
Recepción en España de las deliberaciones sobre la declaración de libertad religiosa, *Dignitatis Humanae*

Reception in Spain of the discussions on the declaration of religious freedom, Dignitatis Humanae

Jesús M. ZARATIEGUI

Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, Universidad de Navarra
jmzarati@unav.es

Abstract: In 1962, Spain was one of the few Western countries where there was no real religious freedom: the State was officially Catholic, and Protestants and Jews were merely tolerated. The discussions held during Vatican Council II (1962-1965) showed that this issue would be central to future development. The suspicious attitude of the Spanish bishops were gradually to change as they came into contact with their colleagues from around the world. This article analyzes the reverberations of the Vatican Council in Spain, and the responses from the ecclesiastical hierarchy and General Franco's government.

Keywords: Spain, Franco, Religious Freedom, Vatican II, National Catholicism, *Dignitatis Humanae*

Resumen: España era en 1962 uno de los pocos países occidentales donde no había una libertad religiosa real, la religión católica era la del Estado y se practicaba la simple tolerancia con protestantes y judíos. Las discusiones del Concilio Vaticano II (1962-1965) mostraron que este tema sería central en la evolución posterior. La actitud recelosa de los obispos españoles fue cambiando a medida que entraban en contacto con sus colegas de todo el mundo. En este artículo analizamos el eco que el Concilio tuvo en España y la respuesta tanto de la jerarquía eclesiástica como del gobierno del general Franco.

Palabras clave: España, Franco, Libertad religiosa, Concilio Vaticano II, Nacional-catolicismo, *Dignitatis Humanae*

I. INTRODUCCIÓN

El 7 de diciembre de 1965, en la última sesión de los padres conciliares, en presencia del papa Pablo VI, fue promulgada la declaración *Dignitatis Humanae* (DH) sobre libertad religiosa¹. Los periodos anterior (desde que se presentó el primer borrador) y posterior (hasta la aprobación en España del estatuto de libertad religiosa, en 1967) fueron de intensa actividad por parte del régimen franquista que veía con alarma los

¹ Texto de la declaración *Dignitatis Humanae* en formato digital en <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html>.

nuevos desarrollos sobre los no católicos que se estaban produciendo en Roma. En 1964-65 coexistían dos niveles paralelos de actividad: uno, en torno al concilio y los diversos textos que se presentan sobre libertad religiosa; otro, político, que es respuesta del gobierno español a los documentos emanados del Concilio. En 1966-67 se adaptan las nuevas disposiciones a la realidad de una nación en la que el principio de unidad católica había vertebrado la vida civil durante siglos. En este trabajo pretendo poner de relieve las mutuas influencias que se producen entre ambos ámbitos y las tensiones que provocará en nuestro país el abandono del principio de la unidad católica.

Si en algún aspecto el concilio supuso una novedad radical fue en la declaración sobre libertad religiosa. Con ella se abandonaba una tradición secular de prevalencia del principio de verdad (el error no tiene derechos) sobre el de libertad. Con la declaración DH el punto de referencia pasa de la verdad/error a la dignidad de la persona humana y su condición de hijo de Dios, con el corolario de que todo hombre tiene derecho a practicar la religión que su conciencia le dicte. Esto puso sobre la mesa el problema de cómo armonizar la tradición y la doctrina del Concilio. El rechazo de esta doctrina por tradicionalistas como Mons. Lefebvre y el deseo de llegar a un acuerdo han conducido a intentos de eliminar mediante una interpretación teológica toda discontinuidad entre la doctrina del Concilio y la posición tradicional de la Iglesia². Empeño que se ha revelado imposible porque, como notaremos, el concepto de libertad religiosa carece de antecedentes en la historia de la Iglesia Católica; mientras que es su opuesto, la religión oficial del Estado, la nota distintiva de los países cristianos desde los tiempos de Constantino³.

El Concilio Vaticano II ha sido bien analizado por los especialistas (Alberigo⁴, Bredeck, Chenaux⁵, Hünermann, Mattei, Melloni, Routhier). En España la década convulsa que siguió al Concilio vio la aparición de obras polémicas como la de Victoriano Rodríguez⁶, la del protestante Juan Antonio Monroy, además

² Para ampliar este aspecto, ver Martin RHONHEIMER, *La doctrina del Concilio sobre la libertad religiosa*, en Antonio ARANDA, Miguel LLUCH y Jorge HERRERA (eds.), *En torno al Vaticano II: claves históricas, doctrinales y pastorales*, Pamplona, 2014, pp. 171-188.

³ En general, la ruptura «tout court» con la tradición del Concilio en este aspecto es problemática, pues más que ruptura se podría hablar de evolución de la doctrina... que por otra parte nunca fue oficial. En todo caso, no se utiliza el término tradición en su sentido teológico técnico. Giacomo MARTINA en el IV volumen de *La Iglesia de Lutero a nuestros días* (Madrid, 1974) traza un panorama histórico desde el *Syllabus* hasta la DH.

⁴ Giuseppe ALBERIGO, *Historia del Concilio Vaticano II*, Salamanca, 2008.

⁵ Philippe CHENAUX, *Paul VI. Le souverain éclairé*, Paris, 2015.

⁶ Victoriano RODRÍGUEZ, *Estudio histórico-doctrinal de la declaración sobre libertad religiosa del Concilio Vaticano II*, en *La Ciencia Tomista*, 295 (1966), pp. 193-330.

de relatos de asistentes al Concilio como el obispo Argaya⁷, Martín Descalzo⁸, Arteche y Díez Alegría⁹. Trabajos más recientes son los de González de Cardedal, Laboa o Morales¹⁰. Sobre la *Dignitatis Humanae* destacan los tempranos estudios de Morcillo¹¹ y Anawati¹², y el más elaborado de Scatena¹³. Para una completa bibliografía el trabajo de Alvear¹⁴. Más crítica con la DH es la corriente llamada de la «interpretación española»¹⁵, o los estudios de carácter tradicionalista¹⁶.

La segunda sesión del Concilio Vaticano II, clausurada a finales de 1963, había estudiado los borradores presentados por la comisión encargada de la libertad religiosa. Esta libertad suponía una novedad radical en la doctrina pontificia ya que se había hecho presente a partir del siglo XX. Su caracterización como derecho de la persona en la declaración DH enlazaba con un magisterio reciente que no lo consideraba ya un derecho nuevo, ni solo para los católicos, sino que, en palabras de León XIII, la separación Iglesia-Estado suponía que el Estado no puede desconocer la religión y debe cuidarla, no que la jerarquía deba tutelar al Estado. Su sucesor Juan XXIII definió la libertad religiosa como un derecho fundamental al que no se podía renunciar. «La Iglesia pide y enseña esta libertad; y por causa de ella sufre contradicciones en no pocos países (...) La verdad y la libertad son las piedras fundamentales sobre las que se edifica la civilización humana»¹⁷. Las discusiones conciliares no cambiarían en lo esencial este punto de vista hasta la formulación del n° 2 de *Dignitatis Humanae* (DH): «Haec Vaticana Synodus declarat personam humanam ius habere ad libertatem religiosam» (7/XII/1965).

Dos líneas de fuerza recorren estas páginas. En primer lugar, la sorpresa de los obispos españoles en los debates sobre libertad religiosa no puede esconder el hecho innegable de que tal derecho carecía de un apoyo firme en el magisterio

⁷ Jacinto ARGAYA, *Diario de un concilio*, San Sebastián, 2008.

⁸ José L. MARTÍN DESCALZO, *Un periodista en el Concilio*, Madrid, 1971.

⁹ José M^a Díez Alegría, *La libertad religiosa*, Barcelona, 1965.

¹⁰ José Morales, *Breve historia del Concilio Vaticano II*, Madrid, 2012.

¹¹ Casimiro Morcillo, *La libertad religiosa según el Concilio*, Madrid, 1966.

¹² Giorgio C. Anawati, *La Dichiarazione su «Le relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane». Genesi storica, testo latino e traduzione italiana, esposizione e commento*, Torino, 1967.

¹³ Silvia Scatena, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione Dignitatis humanae sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologna, 2003.

¹⁴ Julio Alvear, <http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-68512012000200023&script=sci_arttext>.

¹⁵ <<http://lalibertadreligiosa.wordpress.com/2012/03/17/la-interpretacion-espanola-de-la-dignitatis-humanae/>>.

¹⁶ Así: <<http://www.cmri.org/span-95prog2.html>> o <<http://revista-arbil.es/107artu.htm>>.

¹⁷ Juan XXIII, *Radiomensaje*, 11 septiembre 1962, AAS 54 (1962), 682.

pontificio de veinte siglos. La realidad eclesial de países con diversidad religiosa natural era muy distinta de la española, pero también en su caso el nuevo derecho tuvo que ser introducido *ex novo*, sin que los intentos por aportar precedentes tuvieran ningún éxito. Como prueba a contrario puede aducirse que la resistencia mayor en el plano doctrinal no vino de obispos españoles sino del Esquema Ottaviani y el grupo tradicionalista liderado por Mons. Lefebvre; aunque un grupo de preladados españoles apoyó ambos textos. En segundo lugar, España era casi el único país que, de aprobarse este nuevo derecho, tendría que llevar a cabo una reforma de su legislación y del Concordato con la Santa Sede de 1953. Lo que veremos es que esta tarea la había iniciado el gobierno español aunque frenó su desarrollo a la espera de los documentos definitivos romanos. Esta tensión entre la concepción tradicional nacional católica y la aplicación de los decretos conciliares, tuvo un desenlace paradójico ya que, mientras Franco y su gobierno se atenían a la consigna de obediencia ciega a Roma, la posición de los obispos y el clero español fue más ambigua: aceptación oficial de los mandatos conciliares, al tiempo que se permitían rebajar el sentido taxativo de la nueva legislación española sobre libertad religiosa.

II. EL AMBIENTE EN ESPAÑA MIENTRAS SE CELEBRABA EL CONCILIO

Si la convocatoria del Concilio fue una sorpresa para los 80 padres conciliares españoles convocados, lo mismo se puede decir de la entrada en escena del tema tabú de la libertad religiosa que cuestionaría el tesoro tan querido de la unidad católica de la nación. Será este un tema que angustie/desconcierte a los preladados españoles. Si bien el contacto con obispos norteamericanos y de Centroeuropa facilitó que algunos aceptaran su aplicación en España, su juicio fue que el país aún no estaba preparado, y un grupo no pequeño mantuvo su postura intransigente. Entre ellos estuvo Monseñor Zacarías de Vizcarra que en *El Cruzado Español* (15/IV/63) defendía «el tesoro de nuestra unidad católica» afirmando que «la pérdida de la unidad religiosa es, a breve plazo, la pérdida de la unidad nacional, con la siembra de ideales contradictorios, con la reaparición de separatismos regionales, guerras intestinas y retorno al individualismo celtíbero, que terminaría con una directa e indirecta dominación extranjera». Esta unidad era un punto básico de su percepción de la Iglesia¹⁸.

¹⁸ José M^a LABOA, en Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La Iglesia en España, 1950-2000*, Madrid, 1999, p. 119.

Estas declaraciones aparecían a finales de 1963, cuando aún no había sido abordada en el concilio la libertad religiosa. Juan XXIII abrió brecha enseñando que la libertad era básica para conocer la verdad, y su reflejo básico y decisivo era la libertad para la creencia religiosa (el respeto a la conciencia de cada hombre)¹⁹. Al morir dejó su legado en la encíclica *Pacem in Terris*, una guía para continuar el Concilio, que ahondaba en la libertad de creencias de las personas. Pablo VI lo reanudó y el primer documento sobre ecumenismo incluía cuatro capítulos: uno tomado del primitivo esquema *De Ecclesia*; otro sobre la unión con los orientales; el que procedía del Secretariado para la Unidad de los Cristianos; y otro para promover la unidad de todos los hombres. El cardenal Bea y el obispo De Smedt tuvieron a su cargo defender los dos últimos, de los que salió la definición sobre libertad religiosa.

Tampoco entendían los prelados españoles la descalificación dentro y fuera del aula conciliar del régimen político existente en nuestro país, tras la firma en 1953 de lo que se consideró un «concordato perfecto». El desfase entre las líneas maestras de la teología española y la triunfante en las deliberaciones del Concilio explica las resistencias que encontró en nuestro país: la eclesiología triunfante en Roma se caracterizó por el abandono de la identificación entre valores católicos y valores nacionales, al menos en lo que se refiere a las relaciones Iglesia-Estado o Iglesia-poder político. Porque se trataba de un asunto también político que dejaba sin suelo doctrinal a un régimen nacido de una guerra civil. El nombramiento de Antonio Garrigues como embajador ante el Vaticano (13/II/64) indica la importancia que concedía Franco a las relaciones con la Iglesia en momentos tan cruciales como lo del Concilio.

El 26 de enero de 1964 Pablo VI dirigió su primer mensaje a España: «¡Salve España católica! (...) nuestra mirada a España nos llena de consuelo y es este afecto que se despierta en nuestro pecho el que nos impulsa a abriros el alma con algunas consideraciones» (AAS 56 [1964] 207-211). Pedía a los sacerdotes «que se renueven sin romper con la tradición», y a los laicos aseguraba que la Iglesia «no quiere hacer de vosotros unos extraños a las corrientes de vida moderna sino que desea daros aliento y vigor (...) de forma que seáis vosotros los que la promováis». El anterior cardenal Montini era consciente de la suspicacia que seguía suscitando en tierras hispanas y su gesto es elocuente²⁰. Después de dos sesiones

¹⁹ Joaquín RUIZ-GIMÉNEZ, *El camino hacia la democracia. Escritos en «Cuadernos para el diálogo» (1963-1975)*, t. II, Madrid, 1985, pp. 25-27.

²⁰ «Durante 40 años se llamó “enemigo de España” a todo el que de alguna manera discrepaba del régimen de Franco. Uno de esos “enemigos oficiales de España” fue Pablo VI, o Montini,

celebradas, las nuevas cuestiones suscitadas en el Concilio estaban exacerbando la tensión entre integrista y progresista, como lo mostró el gesto de un grupo de sacerdotes españoles de presentar una carta a sus obispos (III/64) sobre las relaciones Iglesia/Estado. El comentario de Fraga (1989: 105) es significativo: «el Estado-Iglesia ya no funciona».

La introducción del tema se producía en un momento de creciente tensión en la iglesia española. El día anterior al mensaje papal, el obispo de San Sebastián, monseñor Lorenzo Bereciartúa, puso en entredicho y cerró la parroquia de Trincheppe, una localidad cercana, tras recibir sus habitantes amotinados al nuevo párroco. En respuesta, el párroco de Pasajes de San Pedro clausuró la Iglesia. En virtud de esta decisión mil niños se quedaron sin catequesis y el pueblo sin Misa. «El obispo es vasco (vasco-vasco), es decir, totalitario», anota Arteché²¹. En ese clima se constituyó (25/I/64) la Comisión Episcopal para el Concilio integrada por Bueno Monreal (cardenal de Sevilla), Cantero (Huelva), Añoveros (coadjutor de Cádiz), Fernández Conde (Córdoba), Cirarda (secretario, obispo auxiliar de Sevilla). El 10 de febrero se reunía en sesión extraordinaria la Conferencia de Metropolitanos, presidida por el cardenal Pla y Deniel y con Tarancón de secretario. En ella se aprobó la respuesta de la Conferencia al Gobierno sobre el Estatuto de acatólicos.

Los integrantes de la citada Comisión propugnaban una labor pedagógica sobre los contenidos del Concilio y, en especial, del controvertido aspecto de la libertad religiosa. Cuatro de los cinco integrantes de la CEC aparecen como ponentes en el ciclo titulado «Los universitarios interrogan al Concilio» organizado por la Universidad de Sevilla. José M^a Cirarda, obispo auxiliar de Sevilla y encargado de temas de comunicación en el Concilio, explicaba que, pese a la turbación de muchos fieles españoles al conocer el tenor de las discusiones sobre el tema en Concilio, eso ayudaría a entender la universalidad de la Iglesia y la diferencia entre unidad y uniformidad (ABC, 1/III/64). Para Pedro Cantero, obispo de Huelva, la Iglesia no podía ignorar la pluralidad en el mundo, urgía cuidar la convivencia pacífica en un mundo religioso plural pero *el caso español es ciertamente distinto del*

como decían con desprecio en los medios políticos (...) Y lo grave del asunto fue que porcentajes altísimos del pueblo español se tragaron la fábula. La verdad es que Pablo VI no fue jamás anti-español, aunque sí fue claramente antifascista. El sentido democrático le venía de su padre, uno de los fundadores de la Democracia Cristiana. Conoció la persecución que el fascismo italiano desencadenó contra la Federación de Universitarios Católicos, de la que él era capellán» (Vicente CÁRCCEL ORTÍ, *Pablo VI y España. Fidelidad, renovación y crisis [1963-1978]*, Madrid, 1997, p. 13).

²¹ José de ARTECHE, *Un vasco en la postguerra: diario 1939-1971*, Bilbao, 1977, p. 149.

mundial, afirmó. Atribuyó la situación española a una laguna legislativa porque el Fuero de los Españoles alude a la libertad religiosa, y el Concordato establecía que se fijarían los cauces jurídicos para ello (aunque no se había hecho nada). España no puede vivir aislada del entorno «porque la realidad internacional es pluralista en lo religioso»²². Es verdad que la Iglesia no tiene una filosofía cerrada sobre la libertad religiosa y que las circunstancias de cada país condicionan la aplicación de ese principio general. En el coloquio preguntaron a Cantero si se permitiría la práctica externa de toda religión y su propaganda, con su corolario que es la acatolicidad del Estado. Es un asunto de prudencia política, repuso. No se puede prohibir el culto público porque el bien religioso es abarcado por el bien común. Lo que no se permitirá es la propaganda. Sobre la catolicidad del Estado dijo que no era una exigencia intrínseca y que podía cambiar con el tiempo y lugar, pero que él como obispo estaba obligado a defender la unidad católica de España. Cantero ya había expuesto su opinión en un libro del año anterior en el que considera a la Iglesia española incapaz de asimilar las consecuencias de una libertad religiosa que fuera más allá de la simple tolerancia²³.

En el mes de febrero visitó España Eugen Gerstenmaier, presidente del Bundestag, y la situación de los protestantes españoles estaba en su agenda. El problema movilizaba a cada vez más escritores españoles, católicos no comprometidos, que comprendían el problema protestante. Gerstenmaier recibió a la Comisión de Defensa Evangélica española y la prensa adicta publicó que se había sorprendido al constatar la sesgada información que daba la prensa extranjera por él conocida. La versión de los evangélicos era distinta: su situación en España no mejoró a raíz del Concordato; aunque miraban con esperanza las conclusiones del Concilio en cuanto forzaría una toma de posición del gobierno español. Gerstenmaier puntualizó que «mi partido político agrupa a miembros católicos y protestantes y todos ellos gozan de los mismos derechos en el ejercicio y práctica de su confesión respectiva» (ABC, 28/II/64). Su venida a España abrió el camino a la que realizó el moderador de la Iglesia de Escocia J. Steward en el contexto de la búsqueda de mayor libertad para los protestantes en España²⁴.

²² Redacción ABC, «Conferencia de D. Pedro Cantero», 4 de febrero de 1964.

²³ Pedro CANTERO, *Reflexiones acerca de la libertad religiosa en el ordenamiento jurídico actual de España*, Madrid, 1963.

²⁴ «¿Cuántos protestantes “nativos”, o autóctonos tenemos en España? La cifra verosímil alcanza alrededor de los 25.000. Minoría exigua ¿Van a tener su estatuto legal los protestantes españoles? Deben tenerlo sin duda alguna. La tolerancia se impone teniendo en cuenta, sobre todo, que deben y pueden practicarla» (*La Vanguardia*, 10/IV/63)

Los prelados españoles se inquietaban al observar los pasos que daba el gobierno hacia una efectiva libertad religiosa que iba más allá de la vigente tolerancia²⁵. Así lo ponía de manifiesto monseñor Pildain²⁶ que en carta pastoral de abril de 1964 advertía: «Es ya del dominio público, por entero, la existencia de un Proyecto de Reglamento para Acatólicos, preparado por el Ministerio de Asuntos Exteriores. El asunto es gravísimo (...) un Reglamento que reputamos gravemente nocivo para el pueblo que Dios nos ha confiado (...) para impedir que caiga sobre nosotros (...) una desgracia tan enorme»²⁷. En su opinión «daría origen, entre nosotros, a una espantosa guerra civil espiritual». La carta pastoral de neto matiz antiprotestante fue retirada de la circulación por orden del Nuncio²⁸. También otros prelados creían que la ley rompía la unidad religiosa de España. Para el obispo de Sululi, Fidel García, «la unidad religiosa como la unidad política será un bien para la nación en cuanto sea una realidad, esto es, una unidad de condiciones y de sentimientos verdadera y eficaz»²⁹. Advertía el prelado del peligro de despertarse un día «divididos en dos bandos, rabiosamente opuestos (...) La unidad religiosa es un gran bien para la nación (...) pero a condición de que sea auténtica, y se apoye en sus propios valores, no en una mera declaración oficial del Estado, o en una protección policiaca». Por su parte, el obispo de Orense, Ángel Temino, en una postura más matizada se preguntaba si todas las religiones son merecedoras de la misma consideración. Porque el Concilio había convertido la libertad religiosa en un problema humano cuando en realidad era un problema de Dios. Lo correcto sería tomar la parte de verdad que hay en otras religiones pero sin alejarse de la ortodoxia (*ABC*, 9/V). La prensa alentaba esta

²⁵ Son ilustrativos en este sentido los «Recuerdos de un padre conciliar» de José M^a CIRARDA (*Scripta Theologica*, 17/3 [1985], pp. 816-824), donde habla del asombro de algunos obispos españoles con la libertad religiosa. Igualmente la obra de Jesús IRIBARREN, *Papeles y memorias: medio siglo de relaciones Iglesia-Estado en España (1936-1986)*, Madrid, 1992.

²⁶ Agustín CHIL, *Pildain, un obispo para una época*, Las Palmas, 1987, pp. 471-477. Edicto Pildain prohibiendo bajo pecado mortal la película «Buenos días, tristeza» (22/XII/62) (220). Edicto sobre calificación moral de las películas (12/VIII/63) (228). Carta pastoral «El turismo y las playas, las divisas y los escándalos» (18/II/64) (231). Conferencias de monseñor Pildain: por medio de Radio Catedral sobre «El turismo» (1964) (471). Carta pastoral «La casa museo de Pérez Galdós» (26/VII/64) (245). Sobre uso del bikini, bailes en Carnaval, «Fiestas de Invierno», concursos de belleza, prohibición de televisores en residencias sacerdotales.

²⁷ Monseñor Antonio PILDAÍN, *Carta Pastoral*. B. O. del Obispado de Canarias, C. III, abril 1964, p. 1205.

²⁸ Manuel LÓPEZ RODRÍGUEZ, *La España protestante. Crónica de una minoría marginada (1937-1975)*, Madrid, 1976, p. 119.

²⁹ Fidel GARCÍA, *Libertad religiosa o libertad de las conciencias*, en *Razón y Fe*, mayo (1964), pp. 11-38.

línea de opinión asegurando que «el protestantismo en España sería la amenaza próxima de la discordia y de las luchas fratricidas»³⁰.

Antes del verano arreció el debate avivado por los artículos de los jesuitas Eustaquio Guerrero y Francisco J. Peiró, hostiles ambos a la novedad del Concilio. Los dos partían de la constatación de que la DH tenía una laguna, al faltarle una fundamentación de la libertad religiosa positiva desde la tradición. En esto tenían razón porque tal fundamentación es imposible. Al contrario: en este punto la doctrina del Concilio se distancia claramente de una tradición religiosa y canónica que la contradice. Esta tradición consiste en una determinada concepción de la función del Estado y su responsabilidad en lo concerniente a la religión verdadera³¹. La Iglesia tendría, en esa concepción, el derecho por principio a servirse del poder coercitivo temporal del Estado para poner por obra su solicitud pastoral. La idea se remonta a la Antigüedad tardía cristiana y al denominado agustinianismo político de la Alta Edad Media. Tras la escisión de la fe se reactivó en el Estado confesional moderno, de forma tan duradera como problemática, en el marco de la «alianza del trono y el altar». Sobre esa sólida base se articuló la síntesis de la enseñanza tradicional que se encuentra, con abundancia de citas magisteriales en apoyo de cada tesis, en el esquema preparado, bajo la autoridad del cardenal Ottaviani y con el título «De las relaciones entre la Iglesia y el Estado y de la tolerancia religiosa»³², para su discusión en el Concilio como capítulo IX de la constitución sobre la Iglesia. Esquema al que acuden de modo habitual autores tradicionalistas como Juan M. Rozas en su crítica a la posición conciliarista del historiador Gonzalo Redondo³³. Este documento de Ottaviani fue rechazado en la primera sesión (1962), y el cardenal tendrá cada vez menos protagonismo en el concilio.

Teólogo integrista, defensor de la tesis del Estado católico, el P. Guerrero concluía que después de leer la relación de Smedt al Concilio y la conferencia

³⁰ Mateo DEL RÍO: «El peligro es mortal», *¿Qué pasa?*, 9 de abril de 1964.

³¹ Vid. RHONHEIMER, *loc. cit.*, 179-180.

³² Puede consultarse sin citas en Marcel LEFEBVRE, *Le destronaron: del liberalismo a la apostasía; la tragedia conciliar*, México, 2002 (edición original en francés, 1987); con citas en Claude BARTHE, *Une borne théologique: le dernier exposé complet de la doctrine traditionnelle de la tolérance avant le vote de la liberté religieuse à Vatican II*, <<http://disputaciones.over-blog.com>>, marzo de 2010; es sabido que ese documento fue rechazado por el Concilio, como los demás esquemas preparatorios a excepción del relativo a la liturgia, mientras que otro al cuidado del cardenal Bea –ambos esquemas enfrentados desde la fase preparatoria– daría lugar a la declaración *Dignitatis humanae* sobre libertad religiosa. El esquema Ottaviani no goza por sí mismo de autoridad magisterial a pesar del poderoso aparato de citas magisteriales desde Alejandro VIII (1690) hasta Juan XXIII (1959).

³³ Juan Manuel ROZAS, *La unidad católica en la España de Franco y el tradicionalismo cultural en la obra de Gonzalo Redondo*, en *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, 17 (2011), pp. 21-66.

del cardenal Bea a los juristas italianos (XI/63) se había reafirmado en la idea de que no aportaban novedades doctrinales³⁴. Bea/Smedt partían de la obligación de seguir la conciencia recta, aun errónea, y el deber del Estado de no oponerse a su proyección pública mientras no conculcase el orden social. El Estado puede limitar/prohibir sin que eso implique violación de la conciencia o la libertad religiosa cuyo ejercicio, como el de todo derecho, ha de regularse por ley. Por su parte, Juan XXIII seguía la tradición tomista de que toda obligación sentida en conciencia debe seguirse. El punto clave estaba en fijar cuáles son las exigencias de derechos como la libertad religiosa y de ese bien común que pueden condicionar la presencia externa de cualquier otra confesión. Guerrero distingue entre una sociedad pluralista donde todas las religiones reciben igual trato; y la sociedad de unidad religiosa (como España) donde el bien común ha de concebirse en católico: esto significa que la educación, la moralidad pública, la justicia social, han de concordar con la conciencia católica del país. La libertad religiosa de Bea/Smedt no es la espontaneidad religiosa respecto al Estado, es la objetivación de la conciencia bajo el dictado del bien común. Estos condicionantes del bien común y la propaganda religiosa no deben pasarse por alto en aras de la dignidad de la persona. Podrá haber trato con los no católicos, pero el ideal cristiano solo se hará realidad cuando estos se conviertan.

El P. Peiró se había destacado cuando en noviembre de 1936 escribió al cardenal Gomá para advertir que en Roma no se conocía la verdadera situación de España. Ahora su tesis es que no existe derecho al error, salvo con conciencia invenciblemente errónea³⁵. El Estado (y los individuos) debe profesar la religión verdadera, que es la católica³⁶. A lo más que puede llegar un Estado es a tolerar. Hay un derecho subjetivo al error pero por encima está el derecho objetivo a profesar la religión verdadera. La tolerancia religiosa no puede dejarse al capricho del legislador o el político. La conciencia errónea solo tiene derecho a que no se le ataque. Como dijo Pío XII a los juristas italianos (6/XII/53) primero hay que mirar a la Iglesia del país particular y solo después a la Iglesia universal. Alerta del grave daño que sufriría «esa enorme masa de católicos españoles que, condicionados por sus circunstancias sociales y económicas, tienen tan baja tonalidad religiosa, poseen tan escasas reservas morales y gozan de tan precaria resistencia espiritual

³⁴ Eustaquio GUERRERO: «Los límites de la libertad religiosa», *ABC*, 27 de mayo de 1964.

³⁵ Francisco J. PEIRÓ: «La doctrina tradicional. El sentido de conciencia recta en Juan XXIII. Lo temporal y lo eterno en la verdad», *ABC*, 16 de junio de 1964.

³⁶ *Idem*, «La libertad religiosa», *ABC*, 27 de junio de 1964.

si se les somete a una abierta propaganda militante protestante»³⁷. Aunque el pontífice no menciona a España en ningún momento, el reciente concordato y la situación de España permiten pensar que no estaba lejos de su mente el caso de nuestro país. Peiró afirma taxativamente: el protestantismo es antiespañol; y el protestantismo español es anticatólico³⁸. Y retoma el argumento que expuso Jesús Iribarren en cuatro artículos publicados en la revista *Ecclesia* (1947) donde defendía que el protestantismo español era un problema artificial. Los protestantes se quejaban de que la ignorancia estuviera tan arraigada a pesar de la estricta vigilancia a que eran sometidos los protestantes españoles³⁹. Para Peiró «la disidencia protestante española no es planta nacional. La mayoría de los disidentes son extranjeros. Un 47 % de sus ministros lo son; la economía de su culto y de su propaganda también lo es; los impulsos de su iniciación le vienen de fuera, se sostienen también desde fuera». En España ha de prevalecer la Iglesia católica y el bien común de los españoles; luego, muy atrás, la Iglesia universal y el bien común universal. Por la evolución de la historia el protestantismo era anti-español; y el protestantismo español era anticatólico. Juan A. Monroy le rebate: los evangélicos son españoles y los atienden 240 pastores, todos ellos españoles.

La actividad de tradicionalistas como Guerrero y Peiró conecta con la reunión de obispos y Gobierno en julio de 1964 sobre el proyecto de estatuto de acatólicos; a la que no se invitó a representantes de estas confesiones, en lo que será la tónica de todo el proceso⁴⁰. Para Casimiro Morcillo, arzobispo de Madrid, el proyecto aseguraba la inmunidad de coacción borrando toda discriminación, pero indica que, «en realidad, en España los protestantes nunca han sido coaccionados ni discriminados» (*Ya*, 27/IX/64). El texto se limitaba a ampliar la tolerancia religiosa. Pla y Deniel remitió a Castiella las observaciones del episcopado al proyecto de reglamentación. «Los obispos deben salvaguardar siempre la unidad religiosa del pueblo español»⁴¹.

F. Peiró arguye contra los que auguraban un mejor trato internacional para España y la Iglesia romana, que si la situación de los cristianos en países comunistas no impedía al gobierno español firmar acuerdos económicos con esos países

³⁷ <https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1953/documents/hf_p-xii_spe_19531206_giuristi-cattolici.html>.

³⁸ Francisco J. PEIRÓ: «El protestantismo español, problema artificial», *ABC*, 4 de julio de 1964.

³⁹ Juan A. MONROY, *Libertad religiosa y ecumenismo*, Madrid, 1967, p. 9.

⁴⁰ Mónica MORENO, *El miedo a la libertad religiosa. Autoridades franquistas, católicos y protestantes ante la Ley de 28 de junio de 1967*, en *Anales de Historia Contemporánea*, 17 (2001), p. 354.

⁴¹ Carta de Pla y Deniel a Castiella, 12 de junio de 1964 (en Archivo General de la Universidad de Navarra, Fondo Garrigues, caja 11/036)

y con otros quejosos por la situación de los protestantes (USA, Reino Unido) sería absurdo pensar que eso fuera a cambiar porque en España hubiera libertad religiosa⁴². Su argumentación toma pie del discurso papal a los juristas católicos en 1953: no hay derecho «objetivo» a profesar una religión falsa (*Syllabus*, 15). Pío XII se pregunta si un Estado como España con una larga tradición de unidad católica puede tolerar comunidades acatólicas en igualdad de derechos, si eso supone que en los países donde éstos son minoría se aplica una regla similar. Peiró lo niega: en muchos estados miembros de la ONU los derechos de los católicos no se respetan. Es ingenuo pensar que va a cambiar el día que España decreta esa libertad⁴³. Se había escrito en la revista *América*: «Estamos ante el caso que preveía Pío XII ante los juristas italianos en 1953», aludiendo a la libertad de los protestantes en España. Peiró lo rebate: cuando hablaba así el Papa el Concordato recién firmado (VIII/53) hablaba de tolerancia pero no de libertad⁴⁴. Los principios formulados por Pío XII ya habían sido acordados por las potestades civil y eclesiástica en España. Ahora el Concilio plantea el ecumenismo y la libertad religiosa, pero nada podrá decirse fuera de la doctrina del Vaticano I. Peiró protesta que si la Iglesia dice otra cosa distinta, él obedecerá.

La situación de los no católicos estaba en los debates del gobierno español. Castiella había expuesto a Franco en 1957 la necesidad de modificar la legislación en ese punto pero la Ley de Principios del Movimiento (1958) en su artículo II sentenció que la Iglesia Católica es la «única verdadera», en una vuelta atrás que creó un confucionismo radical⁴⁵. Durante su visita a España (XII/59) el presidente Eisenhower inquirió sobre la cuestión. En 1961 una comisión gubernamental redactó un proyecto de estatuto sobre los protestantes, que se envió a Roma en noviembre. Tras escuchar a los cardenales españoles la Santa Sede decidió (V/62) que la Comisión Episcopal de Ortodoxia y Moralidad examinara la cuestión. Castiella pudo abordar (XI/61) el tema con Juan XXIII, que se mostró de acuerdo con él, y le pide que remita el memorándum al Secretario de Estado. Pero en 1962 el nuevo nuncio Riberi lo paró alegando que el reglamento de cultos no católicos era competencia de la Comisión Episcopal de Ortodoxia y Moralidad. A causa

⁴² Francisco J. PEIRÓ: «Los beneficios que nos reportaría la libertad religiosa», *ABC*, 16 de julio de 1964.

⁴³ ID., «Habla el Papa Pío XII», *ABC*, 19 de julio de 1964.

⁴⁴ ID., «¿Qué dirá el Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa?», *ABC*, 28 de julio de 1964.

⁴⁵ José ANDRÉS-GALLEGO, Juan VELARDE, Juan LINZ, Nazario GONZÁLEZ y Antonio MARQUINA, *Historia de España* 13,3. *España actual. España y el mundo (1939-1975)*, Madrid, 1989, pp. 540-543.

de la ofensiva del sector conservador se avanza poco. La línea Castiella se vio reforzada (1963) por la *Pacem in Terris* de Juan XXIII donde se afirma el derecho del hombre a honrar a Dios siguiendo el dictamen de su conciencia. Este estudio de 1961 se vio (IX/63) en la Conferencia de Metropolitanos un mes antes de comenzar la segunda sesión del Concilio. Se imponen las opiniones desfavorables: no se quiere perder la unidad católica en España (no al posible cambio). Actitud reiterada en la siguiente reunión de febrero de 1964⁴⁶. La comisión aceleró sus trabajos para fijar un texto aceptable para Franco y Carrero, una vez que Pla y Deniel remitiera a Castiella en junio las observaciones del episcopado al proyecto. Los obispos afirmaban que la legislación española, conforme con el Concordato, había sido suficiente hasta entonces, y que ellos tenían el «deber de salvaguardar siempre la unidad religiosa del pueblo español»⁴⁷. El día anterior un artículo en *Arriba* (11/VI/64) afirmaba que Pío XII había sido usado por algunos para negar que el Estado tenga derecho a prohibir una determinada confesión religiosa (el error carece de derechos).

Hasta (IX/64) no se superó la actitud recelosa del Episcopado. En vísperas de la sesión conciliar era obvio que en Roma habría una abrumadora mayoría a favor de la libertad religiosa. El nuncio Riberi expuso a Castiella que la jerarquía española necesitaba que el Estado aprobase el estatuto y lo convirtiese en ley. Castiella presentó en el Consejo de Ministros (10/IX) un proyecto de «Ley sobre la condición jurídica de los acatólicos y de las confesiones acatólicas en España», en cuya redacción había intervenido el embajador ante la Santa Sede, Antonio Garrigues. La «Condición» venía acompañada de la carta (7/IX) de la Comisión designada por los Metropolitanos (el Cardenal Primado, monseñor Muñozerro y monseñor Morcillo) que aceptaba el proyecto. Franco había dado su aprobación, pero para algunos ministros ésta fue la primera noticia de que se estuviera negociando. Carrero, Vigón e Iturmendi se opusieron al proyecto afirmando que aquello era una guerra religiosa y que corría peligro la unidad de España⁴⁸. Solo Fraga apoyó tímidamente a Castiella que se defendió recordando que, alentado por Juan XXIII, venía hablando con los obispos de este tema desde 1957. Según *Times Magazine* (8/II/63) Castiella dijo al Papa refiriéndose a los turistas: «¿Es mejor que esa gente pase los domingos en la playa o adorando a Dios?». A lo que contestó Juan XXIII: «Tiene razón. Déjeme el proyecto»⁴⁹.

⁴⁶ Vid. CÁRCEL, *loc. cit.*, 409-418.

⁴⁷ Carta de Pla y Deniel a Castiella, 12 de junio de 1964 (AGUN/Garrigues/011/036).

⁴⁸ Antonio MARQUINA, *La confesionalidad del Estado*, en *Historia* 16, 23 (1978), pp. 23-34.

⁴⁹ Vid. LÓPEZ RODRÍGUEZ, *loc. cit.*, 113.

López Rodríguez identifica el periodo de la polémica en España desde la entrega (XI/61) del anteproyecto por Castiella a Juan XXIII, y la declaración de libertad religiosa en *Dignitatis humanae* (7/XII/65)⁵⁰. Fue el primer debate religioso de cierta envergadura en la era de Franco. La postura más civilizada fue la de medios como *Cuadernos para el diálogo*, que dedicó íntegramente su número de enero de 1964 al tema «El Concilio y la libertad religiosa». Un artículo del catedrático García de Enterría afirmaba que la libertad religiosa no era un mal para España, mayor mal es «que haya tantos católicos que creen todo lo que diga la Iglesia sin saber realmente lo que dice (...) y que la última postura ante la fe, en tantos adultos, sea en gran parte consecuencia sólo de la geografía o, peor aún, de la política». Además, «prohibir a alguien comunicar a otro limpiamente una ilusión religiosa que vive de buena fe sería negar el principio indiscutible básico de la *Pacem in terris*». El debate tuvo matices ricos como el rechazo de algunas organizaciones de fieles católicas, el apoyo que los evangélicos habían mostrado en su día a la ILE, o la razón principal del rechazo a la ley, tal como se presentó, por parte de los protestantes: «la verdadera objeción de fondo sigue radicando en la misma naturaleza discriminatoria de la ley: no se da para todos los españoles, sino sólo para unos cuantos, los no católicos. La postura de la mayoría de los protestantes es de claro rechazo de la ley “alienante y discriminatoria”»⁵¹.

Se constituyó una ponencia pero dada la importancia del tema se decidió que lo estudiara cada ministro por su cuenta. Carrero presentó el 18 de septiembre de 1964 un escrito reservado contra el proyecto Castiella de libertad religiosa y, de paso, contra la política de Información y Turismo en materia de moralidad pública⁵². La libertad religiosa sería «una manifiesta debilidad del régimen», un «mal servicio, a la vez, a Dios y a España». Mantengámonos firmes, «porque Dios nos ayudará»⁵³. Carrero basaba su argumentación en que la unidad religiosa era la base de la historia española, unida en una cadena desde la Reconquista a la Cruzada. Franco lo había afirmado en el mensaje de fin de año de 1963 («la

⁵⁰ Vid. LÓPEZ RODRÍGUEZ, *loc. cit.*, 110-111.

⁵¹ Aspectos destacados por LÓPEZ RODRÍGUEZ (pp. 105, 108, 162). Sobre la ILE, véase la nota 91 de Raymond CARR en *España 1808-1939*, Barcelona, 1970, p. 151, refiriéndose al fracaso de la ILE, movimiento que fue apoyado activamente por los evangélicos. Sobre las organizaciones católicas, el rechazo de la Congregación Mariana Universitaria en 1964: «El protestantismo es siempre funesto, y se llega a la conclusión de que los protestantes o son masones o son rojos» (Marcelino OREJA, *Análisis*, en Juan B. VILAR, *Un siglo de protestantismo en España [Águilas, Murcia, 1893-1979]. Aportación al estudio del acatolicismo español contemporáneo*, Murcia, 1979).

⁵² Vid. GARCÍA ESCUDERO, *loc. cit.*, 137.

⁵³ Laureano LÓPEZ RODÓ, *Memorias*, Barcelona, 1990, pp. 475-478.

unidad católica de España es la más preciosa joya moral de nuestro pueblo», dijo) y es el 2º de los Principios Fundamentales: no se puede legislar algo que favorezca la propagación del error⁵⁴. Sus consecuencias serían gravísimas: apertura de capillas protestantes, que ampararían centros masónicos, y de oposición política y subversión. El cauce correcto sería regular el artículo 6º del Fuero de los Españoles que tolera el culto privado y prohíbe el proselitismo. Según Carrero varios ministros y muchos prelados estaban en contra de la libertad religiosa⁵⁵. A la observación de que el tipo de negociación no había sido el correcto respondió la Conferencia de Metropolitanos con una nota (11/IX) en la que se afirmaba que había pleno acuerdo entre ella y el Gobierno. Por su parte, Casimiro Morcillo, arzobispo de Madrid, respondió: «el anteproyecto de ley sobre las minorías no católicas en España satisface los deseos tantas veces manifestados por los no católicos y salvaguarda el bien común de los españoles y la unidad católica del país» (*La Vanguardia*, 23/IX), y llega cuando su necesidad era mayor. Las limitaciones a los no católicos tienen su sentido en «el bien común de todos los españoles y la unidad católica de España, hechos innegables y de tanto peso que no pueden olvidarse». Aunque la prensa española, en general, se mostraba hostil al proyecto: «Nuestra nación no se puede abrir a la peligrosa actividad de un infundado proselitismo, que va en contra del Evangelio y que podría trastocar el orden interno del país» (*Ya*, 20/IX/64). Mientras que medios internacionales pedían que España afrontara sin miedo la reforma, el Papa estará a su lado (*Le Figaro*, 9/XI/64).

La resistencia de los elementos conservadores llevó a que Franco prefiriese esperar a las conclusiones de la tercera sesión del Concilio que se iniciaba⁵⁶. En su oposición al pluralismo religioso, Carrero había contado con el apoyo decidido de Iturmendi, Oriol y Vigón. El proyecto promulgado en 1967 será criatura de Oriol y no de Castiella. En el discurso de fin de año, Franco sorprendió a la opi-

⁵⁴ «Observaciones que el Ministro Subsecretario de la Presidencia hace al anteproyecto de Ley sobre la Condición Jurídica de las Confesiones Acatólicas en España», en LÓPEZ RODÓ (1990: 476-478).

⁵⁵ «El anteproyecto de ley está en colisión con el segundo de los Principios Fundamentales del Movimiento y, lo que es peor, que su promulgación sería un mal servicio a Dios. El Gobierno debió conocer y aprobar el texto inicial antes de ser enviado a la jerarquía. La realidad ha sido una negociación entre el ministro de Asuntos Exteriores y una Comisión de tres prelados designados por la Conferencia de Metropolitanos (...) pero no entre la jerarquía y el Gobierno. Lo mismo que creo que hay muchos ministros (yo uno de ellos) que no están conformes con el texto del anteproyecto, estoy seguro que hay muchos prelados (me atrevería a asegurar que la mayoría) que tampoco lo están» (Observaciones de Carrero, 18/IX/64).

⁵⁶ *Vid.* MORENO, *loc. cit.*, 355.

nión pública al afirmar: «no deben los españoles abrigar ninguna duda ni recelo con respecto al ejercicio de una libertad de conciencia que hemos practicado y que sólo deseamos se perfeccione siguiendo la inspiración de nuestra Madre la Iglesia». Se interpretaron sus palabras como un apoyo al proyecto del estatuto, aunque no se llegó a aprobar, lo cual creó gran confusión⁵⁷. En su entusiasmo *Arriba* (15/IX/64) aseguraba que las autoridades españolas seguían al Papa de forma «progresista» y prudente. Pero este conservadurismo a ultranza, que el propio Pablo VI contribuyó a fomentar con sus manifestaciones en diversas audiencias a ministros españoles en favor de la unidad católica de España, fue desarbolado por la aprobación por los padres conciliares de la declaración DH (XII/65).

La tercera sesión del Concilio tuvo lugar entre el 14 de septiembre y el 21 de noviembre de 1964. Fue la más decisiva y profunda del Concilio, por la altura de discusiones y la viveza y libertad de los debates. En la sesión de apertura Pablo VI aludió al mal del ateísmo con duras palabras, aunque no hubo condenas personales. Garrigues anunciaba a Castiella (15/IX) que «esto va a tener consecuencias en el diálogo entre católicos y comunistas». También afirmó su continuidad con el Vaticano I: «completará la doctrina que el Concilio Vaticano I tenía el propósito de enunciar pero que, interrumpido por obstáculos exteriores, no pudo definir sino en su primera parte. Queda por completar el conjunto de esta doctrina, por explicar el pensamiento de Cristo sobre toda la Iglesia, y en especial sobre la naturaleza y función de los apóstoles, es decir, del episcopado»⁵⁸. En el acto de clausura se promulgará la Constitución sobre la Iglesia y los decretos sobre Ecumenismo y las Iglesias Orientales. El texto sobre libertad religiosa entró a estudio a finales de 1963, pero solo ahora, un año después, la Declaración *Dignitatis Humanae* se convirtió en un texto autónomo, al dejar de ser una parte del Decreto de Ecumenismo⁵⁹. Fue entonces objeto de un verdadero debate conciliar, un «asunto casi venenoso, que ha apasionado en Concilio y fuera de él», y que quedó perfilado pero pendiente de aprobación para la última sesión (1965).

Jacinto Argaya escribía en su diario el 23 de septiembre de 1964, el día en que Smedt presentó en el aula conciliar el esquema sobre libertad religiosa: «Este asunto es tenido por muy grave en sentido pastoral, sobre todo en relación

⁵⁷ Según Paul PRESTON (*Franco, Caudillo de España*. Barcelona, 1994, pp. 892-893), Franco habría preferido esperar a ver qué se decidía en Roma. Aunque es posible que se negara a negociar al aprobar el Concilio (18/IX) una resolución que pide a los gobiernos la renuncia al nombramiento de obispos.

⁵⁸ Luis SUÁREZ, *Francisco Franco y su época*, Madrid, 1984, pp. 239-241.

⁵⁹ Vid. MORALES, *loc. cit.*, 161.

a España; y aún en el doctrinal, pues el texto de esta declaración parece disentir del magisterio de anteriores Papas, sobre todo de Pío IX y León XIII. Algunos, muy alarmados, creen que su aplicación en España, pudiera traer hasta una nueva guerra civil. En todo caso, el tesoro de la unidad religiosa se quiebra en nuestra patria»⁶⁰. Los obispos españoles más contrarios al esquema (Quiroga, Temiño, Añoveros y Castán) seguían la línea del cardenal Ottaviani que aceptaba la tolerancia pero no la libertad religiosa. «Todas estas dificultades reflejaban la preocupación de una jerarquía que había vivido la uniformidad y la confesionalidad del Estado durante siglos, cristalizando en leyes y costumbres, con un concordato que facilitaba el mantenimiento de las leyes y costumbres católicas, y que temían lo que podría suceder si estos diques desaparecieran»⁶¹. La opinión prevalente entre los adversarios del esquema era que el error no podía aspirar a los mismos derechos que la verdad, y que reconocer la libertad religiosa equivalía a una cesión ante el indiferentismo y el subjetivismo.

El arzobispo de Santiago, cardenal Quiroga Palacios, censuró en su intervención que el esquema parecía dominado por la preocupación de favorecer la unión con los hermanos separados sin tener presente los peligros a que exponía a los católicos en materia de fe (*La Vanguardia*, 24/IX). Para el cardenal Bueno Monreal, arzobispo de Sevilla, era equívoco pasar del plano doctrinal al político o jurídico; no queda claro que sólo la Iglesia ha recibido la potestad de predicar la verdad religiosa. En la línea de Ottaviani que calificó el texto de Smedt de «naturalista», dijo que estamos en un Concilio católico, no en una asamblea civil ¿Es lícito, preguntó el obispo de Tuy, monseñor López Ortiz, desprestigiar a países de mayoría católica en beneficio de los minoritarios pluralistas? Para el obispo de Orense, monseñor Temiño, el esquema dejaba en plano de igualdad a todas las religiones. Por su parte, Pedro Cantero, arzobispo de Zaragoza, apuntó que no se debe identificar la libertad religiosa con la libertad de conciencia en materia religiosa, y que para poder ser admitida la primera debe plantearse en el campo jurídico y no en el teológico. Aunque el hombre debe seguir su conciencia recta, esto no crea necesariamente el derecho de manifestarse en público, con perjuicio del bien común de los otros.

Entre las intervenciones favorables al esquema fue decisiva la del consejero de Pablo VI, Carlo Colombo, que remarcó tres puntos: 1) Conseguir la verdad es para el hombre un derecho y un deber. 2) El hombre tiene la obligación y el

⁶⁰ Vid. ARGAYA, *loc. cit.*, 163-164.

⁶¹ José M^a LABOA, *Los obispos españoles en el Concilio*, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 14 (2005), p. 42.

derecho de seguir su conciencia, aunque sea errónea. 3) El acto religioso supone la más alta expresión de la libertad humana⁶². En el Concilio crecía sólidamente la convicción de que estos principios eran la base de la noción católica de libertad religiosa en la sociedad. Así lo reconocía en septiembre monseñor Argaya: la mayoría de los obispos se inclinan por una amplia libertad religiosa que tendrá repercusiones incómodas para España. «Los Padres conciliares se manifiestan claramente a favor de los judíos y también de los mahometanos ¿Guardan, digo yo, igual consideración y afecto hacia algunas “viejas cristiandades” como la de España?». Argaya reitera quejoso: «Con la mentalidad que hoy se respira, no se alcanza a comprender la lucha plurisecular de España contra los moros, la defensa de la unidad católica, ni la evangelización de América, ni la gesta apostólica de San Francisco Javier. Pero pasarán estos días»⁶³. El debate acabó con las intervenciones de Suenens y Heenan (Westminster) que hicieron un panegírico de la libertad religiosa, resumiendo la opinión mayoritaria de los padres conciliares.

Desde la embajada romana informaba Antonio Elías que a falta de pulidos menores en el anteproyecto de acatólicos, el acuerdo era pleno⁶⁴. Preguntado el arzobispo de Madrid Casimiro Morcillo sobre la relación entre la declaración conciliar sobre libertad religiosa y el reconocimiento de las confesiones no católicas en España, señalaba que «la futura ley española se ajusta perfectamente a la doctrina propuesta en el aula conciliar, sin dejar por eso de tener ante sus ojos la realidad religiosa de España» (*Ya*, 29/IX). La ley protegerá a los acatólicos de coacciones, para después afirmar que nunca hubo coacción ni discriminación pues muchos habían alcanzado cargos públicos. También podrán practicar su culto en público aunque, de nuevo insiste, «hasta ahora también lo han podido hacer en España, dentro del régimen de tolerancia en que se han movido». Eso sí, la ley prohíbe todo proselitismo, lo que «se encuadra en las orientaciones que emanarán del Concilio». Era la visión de parte del episcopado español que no advertía que poco cambiarían las cosas para los no católicos con una ley tan chata, seguía la tolerancia más que la libertad religiosa. Lo cierto es que no se entiende por qué era tan necesaria una ley que venía a defender a los no católicos de una coacción y una discriminación que, según Morcillo, no sufrían en España. Como tampoco se sabe para qué necesitaban libertad de culto cuando según él ya practicaban libremente su religión. El problema es de lenguaje: cuando los obispos hablan de

⁶² *Vid.* MORALES, *loc. cit.*, 162.

⁶³ *Vid.* ARGAYA, *loc. cit.*, 170, 173.

⁶⁴ Carta de Antonio Elías a Castiella, 1 de octubre de 1964 (AGUN/Garrigues/02/089).

libertad se refieren a tolerancia, cuando no confinamiento a espacios de expresión y culto privados.

También monseñor Cantero, arzobispo de Zaragoza y miembro del Secretariado por la unión de los cristianos, estimaba conveniente que el Concilio se definiera «porque la libertad religiosa es considerada como el punto clave, no sólo para el diálogo ecuménico, sino para el diálogo de la Iglesia con el mundo moderno» (*La Vanguardia*, 1/X). Así se hará operativo el artículo 34 del Fuero de los Españoles y la futura ley ayudará a «determinar con mayor precisión los límites del ejercicio externo de la libertad religiosa». Concluía Cantero que «debemos mantener en el campo jurídico la unidad católica y la confesionalidad católica del Estado español, porque ambas son compatibles con el respeto y la salvaguardia de los derechos de la persona».

En el mes de octubre el texto presentado por De Smedt sufriría algunas modificaciones pero, en lo esencial, ya no tendría cambios. Las discusiones conciliares habían mostrado la realidad de un episcopado español acéfalo (Pla y Deniel con 88 años y enfermo), sin propuestas propias y sin adscripción a los grupos que se habían formado. La mayoría seguía defendiendo la unidad religiosa aunque algunos aceptaron la libertad religiosa ya que «a la larga, nada perderíamos en una situación de diálogo y de concurrencia»⁶⁵. Argaya lamenta que el Episcopado español no hubiera preparado esta sesión del Concilio: los Esquemas previos llegaron tarde, los peritos se demoraron en dar sus opiniones. «No tuvimos a mano las últimas monografías sobre temas conciliares que salían en el extranjero, ni conocíamos las últimas orientaciones teológicas y pastorales»⁶⁶. Las universidades españolas poco aportaron porque poco se les pidió; y faltó un reparto racional del trabajo entre los padres conciliares.

La opinión en Roma era que los obispos españoles estaban mayoritariamente en contra de la declaración que se preparaba. Esto disgustaba a algunos como Alonso Muñozerro, obispo de Sion, que creían que era malinterpretar el deseo razonable de mantener la unidad católica, pero respetando a los no católicos⁶⁷. Lo mismo pensaba el embajador español ante la Santa Sede que consideraba que el Gobierno español estaba en contra de los protestantes por presión de la Iglesia

⁶⁵ Vid. ARGAYA, *loc. cit.*, 179.

⁶⁶ Tuvo especial influencia entre los padres el libro de Ángel CARRILLO DE ALBORNOZ, *Bases de la Libertad Religiosa*, México, 1963, y que fue leído con interés por muchos Padres durante el periodo de preparación de la DH.

⁶⁷ Antonio CABEZAS, «La postura de los prelados españoles ante la libertad religiosa», *La Vanguardia*, 2 de octubre de 1964.

española, aunque el cambio legislativo era imparable⁶⁸. Todo esto lo conocía Pablo VI cuyas palabras a un cardenal español recogía la prensa: «No tengan miedo a la libertad religiosa. Sé muy bien que las circunstancias de España son muy especiales. Estaré siempre con España. Pero que los españoles estén con el Papa» (*Ya*, 17/X; y *Le Figaro*, 9/XI). Eran unas palabras proféticas.

Los acontecimientos dieron un giro inesperado con motivo de la carta de Felici, Secretario general del Concilio, dirigida al cardenal Bea el 9 de octubre de 1964, expresando el deseo del Papa de una reforma del texto sobre libertad religiosa, y que al efecto se creara una comisión mixta formada por miembros de la Comisión doctrinal y del Secretariado para la Unidad⁶⁹. La reacción de los prelados más favorables a la declaración se concretó en una reunión celebrada en la residencia del cardenal Frings, a la que no asistió ningún obispo español, y de la posterior declaración declarando que el texto estaba terminado en lo sustancial⁷⁰. El Papa decidió que el texto no fuera votado sino solamente aclamado en la sesión del 20 de noviembre, dejando su aprobación para la cuarta sesión del Concilio, con notorio enfado del cardenal Bea, padre de la criatura⁷¹.

Coincidiendo con la clausura de esta tercera sesión vaticana se recrudecen los problemas en la diócesis de San Sebastián. El embajador Garrigues transmitía (29/X) su preocupación a Castiella por la situación del seminario: «se ha producido infección de separatismo, que trae indisciplina», y el obispo Bereciartúa («que no es muy listo») había perdido el control del problema⁷². Pocos días después (5/XI) dimite el rector y todos los superiores. Bereciartúa, cada vez más preocupado, decidió suspender las ordenaciones (12/XI) y se prestó a colaborar con las autoridades civiles para erradicar el problema⁷³. Garrigues organizó una

⁶⁸ Carta de Garrigues a Castiella, 5 de octubre de 1964 (AGUN/Mariano Navarro Rubio/440).

⁶⁹ *Vid.* MORALES, *loc. cit.*, 162-163.

⁷⁰ El 16 de octubre hubo una gran expectación entre los padres conciliares por las consecuencias de la caída de Krushev, sienten cierta pena por su defenestración, era tenido por hombre amable y amante de la paz: más vale malo conocido que bueno por conocer (después de la locura de los años de Stalin). Pablo fue a Monte Casino para declarar a S. Benito patrón de Europa (ARGAYA, 203, 205) había firmado una petición general de los padres pidiendo esa declaración.

⁷¹ Tenemos el testimonio de Julián MARÍAS (*Obras completas*, Madrid, 1982, p. 196) al que el obispo Emilio Benavent invitó para asistir a la última semana de la 3ª sesión. Asiste a la sesión final presidida por el Papa, en la que De Smedt presentó el esquema de libertad religiosa. Se queja del escaso eco en los medios españoles, y anima a Delibes a que publique en el *Norte de Castilla*. Pese a la oposición de los obispos españoles, italianos y latinoamericanos, triunfa la posición de los norteamericanos sobre libertad religiosa, sentencia.

⁷² Carta de Garrigues a Castiella, 29 de octubre de 1964 (AGUN/Garrigues/02/097).

⁷³ Carta de Garrigues a Castiella, 12 de noviembre de 1964 (AGUN/Garrigues/02/103-2).

cena en la embajada con Riberi, Guerra, Torrella y Juan J. Rodríguez: todos hacen defensa decidida de HOAC/JOC y niegan la infiltración comunista en esas organizaciones.

A la vuelta de Roma, se reunió en enero de 1965 la Comisión mixta de estudio de la nueva que preparaba el gobierno español. Integrada por Cantero, Granados, Fidel García, Jiménez-Urresti, y Sánchez Agesta, dejaron clara su satisfacción porque el esquema *De libertate religiosa* aludía explícitamente a la libertad religiosa, lo que facilitaría sus trabajos futuros. La presentación en las Cortes de un primer borrador de ley contó con la cerrada oposición de Oriol, Piñar e Yzardiaga. Como indica Garrigues, de conceder la libertad religiosa en España «dependía una parte de la credibilidad en relación con Europa»⁷⁴. Aunque luego venían las matizaciones: «se trata de la libertad civil en materia religiosa y no de la libertad religiosa propiamente dicha». Se quería, por encima de todo, salvar la confesionalidad del Estado. Lo que casaba mal con la pretensión de incorporarse al Mercado Común Europeo.

Se quería salvar la confesionalidad del Estado a pesar de la oposición del Episcopado español que alertaba, en un duro dictamen de Guerra Campos (X/65), que «se había querido colar de matute [sic] un texto altamente peligroso, al esconder la profunda carga que llevaba el texto de Smedt, muy peligroso para España»⁷⁵. No era muy distinta la opinión de Franco por mucho que Suárez⁷⁶ defiende que el Jefe del Estado deseaba la libertad religiosa, aunque no renunciar a la presentación obispos (alegó ante la Santa Sede que al ser derecho del rey, el rey debía renunciar, y como todavía no había ninguno). Aunque la cuestión no reside en que el Estado sea confesional, sino en qué significa esto, cómo se consigue, y qué consecuencias prácticas tiene para los ciudadanos. Más exacto sería decir que lo que importa es que el Estado se estructure en su papel de pastor de la ley natural.

En el periodo-puente hasta la definitiva cuarta sesión de otoño, Pablo VI realizó una amplia labor pedagógica preparatoria de la aplicación de los decretos conciliares. En agosto de 1965 hubo dos importantes alocuciones papales. En la primera (7/VIII/65) sobre la «Esencia de la fidelidad cristiana»⁷⁷ dijo que se observaba una relajamiento en la observancia de los preceptos; un espíritu de crítica, indocilidad y rebelión; se habla de «liberación» (en el peor sentido) pero

⁷⁴ Carta de Garrigues a Castiella, 15 de mayo de 1965 (AGUN/Garrigues/02/239).

⁷⁵ Carta de Garrigues a Castiella, 20 de octubre de 1965 (AGUN/Garrigues/02/239).

⁷⁶ Vid. SUÁREZ, *loc. cit.*, 175-181.

⁷⁷ PABLO VI, 3, *Cinco grandes mensajes*, Madrid, 1967, pp. 981-982.

se entiende mal el *aggiornamento*. En la segunda, del 14 de agosto, titulada «La autoridad de la Iglesia es pastoral»⁷⁸, percibía el Santo Padre un difuso ánimo hostil al principio de autoridad: se cuestiona la obediencia, se corre el riesgo de la desobediencia liberadora; se quiere ser católico con plena autonomía de pensamiento y acción; «pero no queremos hacer la apología de la autoridad». Completaría este ciclo catequético con la Encíclica *Mysterium fidei* (3/IX), y la alocución (10/IX) a la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino. Poco después (6/IX) en declaraciones a *El Corriere* (Milán) Mons. Colombo, teólogo del Papa, señaló que el *aggiornamento* de la Iglesia viene de lejos y se realiza por etapas⁷⁹. Se dice que por la pluma de Colombo habla el Papa, apunta Argaya (365).

En la apertura de la cuarta sesión (14/IX) Pablo VI sorprendió anunciando un sínodo de obispos que algunos inicialmente consideraron la aplicación de la colegialidad⁸⁰. Después que Pablo se retirara de la basílica, se inició la discusión del esquema sobre la libertad religiosa. El gobierno español pidió que se modificara el Esquema en los apartados que se referían a la libertad sindical y los partidos políticos. Como recuerda Ruiz-Giménez⁸¹ fue un obispo español el que lo rechazó. Tarancón, que en esa época estaba aún con el régimen, dirá (XI/65) a Alfredo López, nombrado Subsecretario de Asuntos Eclesiásticos, que era un buen hijo de la Iglesia, pero que al estar ahora al servicio del Estado de vez en cuando tenía que dar un puñetazo en la mesa para defender al Estado español⁸². Las intromisiones del gobierno español en la discusión del Esquema alcanzaron su punto álgido cuando el propio Franco encargó que se distribuyera entre los padres unas observaciones personales con las que pretendía presionarles⁸³. La

⁷⁸ Vid. PABLO VI, *loc. cit.*, 983-6.

⁷⁹ Colombo señalaba estas etapas: 1) el *Non expedit*; 2) creación de la Acción Católica por Pío XI; 3) magisterio de Pío XII y llamamiento a los no católicos; 4) fase de mayor dinamismo de la Iglesia a partir de Juan XXIII; 5) reforma litúrgica; 6) ecumenismo; 7) comprensión del mundo moderno; 8) apertura al mundo y diálogo sobre problemas vitales como la paz, la guerra, las cuestiones sociales; 9) libertad religiosa con todo lo que de ella se deriva: revisión de Concordatos, separación de Iglesia/Estado, evitación de que cualquier poder político aparezca como instrumento de acción religiosa; 10) término de la política «constantiniana».

⁸⁰ René LAURENTIN, *Balance de la tercera sesión del Concilio*, Madrid, 1965, p. 569.

⁸¹ Vid. RUIZ-GIMÉNEZ, *loc. cit.*, 317.

⁸² Alfredo LÓPEZ MARTÍNEZ, *La Iglesia, desde el Estado y documentos concordantes*, Madrid, 1972, p. 110.

⁸³ (1965) Anotaciones privadas de Franco al texto secreto del Esquema XIII repartido entre los padres: «Aun participando de la gran mayoría de sus conceptos, a los que se anticipó nuestro Movimiento político desde hace 25 años y el sentido humano y social cristiano que preside toda nuestra obra, nos parecía que un concilio debería centrarse en lo que al orden religioso y de la

reacción general fue de rechazo ante este intento de inmiscuirse el poder político en una discusión de ámbito eclesástico.

El debate fue tenso y tras cinco días no se llegaba al consenso. La comisión de coordinación se reunió para discutir si se podía hacer la votación del esquema como base y el resultado fue no hacer la votación. Pero Pablo VI intervino e indicó que se votaría de todos modos. El esquema recibió luz verde (1997 a favor y 224 en contra) para ser usado como base aunque «debía ser perfeccionado según la doctrina católica sobre la verdadera religión y en base a los cambios propuestos durante el debate», según indicaba la pregunta. Finalmente, el 21 de septiembre se aborda el esquema sobre libertad religiosa, debate que se prolongó durante dos semanas. La votación del esquema en cuanto tal (antes de pasar a los capítulos) fue positivo (2100 pláacet y 44 non pláacet).

Esta aprobación fue el pasaporte para una intervención en la ONU (4/X)⁸⁴. Se trata de la libertad de elegir y de practicar la religión, y de la libertad de cambiarla, como derechos a las libertades fundamentales del hombre. Dadas sus razones más íntimas, esa concepción no podía ser ajena a la fe cristiana, que había entrado en el mundo con la pretensión de que el Estado no pudiera decidir sobre la verdad y no pudiera exigir ningún tipo de culto. En Nueva York pidió atender «a la suficiencia de pan en la mesa de la humanidad», y no con la limitación de nacimientos: era un suicida suprimir bocas. Johnson lo propuso (1/65) en su discurso a la Unión aunque ya antes había presentado su enmienda el senador Fullbright por la que se condicionaba la ayuda extranjera a las políticas demográficas⁸⁵. Pablo VI abrazó en la ONU la libertad religiosa pero se quiso evitar la impresión de una «visita a USA»; de hecho, los jefes de Estado católicos deciden no ir ya que no habría tiempo para recibirles.

En la última sesión del Concilio (7/XII/65) se aprobó la DH y «se levanta la bandera». Era la solución de compromiso entre dos bandos⁸⁶. Para el primero (el error no tiene derechos) la DH (y la subsecuente libertad religiosa) significaba

moral afecta y pronunciarse sobre principios inmutables, sin entrar en el campo de lo concreto reconocido al César, sin llegar a conclusiones en el orden temporal, afectadas por el ambiente político de la posguerra». Entre sus objeciones cabe destacar: «La mayoría de los gobernantes del mundo no son católicos y no les importa que el Concilio patine, pero sí a los católicos militantes, a los que se les puede colocar en un estado difícil de conciencia al poner en pugna la defensa de la paz y del bien común y las soluciones concretas que en determinadas materias la Iglesia se pronuncia» (*Archivo Francisco Franco*, legajo 268, n. 64, 66 y 67).

⁸⁴ Yves CONGAR, *Aspectos del ecumenismo*, Barcelona, 1965, p. 817.

⁸⁵ Jean NEUVECELLE, *Historia de la Iglesia desde sus orígenes hasta nuestros días*, Valencia, 1984, p. 373.

⁸⁶ George WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*, Barcelona, 1999, pp. 228-232.

la aceptación de las consecuencias de la Revolución francesa, reconocer que la Iglesia había cometido errores en el pasado. En el otro bando se encontraban los obispos norteamericanos (la Iglesia florecía en su país con la separación entre Iglesia y Estado), los centroeuropeos (querían distanciarse del antiguo régimen) y los de la Europa del Este (les fortalecía en su lucha contra el comunismo). La libertad afecta al corazón del diálogo entre Iglesia y mundo: libertad *para*, no *en contra de*. Dos conclusiones se extraían: el Estado era incompetente en cuestiones teológicas; y la religión no era alienante sino liberadora. Eran cosa distinta la libertad religiosa y la libertad de conciencia. El atasco antes de la 4ª sesión (XII/65) lo provocaron en la 3ª (IX-XI/64) quienes temían que la libertad religiosa diera paso a la indiferencia religiosa y la subsiguiente hostilidad gubernamental. La libertad religiosa debía ser presentada por el Concilio como doctrina revelada; si esto además era descubierto por la razón humana, por los Estados que protegían la libertad religiosa, mejor que mejor. Era cuestión esencial: «No podría existir una paz genuina sin libertad».

La declaración DH suponía el certificado de defunción del nacionalcatolicismo. Es algo más que afirmar la libertad religiosa: subyace un nuevo concepto de Estado, laico, y que acepta una sociedad pluralista⁸⁷. La plena vigencia del Concordato de 1953 ya empezó a decaer en la década de 1960, a partir de la encíclica *Mater et Magistra* (1961) y la *Pacem in Terris*, ambas de Juan XXIII, y de manera decisiva con la declaración DH (1965), documentos todos en los que la doctrina de la unidad católica (taxativamente mantenida por Ottaviani todavía en 1953) cedía en beneficio de la libertad religiosa⁸⁸. La DH y la *Gaudium et spes* fueron los dos documentos conciliares que en materia social y política provocaron un mayor impacto en la sociedad española. La DH destruía el 2º Principio del Movimiento (1958). De momento, el gobierno español hizo la reforma imprescindible: modificar el artículo 6 del Fuero de los Españoles en el referéndum de diciembre de 1966. Ya en 1967, Sánchez-Juliá y Herrero Tejedor defenderán en las Cortes (2/V) el proyecto de ley de libertad religiosa. Lo que fue recibido con recelo por procuradores como Pinilla deseosos de «evitar que al amparo de la libertad religiosa se creen partidos políticos»⁸⁹. La Ley fue aprobada el 27 de junio de 1967. Pronto (30/VI) la Iglesia Evangélica Española se opuso por considerar la ley inadecuada; también le siguió la Convención Baptista Española (29/IX). Estas

⁸⁷ Feliciano MONTERO, *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, Madrid, 2009, p. 173.

⁸⁸ Jesús MARTÍN, *Franco y la evolución religiosa de España*, en Luis SUÁREZ, *Franco y su época*, pp. 111-118.

⁸⁹ *Vid.* LÓPEZ RODÓ, *loc. cit.*, 163-173.

reticencias iniciales se fueron disipando poco a poco y pronto fue una avalancha las inscripciones: 108 solicitudes hasta octubre de 1968. Pero paradójicamente los protestantes perderán terreno tras ser legalizados.

III. REACCIÓN DE PRELADOS Y POLÍTICOS DESPUÉS DE LA DH

Indudablemente el Concilio había traído muchas cosas buenas. Un concilio *de* toda la Iglesia *para* toda ella, fue un magnífico ejercicio de colegialidad y de fecunda colaboración entre obispos y Padres conciliares; demostración de que la unidad no significa uniformismo; y un diálogo real con el mundo. «Cometido principal del Concilio fue, en efecto, no reinterpretar la doctrina católica a la luz del pensamiento y la cultura moderna, como se ha dicho a veces, sino enjuiciar la modernidad con los criterios y bajo las perspectivas de la fe»⁹⁰.

En la declaración colectiva sobre el Vaticano II (8/XII/65) los obispos españoles aceptaban, al menos nominalmente, la libertad religiosa; la unidad religiosa es un bien, pero piden que sea un bien cierto, no solo legal. Todos los católicos están llamados al apostolado, las formas de realizarlo eran varias aunque el Concilio elogia a los que quieren «colaborar más estrechamente con la jerarquía» (entiéndase, la Acción Católica). Y señalan dos peligros (inmovilismo y afán de novedades) que también apuntará Pablo VI en el Radiomensaje de Navidad (23/XII): «no siguiendo el mal entendido *aggiornamento*, no tratando de absorber el espíritu del tiempo, o poniendo su confianza en las enfermizas ideologías del mundo profano, o sometiendo a cualquier equivocada mentalidad so pretexto de un fatalismo histórico». La de los obispos era una declaración «tibia y preocupada», con algunos flecos políticos. Y cautelosas alusiones al plan de desarrollo, a la institucionalización de la vida política y al orden justo. Hay también una referencia a «una mayor unidad y concordia entre todos los españoles», pero sin calor, sin fuego.

En su alocución navideña del 30 de diciembre, Franco calificó de alentador el magisterio social dado por el Vaticano II, pues «nosotros hemos luchado por construir un orden social cristiano fiel a los principios evangélicos (...) condicionado siempre a la confesionalidad militante de nuestro Estado». Estamos en línea con lo que la Iglesia quiere. El Concilio ha sido un raudal de luz para obispos españoles «a los que tanto veneramos y queremos»⁹¹. «Nuestro régimen,

⁹⁰ José L. ILLANES y Pedro RODRÍGUEZ, *El Opus Dei en la Iglesia: introducción eclesiológica a la vida y al apostolado del Opus Dei*, Madrid, 1993, pp. 5-7.

⁹¹ Francisco FRANCO, *El Movimiento Nacional: Textos de Franco*, Madrid, 1966, pp. 170-171, 177-179.

que desde su origen se propuso ser modelo de lealtad a un concepto católico de la convivencia (...) seguirá siendo fiel a la Iglesia». Anunció que la legislación española recogería sus conclusiones, «los que por designación de Dios vivimos consagrados al servicio de todos los españoles, haciendo de ese servicio, que es a la vez gloria y pesadumbre, sustancia vital de nuestra existencia». La concreción de esa voluntad sería la Ley 44/67 sobre libertad religiosa. Pero hubo muchas cosas más: confusión entre libertad religiosa y libertad de conciencia (Rahner) como aceptación de la modernidad (en crisis desde 1919); separación de Iglesia y Estado, que conducirá a las conferencias episcopales (Dadaglio sustituye a Riberi en julio de 1967); renuncia al privilegio de presentación; y radicalización de los movimientos católicos.

Los límites del poder de Franco eran la Iglesia católica, el anticomunismo, y el testamento de Alfonso XIII. «Ahora es la Iglesia la que no quiere un estado confesional y la que proclama la libertad de las conciencias, y que ésta siempre fue un valor cristiano»⁹², se quejará amargamente.

Para el análisis de los acontecimientos a partir de 1965 conviene tener en cuenta tres aspectos conectados entre sí pero distintos. El primero es la declaración DH que proclama la libertad de las conciencias (y no la libertad de conciencia, cosa distinta: la cuestión no está en la libertad, sino en lo que se entiende por conciencia). Por eso se habla de conciencias cristianas: no son las conciencias de los cristianos sino las conciencias comprendidas cristianamente, tal y como enseña la Iglesia. Sin rechazar un Estado confesional si en él se respeta la libertad de las conciencias. Esta primera cuestión guarda relación con el cambio de acento: de relaciones Iglesia/Estado, a la animación de la sociedad por los cristianos (en torno a 1961: *Mater et Magistra*). Los dos ejes del Concilio Vaticano II fueron la afirmación de la libertad cristiana, y la necesaria maduración doctrinal de los creyentes⁹³. Y teniendo en cuenta también la cuestión de la revisión psicológica y psicoanalítica de las conciencias que va directamente contra la de «conciencias cristianas».

Un segundo aspecto está en el modo de aplicación de la declaración DH que se recomienda desde Roma en relación con España. Se elimina lo de Estado confesional (a pesar de que en España se promulga la ley 44/67 sobre libertad de conciencia: ya se estaba de acuerdo con la DH). Roma insiste en dos aspectos: distanciamiento del Estado español, y radicalidad en la vivencia de la libertad

⁹² Antonio FONTÁN, *Las claves de la transición (1975-1985)*, Valencia, 1985, pp. 5-6.

⁹³ Pedro RODRÍGUEZ, *Nuestro Tiempo*, IX/76.

de las conciencias. Esta es la operación que Pablo VI y Benelli van a proyectar, a través de Dadaglio, en Tarancón y la Conferencia Episcopal española. Hay una explicación de esta precisa acción: no se teme tanto a unos futuros gobernantes *menos* católicos, como que se quiera preparar el gran proyecto de Maritain de la Nueva Cristiandad a partir de la gran plataforma de la Hispanidad. En este proyecto engancharán los jóvenes democristianos que acabarán en el PSOE (Peces Barba) y que son el apoyo para eliminar al viejo PSOE exterior laicista. Parece que la jerarquía podía estar tranquila pese a las amargas quejas de Tarancón en 1986. Frente a esto, los bramidos del gobierno y el sector más tradicional de la Iglesia española.

En efecto, Maritain entonó una acción de gracias porque la Iglesia había asumido plenamente la libertad. Su *Garona* (1967) fue un gran éxito de ventas. La llamada del Concilio era a la renovación interior. «La caridad se relaciona con las personas; y la verdad con las ideas y con la realidad alcanzada por ellas. Una perfecta caridad hacia el prójimo y una fidelidad a la verdad no son solamente compatibles; ambas se atraen una a otra»⁹⁴. Junto con otros pensadores como Guitton y Mauriac, Maritain se mostraba inquieto por la crisis de la Iglesia, en sintonía, por ejemplo, con la preocupación de Juan XXIII por la agitación en los seminarios⁹⁵. Intuye que lo intelectual estaba en situación peligrosa –criticó con vehemencia la pedantería de los peritos conciliares– con la aparición de un nuevo modernismo, más peligroso que el de los tiempos de Pío X.

Por último, en tercer lugar, la antropología predominante en el sector más activo de la Iglesia española será el neomodernismo, en el que germina y se desarrolla lo que se presentará como teología de la liberación. Aquí los contornos son poco precisos: impacencias, afanes de protagonismo, deseos de solucionar las cosas *ya*, cierta incultura, uso indiscriminado de la sociología, crisis vocacional, terrorismo, crisis en los jesuitas. Las colaboraciones son muy cambiantes y fluidas a causa precisamente de la novedad, la rapidez, la vejez de Franco y la muerte de Carrero. No hay garantías de que el montaje perdure, pues no se defiende (anticlericalismo de derechas de Arias Navarro).

El Concilio consagró la separación entre autoridad sacra y estatal como inicio y fundamento permanente de la idea de libertad. De ello se hizo eco Franco en la recepción del doctorado honoris causa en Salamanca: «La Iglesia debe estar

⁹⁴ Jacques MARITAIN, *Le paysan de la Garonne: un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*, Paris, 1966, pp. 26-27.

⁹⁵ Bernard E. DOERING, *Jacques Maritain and the French catholic intellectuals*, Notre Dame, 1983, pp. 224-227.

abierta a que el Estado y la Iglesia permanezcan separados y que la pertenencia a la Iglesia mantenga claramente su carácter voluntario». No era restaurable la *res publica cristiana* medieval, había que contar con todo el legado de la Edad Moderna.

IV. CONCLUSIONES

Desde un punto de vista metodológico y de continuidad histórica la DH representa un grave problema. Es un hecho la calculada ambigüedad del texto, en la medida en que fue resultado de compromisos sin resolver entre distintas posiciones. A juicio de Laurentin, «la ambigüedad fue cultivada para escapar a oposiciones inextricables», mientras que Alberigo va aún más allá al afirmar que «se juxtaponen concepciones heterogéneas». Varios padres dijeron que la doctrina de la libertad religiosa correspondía mejor a las deliberaciones de una asamblea legislativa que a un concilio de la Iglesia. La libertad religiosa que se sanciona en el concilio no es, como reconoció el cardenal Bea, la tradicional libertad del cristiano, sino que es una libertad social y civil, de naturaleza positiva. Este derecho natural a la libertad religiosa nunca fue admitido por la Iglesia en sus veinte siglos de vida. La inmunidad de coacción externa para no ser impedido de actuar según la propia conciencia, era doctrina nueva en la historia de la Iglesia. El intento de la comisión redactora del texto por darle una fundamentación histórica basada en documentos pontificios anteriores fue infructuoso, por lo que fue introducida como un derecho humano basado en la condición común de hijos de Dios y en la también común dignidad de todos los hombres.

Si, con cincuenta años de perspectiva, los juristas católicos siguen obligados a la defensa de un derecho (el de la libertad religiosa) que se identifica en su núcleo defensivo con la consagrada en los regímenes de los estados laicos, es perfectamente comprensible la perplejidad que tal planteamiento provocó en bastantes prelados españoles, que les acercó a las posturas tradicionalistas más que a los nuevos vientos traídos por la doctrina conciliar. Por tanto, no es solo un problema de falta de exposición al mundo moderno por parte de los prelados españoles, como tantas veces se ha dicho, lo que facilitó su alineamiento con los sectores tradicionalistas, sino que entraba dentro de lo razonable que no comprendieran lo que Guerra Campos calificó de «colar de matute» una doctrina sin ningún arraigo doctrinal.

No se puede negar que el Vaticano II quiso constituirse en una respuesta plausible frente al proceso de secularización de la modernidad que venía descri-

tianizando el orden político y social. Pero la respuesta de compromiso que se dio pudo ser mejor entendida y obedecida por la mayoría de padres conciliares que no venían de un país como España donde la unidad católica era piedra constitucional del orden jurídico y social. El peligro señalado por varios prelados españoles (que la ciencia jurídica de inspiración cristiana se quedaba así sin doctrina específica en el ámbito de los principios del derecho público) se ha confirmado, pasados los años, cuando se ha comprobado la ausencia de una alternativa que ofrecer a la retórica disgregadora de las libertades modernas. Quizá no había otro modo de introducir el derecho de libertad religiosa. Pero los problemas a que se enfrentarían los prelados españoles a su regreso de Roma eran más graves que los que se dieron en casi todos los demás países donde la Iglesia y los obispos se movían en ámbitos de autonomía respecto al poder civil.

