y la de "la reforma en la continuidad", a las que se refirió Benedicto XVI, el 22 de diciembre de 2005 en su tradicional discurso de Navidad a la Curia vaticana (2006: 63-69).¹² Muchos vieron en la segunda hermenéutica una referencia al llamado "grupo de Bolonia". Raguer, tras hablar de ello con Alberigo piensa con él que el papa criticaba allí a un cierto "enemigo histórico" notorio de Ratzinger, Hans Küng. Pero otros se apoyaron en ese discurso para desacreditar la obra dirigida por Alberigo (Raguer, 2012: 13).

¹¹ "El grupo de investigadores de Bolonia, dirigido por el profesor G. Alberigo, casi ha conseguido monopolizar e imponer una interpretación descentrada, gracias a la publicación de una historia del concilio Vaticano II, editada en español por Sígueme [...] El grupo de investigadores de Bolonia, dirigidos por el profesor Alberigo y bien ayudados por un compenetrado equipo, que se encuentra fundamentalmente en una misma línea de pensamiento, han conseguido, con riqueza de medios, industriiosidad de operaciones y anchura de amistades, monopolizar e imponer una interpretación [...] Alberigo retoma constantemente el punto de vista de la contraposición entre Juan XXIII y Pablo VI [...] Alberigo propone que el Vaticano II sea definido antes que nada como un acontecimiento en sí y posteriormente por el corpus de sus decisiones. Vaya aquí nuestra oposición a tal prioridad. Si, a renglón seguido, se entiende acontecimiento como lo hace la historiografía profana, en el sentido de ruptura con el pasado (Tradición), no podemos aceptar semejante calificación" (Marchetto, 2008: 405, 415-6).

¹² Ver el comentario de Ruggieri (2006: 71-80), colaborador de Alberigo.

Como podemos observar, hay diferentes modos de analizar y enfrentarse con el propio hecho histórico del concilio Vaticano II. Por eso, sus actas e intervenciones, tienen un valor original importante. Su lectura conlleva una riqueza inmensa, una inmersión profunda, en uno de los mayores acontecimientos de la historia de la Iglesia.

El mismo Hilari Raguer en el artículo citado señala la importancia que tuvo la decisión personal de Juan XXIII de convocar el concilio por las resistencias que desde el primer momento encontró en amplios sectores de la Curia romana. De hecho la Curia lo aceptó pero quiso dirigirlo con los documentos previos y las candidaturas para elegir las comisiones, hasta que una votación indicativa o de tanteo dejó claro que la gran mayoría de los padres conciliares querían la renovación. Al final de su artículo Hilari Raguer vuelve a hacer referencia a la discusión de las hermenéuticas del concilio, para señalar una tercera, que es la que está prevaleciendo: la minimalista o involucionista, que trata de hacer marcha atrás y volver al *statu quo* ante (Raguer, 2012: 132-134).

248

Sin entrar en más discusiones hermenéuticas, resaltamos algunas de las intervenciones pronunciadas en el Aula Conciliar, durante la última sesión (Fresquet, 1967: 622-623, 630-648, 651, 993-999, 986-988, 961-962, 975-981, 1049-1055, 1146-1147). Aunque muy breves, pueden servir estos testimonios para probar nuestra afirmación de que este concilio supuso un cambio de mentalidad muy grande.

En la sesión del 9 de octubre de 1964, al debatirse el decreto sobre *El apostolado laical* intervino Monseñor D'Souza, Obispo en la India, defendiendo a la juventud de hoy: "*Más que nunca capaz de tener ideales*". Opinó que a los jóvenes había que facilitarles una verdadera libertad en sus opciones temporales. Sólo así la Iglesia lograría una juventud nueva.

En esa misma sesión Monseñor De Smedt, Obispo de Brujas (Bélgica) afirmó que "el hombre moderno exige que no se le trate ya como a un niño. Esto es especialmente cierto en el caso de la juventud capaz de tomar parte activa en la política e incluso de provocar revoluciones. Por tanto pide no reprimir o someter a la juventud sino ayudarla".

Y Monseñor Betazzi, Obispo auxiliar de Bolonia (Italia), afirmó que los jóvenes componen los dos tercios del mundo y expresó su disconformidad en que el esquema número trece que se estaba trabajando en el concilio sobre la Iglesia no dedicara ni un solo párrafo a los jóvenes ya que realmente estos serán los dueños del mundo. Monseñor Conway (Irlanda) volvió a la misma idea que Monseñor Betazzi pidiendo que se confíen responsabilidades a la juventud de hoy la cual es capaz más que nunca de tener ideales.

En la sesión del 13 de octubre de 1964, sobre el mismo tema, intervención de Patrick Keegan, antiguo jugador inglés, Presidente del Movimiento Mundial de Jóvenes Obreros Cristianos. Dijo que representaba en el concilio la opinión de los obreros y afirmó sin ningún tipo de ambages: "el esquema sobre los laicos en el concilio debe representar el principio de una nueva era". Según él había que animar vigorosamente "el desarrollo de los agrupamientos organizados, con carácter internacional, dejándoles autonomía para que promuevan en el mundo un nuevo orden temporal".

Y en esa misma sesión el Superior General de los jesuitas, padre Pedro Arrupe, afirmó que uno de los hechos más graves del momento histórico es que "son muchos los que sistemáticamente niegan a Dios. El ateísmo emplea argumentos pseudocientíficos y procedimientos que hieren gravemente la dignidad de la persona. La Iglesia debe defender la dignidad de esta persona y darle nuevamente esperanza en creer en la grandeza de su destino". Y añadió: "Para eso debemos actuar más y hablar menos, reconstruyendo una sociedad cristiana no encerrada en un gueto sino sumergida en el mundo".

De todos los textos, se deduce que en las deliberaciones del aula conciliar había un sentimiento de la necesidad de un cambio profundo en la Iglesia. Por eso la proyección es desde los jóvenes, imagen de una Iglesia que puede crecer desde los orígenes. De aquí, que salieran del concilio unos documentos que, aunque moderados en su redacción final en búsqueda de la mayor unidad posible, representaban un profundo cambio de actitud y de doctrina que tenía que repercutir en la situación en toda la Iglesia pero significativamente en la Iglesia española, aún dominada por una mentalidad nacionalcatólica.

Seguramente el documento del concilio Vaticano II con más trascendencia para la situación político-religiosa que se vivía en España fue el Decreto sobre libertad civil religiosa que trastocaba todo el esquema de Derecho Público Eclesiástico vigente hasta el momento. Fue rechazada la que se consideraba *tesis principal*: el ideal es un Estado plenamente católico que inspire su legislación en la doctrina social de la Iglesia y proteja a esta de sus enemigos. Sólo por razones históricas se podrá aceptar la situación de *hipótesis*: en un Estado en que la Iglesia sea minoría se podrá aceptar la libertad de cultos.

En el concilio Vaticano II se cambió esta doctrina, que seguían defendiendo con Ottaviani muchos canonistas. De ahí el rechazo profundo a este cambio que interpretaban como una cesión contra la verdadera doctrina. Sin embargo, la doctrina conciliar sobre la libertad religiosa estaba ya ampliamente introducida en el pensamiento español, sobre todo por el profesor de la Universidad Gregoriana José María Díez-Alegría, quien antes ya del concilio había profundizado en su reflexión sobre la libertad religiosa y la libertad de la conciencia en materia religiosa. Hasta entonces, en la Iglesia, hablar de libertad religiosa era únicamente referirse a la que se pedía para los católicos en los regímenes comunistas donde la Iglesia estaba perseguida no a la de manifestación pública de otras religiones o del ateísmo en España, que también estaba perseguida.

III. Las tensiones en la Iglesia española por la introducción de los nuevos paradigmas teológicos y pastorales

Los cuarenta años del régimen de Franco (1936-1975) se definieron por la enérgica y sistemática aplicación de políticas culturales unitarias y asimilistas, por una total centralización administrativa y por una completa uniformización legislativa en materia de Administración Territorial (Gironella & Borrás Betriu, 1979: 168-170). Por otra parte, las ideas que inspiran los principios del régimen militar y del propio Estado fueron el militarismo y antiseparatismo.¹³ El nacionalismo español desarrolló

¹³ "La unidad entre los hombres y las tierras de España es intangible. La integridad de la patria y su independencia son exigencias supremas de la comunidad nacional. Los ejércitos de España, garantía de seguridad y expresión de las virtudes heroicas de nuestro pueblo, deberán poseer la fortaleza necesaria para el mejor servicio de la patria" (*Ley de Principios del Movimiento Nacional*, de 17 de mayo

una teoría nacional militar que hacía del ejército el símbolo y la columna vertebral de la unidad nacional del catolicismo, la esencia de la nacionalidad (Fusi, 2000: 256-257).

En estas coordenadas se derogaron y reprimieron todos los Estatutos de Autonomía, quedando la situación de manera muy distinta, manteniéndose ciertos rescoldos de resistencias, con respecto a lo planteado por el régimen franquista (Ibíd., 257-260). La aparente paz político-religiosa de España impuesta desde arriba por los vencedores de la guerra empezó a verse turbada muy pronto. Los nacionalismos periféricos y las ideologías marxistas se vieron desde el principio acompañados por grupos de sacerdotes y movimientos cristianos pero con la renovación conciliar este apoyo se incrementó y generalizó. Éste era un dato imprevisto que preocupaba muchísimo a los servicios de seguridad porque hacía más difícil la represión de las acciones de protesta.

No voy a extenderme en tratar todos los campos en que se manifestaba una renovada oposición de estamentos eclesiásticos al régimen establecido. Sólo quiero enumerar algunos ejemplos de cómo la Iglesia impulsaba desde hacía tiempo la oposición al régimen, que nacía de reivindicaciones nacionalistas.

En Cataluña, la Abadía de Montserrat y su Abad, P. Aureli Escarré, fueron destacados aliados del resurgir de la conciencia nacionalista catalana. Montserrat en aquellos años se convirtió en un símbolo y un lugar de acogida de políticos y grupos cristianos que se confrontaban con la experiencia misma del Evangelio y su realidad social, económica y política (Castaño Colomer, 1977: 105-106). En el País Vasco la cultura Euskaldún sobrevivió a través de la labor de poetas, filólogos, antropólogos y sacerdotes y también a través del deporte (pelota, traineras). Figuras destacadas del resurgir de la cultura vasca fueron sacerdotes, como José de Ariztimuño y Olaso, *Aitzol* como pseudónimo, fundador de la revista *Yakintza*, que fue ejecutado en la tapia del cementerio de Hernani cuando fue capturado por los franquistas el barco con el que quería regresar a Bilbao para seguir apoyando como sacerdote y escritor a su pueblo vasco. Y también Resurrección María de Azkue Aberasturi, notable escritor y recopilador de 1958, número IV, en VV.AA., 1975: 10).

del folclore vasco, presidente durante muchos años de la Academia de la Lengua Vasca y miembro de RAE. Por otra parte el antropólogo José Miguel de Barandiarán y Ayerbe, que tras su exilio por la guerra civil regresó a España en 1953 y continuó su obra al frente de una escuela de etnología vasca, primero en la universidad de Salamanca, invitado por Antonio Tovar y después en la Universidad de Navarra. En Galicia, finalmente, la actividad fue preferentemente cultural: se creó la editorial Galaxia en 1950, por Ramón Piñeiro y, en la clandestinidad, se fundó en 1964 el partido "galleguista y marxista" *Unión do Pobo Galego*. Varios sacerdotes estuvieron en la vanguardia de este renacimiento galleguista, llevando esos sentimientos a los movimientos y actuaciones pastorales como la *Romaxe de cristianos gallegos*, una gran concentración-romería anual de creyentes que empezó a celebrarse en los años setenta y que incorpora a las mismas celebraciones litúrgicas elementos de las tradiciones celtas. Ver Castro (2003: 89-90) y Díaz-Salazar (1983: 191-202). En el mismo número de la revista *Frontera*, Xose Chao, ex sacerdote galleguista, publica un interesante artículo: "La fiesta, raíces y funciones" (2003, 41-57).

252

Solamente hemos apuntado algunas reacciones regionales que ponen de manifiesto el rechazo que iba desarrollando, en su avance, el Estado "Unitario" y "Ultranacionalista" del general Franco, basado en los llamados ideales del 18 de Julio: Estado fuerte, caudillaje militar, unidad de España, nacionalsindicalismo, principios sociales cristianos de la Iglesia y autarquía. Esto suponía el rechazo, por tanto, del momento cultural que España había vivido en el primer tercio del siglo XX y que había culminado en la II República.

Pero, además del nacionalismo, la lucha obrera y la ideología marxista eran cada vez más apoyadas por muchos cristianos y sacerdotes. A veces la incorporación a los sindicatos y partidos marxistas se hacía explícitamente, como opción temporal libre. Otras el acercamiento era por coincidencia de análisis y compromisos o por acogida en edificios eclesiásticos como apoyo a la libertad de reunión no reconocida por el régimen político de aquel tiempo.

Los movimientos apostólicos buscaban un cambio, sobre todo en lo referente a la teología laical y a la nueva concepción de Iglesia, lo que, evidentemente, conllevó momentos de crisis profunda en muchos

militantes y eclesiásticos. Los movimientos apostólicos realizaron, el 5 de mayo de 1962, una declaración conjunta sobre los problemas obreros en las minas de Asturias, titulada '*Ante los conflictos laborales*', que fue considerada delictiva por la policía y por el Ministro de la Gobernación, Alonso Vega, quien dio órdenes de detener su difusión. Ocho días más tarde fueron citados en la Jefatura Superior de Policía Alberto Revuelta, Vicepresidente de la JOC, y Ramón Torrella, Consiliario de la JOC, con intención de obtener de ellos los nombres de los redactores de la declaración. Ante su negativa a delatarles, éste último recibió la suspensión de sus licencias ministeriales.¹⁴ Más tarde, sería consagrado Obispo Auxiliar de Barcelona el 14 de diciembre de 1968, lo que fue visto como un gesto liberador, de signo contrario a la anterior inhabilitación.

Frente a esta realidad hay otras voces que empezaban a discrepar, como las ya mencionadas provenientes de las nacionalidades periféricas. Esta vez provenían de élites intelectuales que se fueron liberando del gran magma que era el franquismo: Pedro Laín, J.L. López Aranguren, Julián Marías, el agustino César Vaca, el padre José María de Llanos, Carlos Santamaría, José María Díez-Alegría [...] No sólo los movimientos especializados de la Acción Católica, integrados en los ambientes obreros y universitarios, se alineaban en posturas críticas contra el régimen, sino que a veces también otros movimientos, a primera vista menos comprometidos, se unían a ellos: los *cursillos de cristiandad* (1949), fundados por el obispo Hervás de Mallorca, los *movimientos de espiritualidad matrimonial y familiar*, el *Instituto Social León XIII* (1951), la revista *Espiritualidad* (1953), fundada y dirigida por Enrique Miret Magdalena, el Movimiento por un *Mundo mejor* (1955) del jesuita italiano Lombardi. También es digna de señalar la creación en los años cincuenta, en la Universidad de Madrid, de la Cátedra de Pío XII, por la que pasaban ateos, agnósticos y católicos, aunque los obispos metropolitanos seguían condenando al protestantismo y demás religiones erróneas (Iribarren, 1974: 242-6).

¹⁴ Datos tomados del *Informe elevado a la Dirección Central de la ACE por los Presidentes de los Consejos Superiores de Roma* de 24 de mayo de 1962 (Archivo del Secretariado Diocesano, Barcelona).

IV. Se eleva el nivel de tensiones en el interior de la Iglesia española

El cambio producido por el concilio Vaticano II extendió e hizo irreversible el proceso de desmantelamiento del nacionalcatolicismo en España. La Iglesia podría así recuperar ciertas zonas de libertad imprescindibles para impulsar su necesario proceso de conversión. Se había acabado la unidad monolítica de la España católica y se tuvo que aceptar la libertad de creencias, para poder llegar a asumir, colectiva e institucionalmente, la libertad de conciencia.

Siguiendo con este proceso de cambio en la Iglesia, hay que recordar que, en 1966, el 83% de los obispos habían sido nombrados de acuerdo con el procedimiento del derecho de presentación previsto en el *Concordato de 1953*. Este Concordato fue considerado por los obispos de la época como una perfecta manera de regular las relaciones de la Iglesia y el Estado, sin caer en la cuenta que suponía una total y absoluta legitimación del régimen y que, por tanto, la Iglesia quedaba involucrada en el Estado.

254 Realmente, el concilio Vaticano II supuso un fuerte impacto en la conciencia eclesial española y un correctivo del papel legitimador de la religión católica en un Estado dictatorial que celebraba por entonces, 1964, los *veinticinco años de paz*, por no decir de implantación autoritaria. Pero no todo era ilusión y esperanza como pintaba la ingente campaña propagandística ideada por el ministro Fraga Iribarne. Hay que tener claro que en el mismo contexto español había factores especiales de tensión. El 1º de marzo de 1966 se constituía, por mandato del concilio Vaticano II, la *Conferencia Episcopal Española*, que al regirse con un sistema de elección entre todos los obispos pronto iba a ser protagonista de un cambio profundo en la Iglesia española. Es verdad que en el momento de su constitución en la mayoría de los obispos dominaba la mentalidad preconiliar (VV. AA., 1985: 91). La mayor parte de los obispos españoles presentes en el concilio Vaticano II habían sido elegidos prelatos en el periodo de la inmediata posguerra civil, con intervención del gobierno de Franco. Era un episcopado envejecido, conservador, con poca preparación teológica y escaso ejercicio previo pastoral, que no había entendido en profundidad el concilio. La primera declaración colectiva de la Conferencia Episcopal

Española, *Sobre acción en la etapa posconciliar*,¹⁵ del 8 de diciembre de 1965, el mismo día de la clausura del Vaticano II, mostró cautelas exageradas ante las consecuencias en España de la proclamada "libertad religiosa".

Pero las semillas del concilio Vaticano II fueron proyectando en muchos de los obispos, en el clero y en los seglares un nuevo modelo de Iglesia, que asumía como presupuesto de encarnación el modelo de una Iglesia de misión, una Iglesia que no quería privilegios sino que reclamaba para sí solo los derechos que reclamaba para todas las demás personas o grupos y colaboraba en las responsabilidades ciudadanas en la misma medida y deber que los demás en la configuración pública de la vida del país.

No podemos dejarnos en el tintero la participación de las diferentes órdenes religiosas en todo este proceso. Baste algunos ejemplos que subrayan este compromiso de la acción a favor de las coordinadas del concilio Vaticano II. La orden de San Ignacio de Loyola dio un giro radical sobre los planteamientos de la vivencia de la justicia social, cuando fue prepósito general Pedro Arrupe. Reflejo de este hecho en España fueron los religiosos José María de Llanos, José María Díez-Alegría, Jon Sobrino, García Salve e Ignacio Ellacuría (Delgado de la Rosa, 2015). También destacamos a los Hijos de la Caridad encarnados en barrios y movimientos apostólicos siendo maestros y testigos de un evangelio singlosa: Víctor Pidal, José Bouchaud (1970), José Rodier. También la orden de los Asuncionistas que trabajaron vivamente por acercar el concilio Vaticano II a los hombres y mujeres: Ángel Macho (Llorente, 1991). Destacar la orden de los Dominicos creando asociaciones democráticas: una muestra fue la parroquia de Santo Tomas de Villanueva en Vallecas (Madrid), con Julio Lois al frente para hacer una comunidad cristiana al mismo tiempo que asociación de vecinos. Como congregación femenina destacar la inserción en pueblos muy sencillos, de las Damas Apostólicas del Sagrado Corazón: María Luisa López.¹⁶ Presentar también la orden de los Hermanos de San Juan de Dios que mantenían en los pueblos de León (Cabarcos, Toral de los Vados, Oencia, Portela [...])

¹⁵ "La libertad religiosa no supone que todas las religiones sean igualmente verdaderas o que cada hombre sea libre para escoger una u otra [...]" (Iribarren, 1974: 359-370).

¹⁶ Fue superiora general de la Congregación 1965-1978. Ahondó en el espíritu conciliar del Vaticano II incorporando a los laicos a su congregación.

comunidades al servicio de las personas más necesitadas: el proyecto lo coordinaba Marcelino López.¹⁷

Más en concreto, la presencia activa de los militantes cristianos en el mundo del trabajo y en otros ambientes y sectores, que se oponían a la ideología y a la legislación vigente, contribuyeron junto a otros factores en el desgaste que llevaría en 1967 a la crisis de la Acción Católica donde se firmaría el acta de defunción de los movimientos especializados. Al suprimirlos prácticamente para dar todo el apoyo y recursos a la Acción Católica General, se produjo una fuga de dirigentes y militantes comprometidos en el mundo obrero y en el universitario. Cuando sólo cuatro años después el episcopado quiso orientar el apostolado seglar en esa línea de compromiso transformador de la realidad, se dieron cuenta que el antiguo vigor de los movimientos había desaparecido, sobre todo por las decisiones tomadas por la misma jerarquía en años anteriores.¹⁸

El punto de mayor adhesión lo experimenta la JOC entre los años 1962 y 1966. El Congreso de la Juventud Obrera logró reunir a 10.000 jocistas en Madrid, en 1960. Tal vez las diócesis que tuvieron más afiliados fueron Bilbao y San Sebastián entre 1958 a 1960, pero en ninguna otra se logró la adhesión de grandes masas. Pero también es cierto que en este periodo la JOC llegó a influir en más de 300.000 jóvenes trabajadores. Podemos concluir que ha sido el movimiento de juventud más importante y de mayor trascendencia que ha existido en la posguerra, aun con sus lagunas. La afiliación a este movimiento, como a los otros de la Acción Católica especializada, sufrió un vertiginoso descenso a partir de la crisis mencionada, pero no desapareció del todo como reflejan los datos obtenidos en el *Archivo de la Juventud Obrera Cristiana de España* con sede en Madrid.

Dos décadas después y a modo de apunte, traemos los siguientes datos, a sabiendas que son tiempos diferentes la crisis de 1966 y la década

¹⁷ Todos estos datos constan en el archivo personal de Juan Antonio Delgado de la Rosa.

¹⁸ Ver Guerra Campos (1989: 25-35). Comenta el autor diez claves que fueron decisivas en la crisis de la Acción Católica: usurpación de representatividad; descuido de lo primordial cristiano (profesión de fe, vida sacramental, adhesión a la doctrina católica de la fe y la moral [...]); contagio marxista; tensiones entre organización nacional centralista y autonomías diocesanas; dificultad de los movimientos especializados con las parroquias; apostolado sin fe; fractura de la unidad interna de las asociaciones; problema español o de la Iglesia universal [...].

de 1980-1990. Pero nos indican la implantación del movimiento y su recuperación después de la crisis. En el *XXXIV Consejo General* (Madrid, 1983) participaron 874 militantes, según las Fichas de inscripción (AJOC, 213, 1.4.1). Otros datos en esta línea son el relativo a la implantación de la JOC en las diócesis, teniendo en cuenta que, según la JOC, en 1991 ésta carecía de implantación en las diócesis de Astorga, Barbastro, Burgos, Ciudad Rodrigo, Cáceres, Cuenca, Guadix-Baza, Huelva, Ibiza, Jaén, Jerez de la Frontera, León, Lugo, Málaga. Menorca, Mondoñedo-El Ferrol, Orense, Pamplona, Santander, Santiago de Compostela, Segovia, Sigüenza-Guadalajara, Tarazona, Tenerife, Toledo, Tortosa, Tuy-Vigo, Valladolid, Zamora y Vicaría General Castreña (AJOC, 313, 313.10). Y, correlativamente, los últimos datos relativos al número de militantes se refieren al *XLII Consejo General* (Gijón, 1998), en el que se hicieron presentes 260 militantes (AJOC, 462, 4) y al *XLV Consejo General* (Ciudad Real, 2007), al que asistieron 175 militantes (Censo de militantes de la Coordinadora General, junio 2007). Como dato significativo podemos señalar que a comienzos de 2008 no existen en Madrid más de una docena de militantes, y en toda España no sobrepasan los 250.

257

V. La Asamblea Conjunta de sacerdotes y obispos como un hito en la recepción del concilio en España

El hecho de que se celebrase en 1971 esta Asamblea Conjunta, aunque después haya quedado minusvalorada por las controversias que suscitó, fue realmente trascendental en la historia de la Iglesia española. Efectivamente, el eje de la reflexión de la Asamblea Conjunta era la identidad y el nuevo estatus y papel del clero en una sociedad secularizada y en el nuevo Estado no confesional que estaba a punto de implantarse. Pero en esta reflexión estaba implicada y cuestionada, en primer lugar, la vieja identificación de la Iglesia y del clero con el régimen franquista. Por eso se preveía desde el principio que la Asamblea iba a ser conflictiva.

Sin embargo, la mayoría de los obispos la consideraba necesaria como exigencia posconciliar. Se hacían ya patentes signos de que algo estaba cambiando en la Iglesia y entre el clero. Impulsando estos cambios de tendencia estaba el hecho mismo del concilio, el nombramiento de un

nuevo tipo de obispos, sobre todo en la época del nuncio Luigi Dadaglio, y la lucha de militantes con una nueva praxis de sentir, ver, juzgar y actuar sobre la realidad. A todos estos factores hace referencia Ramón Echarren, obispo de Las Palmas de Gran Canaria entre 1978 y 2005, hablando del *X aniversario de la Asamblea Conjunta: permanente validez de sus intuiciones y conclusiones fundamentales*.¹⁹

Aparentemente la Asamblea Conjunta dejó pronto de ser un referente inspirador de la vida de la Iglesia en España. Realmente los obispos desde 1975 no volvieron a hacer referencias a la Asamblea Conjunta en los documentos colectivos y la misma editorial BAC, una vez que se agotó el volumen que recogía los textos de la Asamblea, no los volvió a reeditar. El último documento realizado por la Conferencia Episcopal Española que citaba la Asamblea Conjunta es el titulado “*Sobre la Iglesia y la Comunidad política*” (1973), exponiendo que allí se plantearon problemas básicos que siguen ocupando la reflexión del episcopado (Biblioteca de Autores Cristianos, 1974: 522). Pero independientemente de las menciones literales de las conclusiones de la Asamblea Conjunta en documentos episcopales, es difícil encontrar más allá de 1982 una apuesta pastoral en esta línea renovadora, con bases democráticas.

Desde otra óptica, la *Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes en 1971*, estudiada en su profundidad, revela varias posibilidades de interpretación.²⁰ Nosotros vamos a optar por la que nos parece más correcta porque es más coherente con lo que había sido el concilio Vaticano II y con las intenciones manifestadas por sus protagonistas. Los obispos españoles tuvieron la oportunidad de renovarse y actualizarse en el concilio, pero también era muy necesaria la actualización y renovación de los presbíteros, para la puesta en práctica de la doctrina conciliar. Con esta finalidad, la Conferencia Episcopal Española creó una comisión especial, presidida por el mismo presidente de la Conferencia, el cardenal Quiroga Palacios, arzobispo de Santiago y compuesta por el cardenal Vicente Enrique y

19 (1982). *Pastoral Misionera*, 1, 80-84.

20 Cfr. Secretariado Nacional del Clero, 1971b: 174-176. Ver Iniesta, 2002: 45-74. Hay páginas iluminadoras sobre la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes como razón para la esperanza en Tamayo-Acosta, 1981: 40-45.

Tarancón, que fue arzobispo de Toledo (1969-1971) por un breve periodo y luego pasó a regir la archidiócesis de Madrid (1973-1983); el cardenal Tabera, que en 1968 había sido nombrado arzobispo de Pamplona, a cuyo gobierno pastoral renunció el 4 de diciembre de 1971; Ángel Suquía, obispo de Málaga, y Ángel Morta, auxiliar de Madrid, quienes decidieron empezar por conocer de manera rigurosa y científica la situación del clero. Para ello, encargaron realizar una encuesta sociológica entre todos los presbíteros de España. Los grupos conservadores se opusieron abiertamente a esta iniciativa que creían inútil y peligrosa: la acción sobre los sacerdotes tenía que proceder de enseñanzas magisteriales y normas disciplinares.

La laboriosa preparación y desarrollo de la encuesta corrió a cargo de un equipo dirigido por Ramón Echarren, licenciado en Sociología por Lovaina, entonces director del Secretariado de la Comisión Episcopal del Clero y Secretario Nacional de Cáritas, posteriormente consagrado obispo auxiliar de Madrid y finalmente titular de la diócesis de Canarias. Participaron en los trabajos Vicente Sastre, jesuita y doctor en Sociología por la Universidad de París, y José María Díaz Mozaz, licenciado en Sociología por Roma. Ellos elaboraron un cuestionario que tenía 268 preguntas y con el que se trabajó en 59 diócesis. Las respuestas válidas analizadas fueron en total 15.449, que representaban el 85% del clero. El número de datos que fue preciso computar ascendió a más de cinco millones.

Las conclusiones de la encuesta fueron reveladoras. Destacamos unos datos. Por lo que se refiere a las preferencias políticas, un 12% estaba de acuerdo con el régimen; un 47% era favorable al socialismo; un 51% apoyaba la monarquía; un 5%, la Falange y un 15%, los movimientos obreros.

Esta encuesta fue analizada en un largo estudio hecho por un conjunto de teólogos que intentaban sacar indicaciones operativas para ser estudiadas en la Asamblea Conjunta. Este estudio aparece colectivo en un número monográfico de *Iglesia Viva* titulado *Problemas actuales del sacerdote* (VV.AA., 1971a: 191-245), del que voy a sacar algunas apreciaciones.

Plantea este estudio que la encuesta nos expresa datos que, como hechos científicamente verificados, la propia teología debe aceptar y respetar, a saber: que el clero español piensa, opina y realiza su praxis de la manera

que se recoge en la propia Encuesta, siempre entendiendo que se expresan tendencias generales. Estos resultados, evidentemente, hacen pensar qué correlación existe entre los datos, los factores y las circunstancias más relevantes que se constatan en la misma encuesta. La encuesta como es lógico constataba entonces determinadas tendencias generales en el clero español. Tomando estas generalidades como algo no definitivo sino provisorio, en primer lugar porque se trata de materias sobre las que el clero tiene una opción tomada ideológica y afectiva y en segundo lugar porque el pluralismo regional, cultural y generacional del clero en España era muy amplio. A todo esto hay que añadir la edad, la formación de los seminarios [...].

Desde estos preámbulos, el estudio de *Iglesia Viva* inicia la interpretación teológica de la Encuesta, preguntándose por las diversas figuras de sacerdote que se descubren en la encuesta y la valoración teológica de las mismas (Ibíd., 199-208). Las siguientes preguntas iban encaminadas a descubrir las razones de la situación y del momento histórico concreto que ejercen un influjo más decisivo en el propio clero español. Es relevante que los sacerdotes jóvenes no se identifiquen con la Iglesia como Institución visible (Cfr. Ibíd., 209-215). El 49% de los sacerdotes menores de 30 años, prácticamente los recién ordenados, contestaron que se sentían “poco o nada identificados personalmente con la Iglesia Institución visible”. Tal vez el término “identificación” e “institución” de la pregunta no fue entendido por quienes contestaron en el sentido técnico en que lo emplean los sociólogos. Tal vez identificaron “Institución” con “jerarquía actual”. Pero en el fondo la explicación es que dominaba ya en el clero joven más la concepción teológica de la Iglesia como comunidad de creyentes que como institución jurídica.

Terminada esta cuestión, se comenta en la página 222 de la revista *Iglesia Viva*, que los resultados de la Encuesta también dejaban traslucir que uno de los factores más influyentes en el ánimo del sacerdote español eran las relaciones entre la Iglesia y la Institución-socio-política española. Donde el 62% del clero manifestaba no estar de acuerdo con la postura de la Iglesia española en relación con lo social y político y además, entre los de menos de treinta años este porcentaje llegaba al 86%. Las ideologías o formas socio-políticas que encontraron mayor preferencia entre los menores de treinta

años fueron el socialismo, señalado por el 59% y los movimientos obreros, señalados en este caso por el 36%. En la siguiente generación hasta los cuarenta y nueve años, aparece nuevamente el socialismo en un 33% y la Monarquía en un 28%. En el clero mayor de cincuenta años las preferencias son la Monarquía y la situación en que se vivía en esos momentos en España. Este grupo de sacerdotes mayores piensa que la Iglesia debe mantenerse al margen de los asuntos temporales porque la situación política existente en España es garantía en si misma de una recta ordenación de los asuntos temporales.

Iglesia Viva destaca estadísticas muy concretas respecto de lo dicho anteriormente (Ibíd., 224). Este neutralismo político es enjuiciado negativamente por el 55,8% del clero, así distribuido: se posicionan contra el neutralismo un 86% del grupo de los más jóvenes y un 73,4% del grupo de 30-39 años. Mientras que en el grupo de mayor edad no llega a ser compartido ni por el 21%.

Esta misión crítica y política de la Iglesia es concebida por un 58% de los sacerdotes como exigencia pastoral y cristiana para el mismo sacerdote. La discrepancia reside en el tipo de misión política que encomiendan a la Iglesia. Unos la concebirán como un pilar integrante del nacional-catolicismo, y se mantendrán fieles a un sistema político en el poder. Otros verán la tarea de la Iglesia en la animación de una reforma evolutiva que permita el progreso de las Instituciones evitando una convulsión social. Finalmente, otros consideraran imposible toda reforma, pidiendo una verdadera revolución de compromiso para transformar el orden social.

Y para terminar este análisis de la encuesta, el grupo de teólogos que hace este estudio para *Iglesia Viva* (Ibíd., 237-244) plasma las relaciones de los sacerdotes con la jerarquía, destacando el dato donde un 27% de sacerdotes están interiormente enfrentados con la jerarquía episcopal a la que no ven casi nunca. Y entre las causas de esta desafección, grave para lo que debería ser la comunión eclesial, aparece en las respuestas como muy significativo el modo de designación de las personas que han de ejercer la autoridad, el cual corresponde a una concepción autoritaria, vertical, fruto de una época absolutista donde ni el pueblo ni el mismo clero intervienen en dicho proceso y, si en algunos casos intervienen, es de modo consultivo y no deliberativo.

Se considera que la Iglesia en estos momentos históricos mantiene un claro clasismo, es decir, una inclinación clara del lado de las clases no obreras ni populares. Si se desea una Iglesia horizontal y de rasgos proféticos en medio de los pobres, los obispos deberían ser elegidos entre los que verdaderamente han ejercido labores pastorales y no de vigilancia dogmática. Esto es lo que trasluce la encuesta según lo que manifiesta la mayoría del clero.

Una vez que estaba hecha y analizada la encuesta sobre lo que pensaban los curas. ¿Qué hacer entonces con aquel retrato de familia? Se acordó celebrar una Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes, encomendando su preparación al *Secretariado de la Comisión Episcopal del Clero*, compuesto entonces por sacerdotes progresistas pero de mucho prestigio: Luis Hernández, Ramón Echarren que había sido nombrado ya obispo auxiliar de Madrid, Vicente Sastre, Joaquín Goicoecheaundía, director espiritual del Seminario de Vitoria y Director de la Unión Apostólica Sacerdotal de España (Núñez Uribe, 2001), Antonio Bravo, que posteriormente fue Superior General de los sacerdotes del Prado, Jesús Domínguez, que fue nombrado en 1977 obispo de Cáceres, José María Imizcoz, delegado diocesano del clero en Pamplona, Jesús Hurtado, sacerdote de Santander, Agustín García Gasco, posteriormente obispo auxiliar de Madrid y luego arzobispo de Valencia, Ortíz de Zárate y Alberto Iniesta, posteriormente obispo auxiliar de Madrid. Presidieron la Asamblea Conjunta los cardenales Vicente Enrique Tarancón, Quiroga Palacios, Arriba y Castro y Bueno Monreal.

De Bueno Monreal podemos destacar, que en su diócesis de Sevilla amparó e impulsó el acercamiento de la Iglesia a los movimientos obreros y el compromiso temporal de los militantes de las organizaciones católicas. Sobre todo la JOC andaluza fue en un tiempo muy potente, combinando las exigencias de la fe con el engarce en núcleos políticos de oposición al régimen. No es de extrañar que casi todo el equipo de gobierno socialista de Felipe González procediera de estos grupos cristianos comprometido: Rafael Escuredo, Manuel del Valle, Luis Uruñuela, Alejandro Rojas Marcos, Juan Carlos Aguilar. El mismo Felipe González gozó de una beca de estudios en Lovaina que se concedía a antiguos dirigente de la JOC para que se formasen como líderes sindicales y políticos.

El cardenal Bueno Monreal sufrió por este apoyo tremendos embates del poder, que partían de Manuel Fraga y Antonio María de Oriol y Urquijo. Eran momentos históricos, donde las pocas posibilidades de oposición al régimen pasaban por algunos ámbitos eclesiásticos. Algunos obispos apostaban porque España tuviera una configuración moderna en cuanto a la cultura política, en línea con las democracias europeas de los años 60, y sobre todo facilitando la libertad de prensa, sindicatos [...] estamos ante un pequeño grupo de obispos, con un pensamiento social avanzado y crítico con el régimen de Franco.

Como secretarios de la Asamblea Conjunta actuaron José Guerra Campos y Ramón Echarren; como moderadores Ángel Suquía, obispo de Málaga, José Delicado Baeza, obispo de Tuy-Vigo, Felipe Fernández Alía presbítero de Ávila y Luis Hernández, presbítero de Murcia.

Es imposible dar una versión completa de aquella experiencia extraordinaria de vida eclesial y tampoco es éste nuestro objetivo. Nos limitamos, por tanto, a recoger algunas de las conclusiones aprobadas que directa o indirectamente pueden tener más incidencia en lo que se refiere a los cambios, dentro de la comunidad cristiana y también en la sociedad española en general, respecto de la posterior transición política.

La primera ponencia titulada "*Iglesia y mundo en la España de hoy*", en su número 8 se dice que hay que superar el inmovilismo que impide la real y efectiva aplicación del concilio Vaticano II; en el número 9 se subraya que en la sociedad española hay problemas que deben preocuparnos como cristianos como son la insuficiente realización de los derechos de la persona y la persistencia de graves desequilibrios económicos-sociales; en el número 10 se percibe que hay mucho camino que recorrer en lo que se refiere al reconocimiento jurídico y a la realización de los derechos de la persona humana tal como son expuestos en la *Pacem in terris*.

Por el contrario, no fue aprobada, otra proposición que decía que podría ser preferible la elaboración de un nuevo concordato que respondiera a la actual situación sociorreligiosa del pueblo español y que obtuvo 82 votos a favor, 175 en contra y 16 en blanco. La proposición número 41 fue aprobada por 175 votos a favor y 54 en contra y se manifestaba en estos términos:

“La asamblea pide la supresión de toda intervención del Gobierno en el nombramiento de obispos”. La proposición número 46, que fue aprobada por 202 votos a favor y 30 en contra, decía lo siguiente: “Obispos y sacerdotes se abstendrán de tomar parte en todo acto de significación política que pueda originar división”.

Pero la proposición de aquella Asamblea que se ha recordado más veces y que, aunque fue aprobada por mayoría de 123 votos contra 113 y 10 en blanco, no se consideró una conclusión oficial por no haber obtenido el respaldo de los dos tercios de los votantes, fue la clara petición colectiva de perdón por la actitud de la Iglesia en la guerra civil que se expresaba en estos términos: “Reconocemos humildemente y pedimos perdón porque no siempre supimos ser verdaderos ministros de reconciliación en el seno de nuestro pueblo, dividido por una guerra civil entre hermanos”. Y hay que hacer constar que, según lo que se deduce de la discusión previa, muchos se habían abstenido o votado en contra porque el moderado texto no expresaba suficientemente el apoyo a los sublevados que prestó la Iglesia oficial.

264

La prensa del régimen y las revistas *Iglesia-Mundo*, de la Hermandad Sacerdotal, y *Fuerza Nueva*, del ultraconservador Blas Piñar, orchestaron una campaña de desconfianza y desprestigio de la encuesta del clero, a la que calificaban de escandalosa, desviada y subversiva. Para la Hermandad Sacerdotal, la Iglesia estaba atravesando con estos hechos una noche oscura. En boca de su vicepresidente, Luis Madrid, la Hermandad era una respuesta al reto interno y demoleedor de la confusión teológica y de las dudas sobre la identidad sacerdotal, y el reto externo y descatalogador de las ideologías y movimientos materialistas y laicistas (VV.AA., 1996: 204). Según Joaquín Luis Ortega, la revista *Iglesia-Mundo*, a pesar de sus propósitos iniciales de moderación, pronto se transformó, y no sin apoyos jerárquicos y gubernamentales, en expresión del nacionalcatolicismo polémico e intransigente. Esta línea iba a enconar las polémicas intraeclesiales en los años siguientes a la Asamblea Conjunta (Ortega, 1979: 697-700).

Tenemos que recordar, que la realización de la Asamblea Conjunta ha sido considerada por los protagonistas de la misma, entre ellos Alberto Iniesta, como el acontecimiento más importante de todo el decenio. Su realización había sido decidida por el episcopado para aplicar un vasto

programa pastoral de renovación posconciliar. En esta perspectiva, la jerarquía apostaba por una pastoral que sólo podría calificarse de moderadamente renovadora y que resultaba estridente en el contexto político y social inmovilista de los últimos años del franquismo.

La Asamblea Conjunta, realmente constituye un verdadero tesoro, que hoy permanece confinado en la memoria de la propia Iglesia, aunque por distintas circunstancias, sobre todo por la fuerte reacción en contra de algún sector que encontró eco en las cúspides política y eclesiástica, no siguiera el desarrollo de ese proceso sinodal de corresponsabilidad.

Podemos expresar con toda claridad que la Asamblea Conjunta de sacerdotes y obispos, preparada con dos años de trabajo en las bases, intentó ser un Sínodo de la Iglesia en España, al estilo latinoamericano de Medellín. Y también podemos afirmar, con todo realismo que, entre la Asamblea-Conjunta de 1971 y la homilía del cardenal Vicente Enrique Tarancón de 1975 ante el futuro rey, Juan Carlos I, la Iglesia española adquirió en su conjunto una nueva imagen, renunciando a privilegios en cualquier forma de estatuto jurídico; respetando la libertad civil en materia religiosa; participando la Iglesia en todo el proceso de liberación humana; revisando las formas históricas de hacerse presente en la sociedad. En definitiva, un cambio en doctrinas y prácticas. Esto era vital, ya que había un intervalo preocupante tras la muerte de Franco el 20 de noviembre de 1975, iniciándose, un complejo proceso, de pasar de un régimen autoritario y vertical, unitario y centralista, a un régimen democrático y participativo, pluralista y secular, en el que se aceptaba la independencia de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial. Esto suponía, aunque de forma gradual, la liquidación del antiguo régimen con su alianza trono-altar y sociedad estamental (VV.AA., 1985: 89-96).

Una vez realizada la encuesta, la preparación inmediata de la Asamblea pasaba por una fase diocesana, otra regional y concluía con una nacional. La fase correspondiente a la diócesis segoviana, para el trabajo en la preparación de la Asamblea Conjunta de estudio de los temas y elección de los delegados, la inauguró monseñor Antonio Palenzuela, teniendo en cuenta toda esta realidad, en el salón de Grados del Seminario, el día 30 de Junio de 1971. Posteriormente, el 2 de septiembre, se tuvieron las primeras

sesiones de la fase regional²¹ de la Asamblea Conjunta. Por último, la fase nacional, la inauguró el cardenal Vicente Enrique y Tarancón, el 13 de septiembre de 1971 en el seminario de Madrid.

Para seguir con profundidad este itinerario riguroso sirven especialmente las memorias del cardenal Vicente Enrique y Tarancón (1996: 413-523). Estas páginas memorables del cardenal, nos sitúan perfectamente en el contexto interno y externo de la preparación de la Asamblea, y de sus repercusiones ulteriores. Concretamente el clero de la diócesis de Madrid estaba frontalmente enfrentado entre dos tendencias, división que perdura hasta nuestros días. Aunque la división del clero aparecía especialmente en los temas de la corresponsabilidad de los sacerdotes en el gobierno de la diócesis, en su participación para hacer los nombramientos y en la postura que debía tomar la Iglesia diocesana ante los derechos humanos, más o menos conculcados, y ante la política del régimen, lo cierto es que se pudo dialogar con serenidad.

266

Llega septiembre de 1971, había fallecido monseñor Morcillo, a quien Vicente Enrique y Tarancón, su sustituto en la Presidencia de la Conferencia Episcopal Española y en el arzobispado de Madrid, recuerda en sus *Confesiones*. Tarancón estaba convencido de que, si hubiese vivido, Casimiro Morcillo hubiera seguido adelante con la Asamblea, “se hubiese dejado ganar por la honradez y la seriedad de los sacerdotes y hubiese sido un gran alivio para su corazón episcopal”. Para Vicente Enrique y Tarancón, Casimiro Morcillo no era un obispo ultraconservador y había dado muestras de ello. Él reconocía las limitaciones del régimen, pero estaba convencido de que éste era la auténtica personificación de la patria y el único que podía garantizar la unidad católica que para él, era la base indispensable de la grandeza y unidad de España.

La *Asamblea Conjunta* no debía entenderse como una Conferencia Episcopal extraordinaria ni como un Congreso de sacerdotes. Era una entidad nueva, cuya naturaleza habría que determinarse (VV. AA., 1971b: XXV -XXVII). Por eso se comenzó, por descubrir y profundizar cómo era el mundo en el que se vivía, no como un temporalismo superficial, un dejarse

²¹ Asistieron a la fase regional en calidad de representantes del clero segoviano los sacerdotes: Tomás Ruano, Diodoro García, Jesús Sastre, Eugenio Martín, Rafael Matesanz y Julio García.

llevar por las modas y tendencias del tiempo, sino para hacer lo que hizo el concilio en la *Gaudium et Spes* (Ibíd., 15). La Asamblea Conjunta pretendió ser un signo revelador de esto. La Asamblea Conjunta representaba la transición de un catolicismo monolítico y tradicional, que suele definirse como "de cristiandad", hacia nuevas formas, que toman su inspiración en parte de los hechos del mundo moderno y en parte del propio concilio Vaticano II.

VI. Conclusiones finales

1. El hecho de que la contribución del cristianismo y los creyentes a la gestación de la nueva sociedad fuera modesta no impide creer en su importancia y relevancia significativa, o dicho, de otra forma, su auténtica importancia y significación está esencialmente vinculada a su modestia y humildad. La fe cristiana, puede y debe tener una incidencia verdaderamente liberadora en la vida pública, es decir, puede y debe ser factor importante de cambio social y así contribuir a la gestación de una sociedad nueva, más solidaria y fraterna. Concretamente otorga una fundamentación teológica vigorosa a todo compromiso a favor del cambio social liberador.

267

2. El concilio Vaticano II se celebró en un momento histórico, hace cincuenta años, intentando responder con un nuevo espíritu y actitud pastoral a los problemas que la Iglesia y el mundo vivían aquellos años. Hoy muchas cosas han cambiado, pero el concilio Vaticano II sigue vivo como referente importante si se aplica ese mismo espíritu y actitud pastoral a las nuevas situaciones de hoy, no si se encierra en unos documentos y normas jurídicas. La historia muestra cómo todos los concilios han necesitado un largo periodo para su aplicación completa.

3. En el concilio Vaticano II la Iglesia católica adoptó para sí unos principios que implicaban una fuerte renovación. Estos podemos sintetizarlos en una nueva concepción de sí misma basada en la colegialidad y corresponsabilidad de todos los bautizados como pueblo de Dios y en un nuevo enfoque de relación de la Iglesia con el mundo, no de oposición sino de respeto a su autonomía y de diálogo para el mutuo enriquecimiento. Esta renovación propuesta por la letra, pero sobre todo por el espíritu del concilio Vaticano II, tenía que implementarse siguiendo ese mismo principio de

corresponsabilidad, no de arriba abajo, y el principio de diálogo con el mundo real, respetando su autonomía, sin miedo y no encerrándose en sí misma.

4. En España, en el periodo de la transición democrática, la necesidad de romper unas estructuras socioreligiosas desarrolló en el catolicismo español una especial sensibilidad para todos los aspectos sociales y políticos recogidos en la Doctrina Social de la Iglesia y en los textos conciliares. La reacción contra situaciones pasadas o la necesidad de prestar la voz y la acción a quienes no podían hablar ni actuar, llevó a acentuar la búsqueda de la justicia. Tal descubrimiento y aceptación fue un progreso y ninguna fase ulterior de la evolución eclesial debería haberlo ignorado o situarse detrás de ella. Hoy la Iglesia debería aceptar en España, plena y decididamente, su condición de Iglesia en una sociedad secularizada y pluralista. Partiendo de esa aceptación, la Iglesia debería proporcionar los medios pastorales para formar en sus fieles una fe personal adulta capaz de purificar y mantener el auténtico espíritu religioso aunque las tendencias de la sociedad y la legislación no favorezcan. La fe puede y debe persistir, purificándose y haciéndose adulta en una sociedad secularizada. Y la Iglesia en España podría haber continuado una dinámica hasta hoy que, en tiempo de profunda crisis, podría prestarle a la sociedad española un servicio de primer orden para su salud política.

VII. Abreviaturas

GS, Constitución pastoral, *Gaudium et spes*. Sobre la Iglesia en el mundo actual.

AJOC, *Archivo General de la Juventud Obrera Cristiana*. [Citado por caja y documento].

VIII. Referencias bibliográficas

Alberigo, G. (2005). *Breve historia del concilio Vaticano II (1959-1965): en busca de la renovación del cristianismo*. Salamanca: Sígueme.

—. (1999-2008). *Historia del concilio Vaticano II*. Obra completa 5 vol. Salamanca: Ediciones Sígueme 1999-2008.

- Álvarez Bolado, A. (1976). *El experimento del Nacional-Catolicismo (1939-1975)*. Madrid: Edicusa.
- . (1999). *Teología política desde España*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Aub, M. (1995). *La gallina ciega. Diario español*. Barcelona: Alba.
- Benedicto XVI. (2006). Discurso de Navidad. *Iglesia Viva*, 225, 63-69.
- Berzal de la Rosa, E. (1999). *Del nacionalcatolicismo a la lucha antifranquista. La HOAC de Castilla y León entre 1946 y 1975*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Blázquez, F. (1991). *La traición de los clérigos en la España de Franco. Crónica de una intolerancia (1936-1975)*. Madrid: Trotta.
- Biblioteca de Autores Cristianos. (1974). *Documentos Colectivos del Episcopado Español, 1870-1974*. Madrid: BAC.
- Bouchaud, J. (1970). *Los pobres me han evangelizado*. Madrid: Hijos de la Caridad.
- Carrier, H. (1965). *Sico-Sociología de la afiliación religiosa*. Estella. 269
- Carrier, H. & Pin, E. (1969). *Ensayos de sociología religiosa*. Madrid.
- . (1964). *Sociologie du Christianisme, Bibliographie internationale*. Roma.
- Castaño Colomer, J. (1977). *La JOC en España (1946-1970)*. Salamanca: Sígueme.
- Castro, C. (2003). La Romache de cristianos gallegos. *Frontera*, 27 (jul-sep), 89-90.
- Chao Rego, X. (2007). *Iglesia y posfranquismo: 17 años de transición (1976-1992)*. A Coruña: tresCtres.
- . (2003). La fiesta, raíces y funciones. *Frontera*, 27 (jul-sep), 41-57.
- Chenu, M.D. (1977). La Iglesia de los pobres en el Vaticano II. *Concilium*, 124, 73-79.
- . (1964). *La fe en la inteligencia y El Evangelio en la historia*. Barcelona: Estela.

- Concilio Vaticano II. (1965). *Constitución Pastoral Gaudium et spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*. Roma: Vaticano. Recuperado de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207-gaudium-et-spes_sp.html
- Congar, Y.M. (1973). *Verdaderas y falsas reformas de la Iglesia*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- . (1963). *El concilio día tras día*. Barcelona: Estela.
- Coppola, S. (2012). *Clero disidente y homilías conflictivas en la España franquista (1968-1975)*. Italia: Giorgiani Editore.
- Delgado de la Rosa, J.A. (2011). *En el corazón de la JOC*. Valencia: ADG-N.
- . (2015). *Francisco García Salve preso político, cura obrero y sindicalista de CCOO*. Madrid: Endymion.
- Díaz-Salazar, R. (2006). *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*. Madrid: PPC.
- 270 —. (1983). La Iglesia católica en 1982. En la búsqueda de un análisis de coyuntura eclesial. *Iglesia Viva*, 104, 191-202.
- Dionisio Vivas, M. A. (2011). *Isidro Gomá ante la dictadura y la república*. Madrid: Instituto teológico San Ildefonso.
- Enrique y Tarancón, V. (1996). *Confesiones*. Madrid: PPC.
- Fresquet, H. (1967). *Diario del concilio*. Barcelona: Nova Terra.
- Fusi, J.P. (2000). *España. La evolución de la Identidad Nacional*. Madrid: Temas de Hoy.
- Gallego, J. A., (1991). *Historia general de España y América. Tomo XIV-2, La época de Franco*. Madrid: Rialp.
- Gallego, J. A. & Pazos, A. M. (1999). *La Iglesia en la España contemporánea 1936-1999*. Madrid: Encuentro.
- . (2001-2007). Archivo Gomá. Documentos de la guerra civil (1936-1938). Madrid: CSIC.

- Gironella, J.M. & Borrás Betriu, R. (1979). *100 españoles y Franco*. Barcelona: Planeta.
- Godin, H. & Daniel, Y. (1943). *La France, pays de misión*. Lyon: L'Abeille.
- Guerra Campos, J. (1989). *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*. Madrid: ADUE.
- Hasenfuss, J. (1937). *Die moderne Religionssoziologie und ihre Bedeutung für die Problematik*. Paderborn.
- . (1955). *Der Soziologismus in der modernen Religionswissenschaft*. Würzburg.
- Iniesta, A. (2002). *Recuerdos de la transición*. Madrid: PPC.
- Iribarren, J. (1955). *Introducción a la sociología religiosa*. Madrid.
- . (1974). *Documentos Colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. Madrid: BAC.
- Juliá, S. (2006). *La ciudad abstracta*. Cuenca: Fundación Juan March.
- Labbens, J. (1961). *La sociología religiosa*. Andorra.
- Laloux, J. (1968). *Manual de iniciación a la sociología religiosa*. Barcelona.
- Le Bras, F. (1955-6). *Études de sociologie religieuse*. 2 vol. París.
- Lorente, T. (1991). *Una parroquia de Vallecas. 50 años de Iglesia en la periferia de Madrid*. Madrid: Editorial Popular.
- Marchetto, A. (2008). *El concilio ecuménico Vaticano II: contrapunto para su historia*. Valencia: Ediceb.
- Michonneau, G. (1962). *No hay cristianismo sin comunidad*. Barcelona: Estela.
- Miret Magdalena, E. (1977). ¿Por una Constitución laica?. *El Imparcial*, 17 dic., p. 3.
- Molinero, C. & Ysás, P. (2008). *La anatomía del franquismo. De la supervivencia a la agonía, 1945- 1977*. Barcelona: Crítica.

- Montero García, F. (2009). *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*. Madrid: Encuentro.
- Núñez Uribe, F. (2001). *Joaquín Goicoecheaundía: Siempre sacerdote*. Madrid: BAC.
- Ortega, J.L. (1979). *Historia de la Iglesia en España*. Tomo V. Madrid: BAC.
- Pelletier, D. (2002). *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*. Paris: Payot.
- Pérez Garzón, J. S. (2000). *La gestión de la memoria: la historia de España al servicio del poder*. Barcelona: Crítica.
- Pío XII (1950) *Encíclica Humani Generis, Sobre las falsas opiniones contra los fundamentos de la doctrina católica*. Madrid: BAC.
- Poulat, E. (1974). *La crisis modernista. Historia, Dogma, Crítica*. Madrid: Taurus.
- Ragner, H. (2006). *Réquiem por la cristiandad. El concilio Vaticano II y su impacto en España*. Barcelona: Península.
- Ragner, H. (2012). El concilio Vaticano II y su triple hermenéutica. *Iglesia Viva*, 250, abril-junio.
- . (1964). *Peligros en el catolicismo actual*. Madrid: Los libros del Monograma.
- Ruggieri, G. (2006). La lucha por el concilio. *Iglesia Viva*, 225, 71-80.
- Sartorius, N. (1999). *La memoria insumisa sobre la dictadura de Franco*. Madrid: Espasa.
- Soto Carmona, Á. (2005). *Transición y cambio en España 1975-1996*. Madrid: Alianza.
- Tamayo-Acosta, J.J. (1991). *Para comprender la Teología de la Liberación*. Estella: Verbo Divino.
- . (1981). *Comunidades cristianas populares. Ensayo de teología narrativa*. Salamanca: Sígueme.

- Tusell, X. (2010). *Dictadura franquista y democracia (1939-2004)*. Barcelona: Crítica.
- Vázquez, J.M. (1967). *Realidades socio-religiosas de España*. Madrid.
- Voillume, R. (1952). *En el corazón de las masas*. Madrid: San Pablo, 2011.
- VV.AA. (1996). *Los españoles entre la religión y la política. El franquismo y la democracia*. Madrid: Unión Editorial.
- VV.AA. (1985). *El Vaticano II, veinte años después*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- VV.AA. (1975). *Leyes Fundamentales del Reino*. Madrid: Doncel.
- VV.AA. (1971a). Reflexiones teológicas sobre los datos sociológicos de la encuesta nacional del clero. *Iglesia Viva*, 33, 191-245.
- VV.AA. (1971b). *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes*. Madrid: BAC.
- Zizola G. (1990). *Il microfono di Dio. Pio XII, Padre Lombardi e i cattolici italiani*. Milano: Mondadori.

IX. Páginas de Internet

- <https://medium.com/instituto-humanitas-unisinos/conc%C3%ADlio-vaticano-ii-42e2fdb9986e#.y3ljo8gkt>
- <http://uahurtado.academia.edu/CarlosSchickendantz>

273