

MAGISTERIO COLEGIAL DEL EPISCOPADO ESPAÑOL SOBRE LAS RELACIONES IGLESIA - COMUNIDAD POLITICA EN ESPAÑA, A PARTIR DE 1931

Los principales actos del magisterio colegial del episcopado español sobre la materia que nos ocupa, en el período que discurre entre 1931 y 1973, los menciona el mismo documento "Iglesia y comunidad política"¹: dos cartas pastorales durante la República, la célebre carta colectiva de 1 de julio de 1937, en plena guerra civil, y doce escritos de diversa índole entre 1951 y 1970.

I.—*La época de la República (1931-1936)*

La declaración colectiva de 20 de diciembre de 1931 fue precedida, en el marco de la situación creada a la Iglesia a partir del 14 de abril de 1931, por dos actos del magisterio episcopal. Ambos están estrechamente vinculados a los avatares que, en aquellos primeros meses de la República, caracterizaron la agitada existencia del cardenal Segura, arzobispo de Toledo y presidente de la Conferencia de Metropolitanos.

1. El primero de estos dos documentos llevaba la fecha de 3 de junio de 1931. Un texto presentado por el cardenal Segura en la reunión de Metropolitanos celebrada el 9 de mayo lo retocaron y limaron los participantes en la reunión². Tenía que ser publicado en todos los Boletines Eclesiásticos en el número correspondiente al 15 de mayo³. Aprobando este documento, los Metropolitanos evitaron probablemente tener que hacer suya la pastoral que había publicado el cardenal Segura con fecha de 1 de mayo, "tan mal recibida e interpretada por el Gobierno"⁴, como afirma Vidal y Barraquer, cardenal arzobispo de Tarragona.

¹ Núm. 4 y nota 4.

² Carta de Vidal y Barraquer al Nuncio Tedeschini, 15.6.1931. *Arxiu Vidal i Barraquer* (Montserrat 1971) vol. I, p. 73.

³ Acta de la Conferencia de Metropolitanos de 9 de mayo de 1931. *Arxiu Vidal i Barraquer*, l. c., p. 45.

⁴ En la carta al Nuncio, mencionada en la nota 2, dice Vidal y Barraquer: "El cardenal Segura (...) al parecer tenía el propósito de que los Metropolitanos se hicieran suya la pastoral tan mal recibida e interpretada por el Gobierno de la República". L. c., p. 73. Cf. informe de Vidal y Barraquer al Secretario de Estado del Vaticano, cardenal Pacelli, de 26.6.1931. L. c., p. 84.

La reacción gubernamental contra el escrito de Segura la provocaron la mención

Esta primera reacción colegial del episcopado español ante los acontecimientos ocurridos contiene un llamamiento a la unidad de los católicos, cualquiera que sea el partido a que pertenezcan, en vistas a designar como candidatos en las elecciones a Cortes Constituyentes a sujetos que ofrezcan garantías de defender "los derechos de la Iglesia y del orden social". Por otra parte, hay en él una protesta contra las medidas tomadas por el poder público y contra hechos gravísimos, lesivos de los derechos de los católicos. Se refiere, con toda seguridad, a los decretos sobre libertad de cultos y sobre la enseñanza del catecismo en las escuelas⁵, y, aunque ocurrieran el día 11 de mayo, a los incendios de los conventos en Madrid y en algunas ciudades meridionales⁶.

A la marcha precipitada del cardenal Segura hacia Roma, el día 13 de mayo, se debió el retraso con que se publicó este documento. Según Vidal y Barraquer, el 13 de junio, fecha en que fue recibido por él, había perdido gran parte de su oportunidad⁷. Efectivamente, la circunstancia de que el escrito, fechado el día 3, llegara a conocimiento del público coincidiendo con las fechas de la llegada secreta de Segura a España (11 de junio) y con su expulsión estrepitosa, ordenada por el ministro de la Gobernación (15 de junio), y el hecho de que el documento estuviera fechado en Roma, le daban un alcance que no tenía en el momento para el cual se había dispuesto su difusión⁸. Además, en los días que habían discurrido desde el 11 de mayo, se había desarrollado entre Vidal y Barraquer y el Presidente del Gobierno Provisional de la República, don Niceto Alcalá

de Alfonso XIII, a quien Segura expresaba la gratitud de la Iglesia por haber consagrado a España al Sagrado Corazón de Jesús y por haber preservado las tradiciones y piedad de sus antepasados, y el recuerdo del ejemplo de Baviera en 1918, cuando la población católica salvó al país de una breve ocupación bolchevique. El recuerdo de Baviera lo sugiere el cardenal Pacelli, en su carta a los Metropolitanos españoles, de 29.4.1931, dando instrucciones confidenciales en las circunstancias del cambio de régimen (*Arxiu...*, l. c., p. 28).

⁵ Ver carta de Vidal y Barraquer a Alcalá Zamora, 23.5.1931, respuesta de éste, 28.5.1931, y sucesiva contestación de Vidal y Barraquer, de 14.6.1931. *Arxiu...*, l. c., pp. 62, 65-66 y 70-72.

⁶ El texto del documento, en *Arxiu...*, l. c., pp. 451-52. Además, en la reunión de 9 de mayo los Metropolitanos tomaron el acuerdo de que el cardenal Segura elevase al Presidente del Gobierno Provisional una protesta por "la violación de diversos derechos de la Iglesia, ya llevada a cabo o anunciada oficialmente" (*ibid.*, p. 45). El parecer de Vidal y Barraquer era que esta carta no tenía que ser dada a la publicidad (carta a Tedeschini, 18 de junio de 1931, *ibid.*, p. 78). Segura la hizo insertar en el Boletín oficial de su archidiócesis (*ibid.*, pp. 45-46, nota 5).

⁷ Carta de Vidal y Barraquer al cardenal Pacelli, 27.6.1931. L. c., p. 84. Cf. carta a Tedeschini, de 18.6.1931, l. c., pp. 78-79.

⁸ Carta a Tedeschini, citada en la nota anterior. José Manuel Castells, *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea* (Madrid 1973) p. 387, afirma equivocadamente que los Metropolitanos se reunieron en Roma, probablemente tomando pie del lugar en que está fechado el documento. El que se encontraba en Roma era Segura.

Zamora, una correspondencia cuyo tono enérgico, pero comedido, presagiaba caminos diversos del puro y simple enfrentamiento público⁹.

2. Las peculiares circunstancias de la vida del cardenal Segura en los meses de mayo y junio de 1931 se vinieron a sumar a los rasgos característicos de su personalidad, para pesar asimismo negativamente sobre el segundo documento colectivo episcopal, aparecido con fecha de 25 de julio de 1931, y publicado en la prensa el 15 de agosto. Este escrito lo preparó Segura en el destierro. En él se enjuiciaba el anteproyecto de Constitución de la República y se denunciaba lo que contenía de contrario a la doctrina de la Iglesia: el laicismo del Estado, la doctrina sobre el origen del poder civil; el Estado sin religión, la separación de la Iglesia y del Estado, la subordinación de la Iglesia al Estado (en la enseñanza, en la vida de las órdenes religiosas, en la desaparición de la inmunidad eclesiástica), y las libertades modernas (particularmente la de cultos)¹⁰. Por carta, y sin enviar el texto, pidió Segura a todos los prelados que debían suscribir el documento un voto de confianza, en forma notablemente expeditiva: de no recibir contestación telegráfica negativa, Segura interpretaba que se producía la conformidad¹¹.

El nuncio Tedeschini se refería en carta a Vidal y Barraquer al “deplorable efecto de desprestigio en que la Iglesia había caído con el equivocado documento llamado, por verdadera ironía, colectivo, mientras todo el mundo sabe que es obra de uno solo”¹². Alababa, en cambio, el escrito que los obispos de Cataluña habían dirigido a las Cortes el 19 de agosto, en el cual, aun utilizando referencias doctrinales idénticas a las contenidas en el documento de 25 de julio¹³, se evitaba toda alusión y crítica a los artículos del anteproyecto de Constitución, y se adoptaba un tono mode-

⁹ Carta de Vidal y Barraquer a Tedeschini, 15.6.1931: “(...) a pesar de nuestras protestas y disconformidades con varios actos del Gobierno, por ahora con éste conservamos armonía y afecto recíprocos” (*Arxiu...*, l. c. p. 73). Cf. carta al mismo, citada en la nota 7, p. 79.

¹⁰ El texto del documento en *Arxiu...*, l. c., pp. 454-78. Se reproducen, a dos columnas, dos versiones diferentes del mismo texto. En la carta de Vidal y Barraquer a Pacelli, de 9.9.1931, se da a este respecto la siguiente explicación: “Sufrió retoques, pues el primer texto que apareció en *La Gaceta del Norte*, datado en el 10 de agosto, no es igual al que se mandó desde Toledo a los Rdmos. Prelados, fechado a 25 de julio, data muy anterior a la en que vio la luz pública en los Boletines oficiales (unas cuatro semanas)”. Inmediatamente antes de este párrafo, Vidal y Barraquer afirma que el documento “no fue muy bien recibido por el Gobierno”. *Arxiu...*, p. 297.

¹¹ Ver la carta de Segura a Vidal y Barraquer, de 9.8.1931. *Arxiu...*, l. c., p. 197.

¹² Carta de 2.9.1931. *Arxiu...*, l. c., p. 273. Cf. la carta de Vidal y Barraquer a Pacelli, citada en la nota 10.

¹³ El texto de los obispos del Principado, en *Arxiu...*, l. c., pp. 225-44. La identidad de puntos y argumentos inducían a Mons. Irurita, obispo de Barcelona, a dudar de la oportunidad y conveniencia de su publicación (*Arxiu...*, l. c., p. 247).

rado en el estilo¹⁴. Vidal y Barraquer, refiriéndose al documento de 25 de julio, había escrito: "Encuentro a faltar el bálsamo de la suavidad y mansedumbre. Se puede decir todo en buenas formas y más teniendo de (sic) tratar con cierta gente"¹⁵.

El objetivo de política eclesiástica que perseguía Vidal y Barraquer se fue perfilando a través de los acontecimientos. Después de la entrevista que, junto con el Nuncio, sostuvo con Alcalá Zamora y Fernando de los Ríos (ministro de justicia), lo formulaba así en carta reservada a los Metropolitanos: "De la exploración autorizada de la situación parlamentaria, resulta ser solamente viable una fórmula que, cercenando los radicalismos sectarios del proyecto, permita establecer la situación jurídica de la Iglesia mediante un convenio o *modus vivendi* o concordato"¹⁶. Esta política conciliadora, reconocía Vidal y Barraquer, se contraponía a "una excesiva confianza en los procedimientos clamorosos y de obstrucción radical" que se observaba "en algunos elementos católicos y religiosos"¹⁷.

La actitud tolerante no logró los frutos apetecidos. En la sesión del 13-14 de octubre se votó por gran mayoría en las Cortes la aconfesionalidad del Estado (artículo 3.º), y se aprobó el artículo 26, en el que se prohibía toda subvención pública a las Iglesias, se ponían las bases para una ley especial sobre las actividades de las órdenes religiosas, y se disolvía la Compañía de Jesús, cuyos bienes debían ser nacionalizados. La decisión de redactar un documento episcopal colectivo fue tomada el mismo día 14 de octubre¹⁸: se publicaría con fecha de 20 de diciembre de 1931.

3. La declaración colectiva de 20 de diciembre de 1931 recoge la actitud serena y digna del episcopado ante el sesgo que, en materia religiosa y eclesiástica, tomaron los acuerdos de las Cortes en el debate sobre la Constitución. Una vez aprobada la Constitución, los obispos se proponen el objetivo de redefinir la posición de la Iglesia dentro del nuevo marco jurídico¹⁹.

¹⁴ Referencias a los retoques estilísticos aportados por Vidal y Barraquer al documento, en *Arxiu...*, l. c., p. 246.

¹⁵ El juicio se encuentra en una carta de Vidal y Barraquer al P. Josep M.ª Murall, provincial de los jesuitas, de 17 de agosto de 1931. *Arxiu...*, l. c., p. 221, nota 3.

¹⁶ Carta de Vidal y Barraquer a los otros Metropolitanos, 15.9.1931. *Arxiu...*, l. c., p. 310.

¹⁷ *Ibid.*, p. 311.

¹⁸ Carta de Vidal y Barraquer a Pacelli, 16.10.1931. *Arxiu...*, l. c., p. 400. Con fecha de 18 de octubre, el episcopado español en pleno se adhirió a la protesta papal con motivo de la aprobación de los artículos 3 y 26 de la Constitución, de 16 de octubre. El documento de Pío XI se encuentra en la p. 479, y el de los obispos en las pp 479-83.

¹⁹ El texto del documento, en R. Muntanyola, *Vidal y Barraquer, el cardenal de la paz* (Barcelona 1971) pp. 461-79.

La situación creada a la Iglesia por la nueva Constitución —dicen los obispos— no sólo ha sido decidida unilateralmente por el poder civil, sin contar con ella, sino que, en general, niega a la Iglesia un conjunto de libertades y derechos que se reconocen a la totalidad de los ciudadanos. En concreto, tres puntos de la situación que la nueva Constitución y la legislación sucesiva que se anuncia crean a la Iglesia, son objeto de atención por parte de los obispos: la cuestión de la enseñanza, la del matrimonio y la de las órdenes religiosas. Sobre el conjunto de injusticias que, según los obispos, han quedado establecidas en la Constitución, se eleva la repulsa del episcopado y la petición de una “reparación legislativa”²⁰.

Entre las consignas de intensificar la vida religiosa, de unificar la acción en el campo de la educación y en el de la legislación matrimonial, de evitar que la Iglesia se mezclase en las disputas políticas y de abstenerse de la lectura de la mala prensa, aparecía afirmado por los obispos un criterio que, en un plano algo más elevado que el de la estrategia requerida por las circunstancias, definía la actitud global de la Iglesia y el sentido de la praxis propuesta a los cristianos:

“Los católicos acatarán el poder civil en la forma que de hecho exista y, dentro de la legalidad constituida, practicarán todos los derechos y deberes del buen ciudadano. Una distinción, empero, habrán de tener presente en su actuación: la importantísima distinción que debe establecerse entre *poder constituido* y *legislación*. (...) La aceptación del primero no implica (...) de ningún modo la conformidad, menos aún la obediencia a la segunda, en aquello que esté en oposición con la ley de Dios y de la Iglesia”²¹.

La flexibilidad del criterio aquí estampado, criterio por otra parte ya establecido por León XIII en “Au milieu des sollicitudes” (1892)²², parece ser más bien relativa, si se atiende a la amplitud y complejidad de los valores socio-religiosos mencionados como punto de referencia para ejercer el discernimiento cristiano sobre la *legislación* civil discutible dentro de un *régimen* aceptado en su conjunto. No creo injusto afirmar que, más

²⁰ La carta de Vidal y Barraquer a Pacelli, de 20.10.1931, refleja la idea de algunos parlamentarios católicos de añadir “un artículo adicional a la Constitución para suavizar el texto sectario”: “creo problemático el éxito”, decía al arzobispo de Tarragona (*Arxiu...* p. 425). El mismo Vidal y Barraquer, al enviar a Manuel Azaña, presidente del Gobierno de la República, las galeradas del mensaje episcopal al papa, mencionado en la nota 18, aludía en forma más vaga a un gesto que tuviera el valor de reparación: “Ruégole (...) que vea la manera de encontrar una fórmula de concordia que aminore o cicatrice la profunda herida causada en los sentimientos católicos por los artículos recientemente votados en el Parlamento” (25.10.1931). L. c., p. 437.

²¹ R. Muntanyola, o. c., p. 470.

²² *Doctrina Pontificia, II. Documentos políticos* (Madrid, BAC, 1958) p. 307.

que de valores propiamente evangélicos, se trata de valores de la "cristiandad":

"En la obra de reconquista religiosa, que ha de ser el ideal totalitario de la actividad de los católicos, apelarán éstos al concurso de todas las buenas energías y usarán de las vías justas y legítimas a fin de reparar los daños ya sufridos y conjurar el mayor de todos, que sería el oscurecerse y apagarse los esplendores de la fe de los padres, única salvación de los males que en España amenazan el mismo consorcio civil"²³.

4. Una aplicación concreta de este criterio de respeto ante el orden constituido y de libertad de crítica a la legislación, es la declaración episcopal sobre la ley de confesiones y congregaciones religiosas, acordada el 17 de mayo de 1933 y promulgada el 2 de junio²⁴. El documento lo firman los representantes de las provincias eclesiásticas, en 2 de junio de 1933, y constituye una protesta contra las limitaciones que dicha ley impone a la vida de la Iglesia en general, a las congregaciones y obras religiosas de beneficencia y de enseñanza, contra la negación del derecho de la Iglesia a la educación integral de sus fieles y del derecho de los padres en esta materia, y contra la intervención estatal sobre los bienes económicos de la Iglesia. Para los obispos, con la supresión del presupuesto estatal de culto y clero, con la ley del divorcio y disposiciones secularizadoras del matrimonio, con las disposiciones sobre cementerios eclesiásticos y finalmente con la ley de confesiones y congregaciones religiosas, el "laicismo agresivo" que había inspirado la Constitución se había tornado en "abiertamente persecutorio"²⁵.

II.—*La pastoral colectiva de 1 de julio de 1937*

Las biografías de Vidal y Barraquer y de Gomá²⁶ no han aportado ninguna novedad sustancial acerca de los objetivos del documento colectivo del episcopado, fechado en 1 de julio de 1937. Estos objetivos quedan bien patentes en el mismo texto. En cambio, con dichas biografías se han confirmado o precisado datos que permiten afinar en todo lo relativo al significado global del documento episcopal.

²³ R. Muntanyola, o. c., p. 473.

²⁴ Ver el texto en A. Montero, *La persecución religiosa en España, 1936-1939* (Madrid 1961) pp. 655-75.

²⁵ L. c., pp. 655 y 669. La expresión "laicismo agresivo" se encuentra en la obra de Pérez Serrano, *La Constitución española* (Madrid 1932) p. 130.

²⁶ La de Vidal y Barraquer, aparecida en edición catalana en 1969, verla citada en la nota 19. La de Gomá, es la de A. Granados García, *El cardenal Gomá, Primado de España* (Madrid 1969).

1. Los objetivos del documento de 1 de julio de 1937 están en lógica continuidad con las gestiones llevadas a término por el cardenal Gomá en diciembre de 1936 para lograr la conciliación de la Santa Sede con el “Movimiento nacional”. Con el informe que lleva a Roma²⁷, el cardenal Gomá logra vencer la actitud prevenida del Vaticano. Gomá sintetiza en su diario la meta alcanzada en sus gestiones:

“Se me recibe, se me reconoce beligerancia, al leerse mi escrito a Pacelli se doblega el criterio hostil a España, y se encuentra la fórmula para poner un punto de sutura con el gobierno de Franco. (...) Los asuntos entran en un plano de concordia oficiosa con el Gobierno”²⁸.

Una vez alcanzado este primer objetivo, la operación de persuasión se orienta hacia todo el episcopado mundial, y, a través de él, hacia toda la opinión católica. Este segundo objetivo lo consigna Granados al relatar la génesis de la carta colectiva de julio de 1937. En la entrevista que sostuvo el cardenal Gomá con el general Franco, en 10 de mayo de 1937, este último

“se lamentó de la campaña injusta que se hacía en el extranjero contra España, aun en los medios católicos, y rogó al cardenal primado que la jerarquía española hiciera algo por disipar dudas y aclarar el horizonte”²⁹.

El texto del documento colectivo es innegablemente explícito en este sentido, cuando en él se pide a los obispos, sus destinatarios:

“Ayudadnos a difundir la verdad. Sus derechos son imprescriptibles, sobre todo cuando se trata del honor de un pueblo, de los prestigios de la Iglesia, de la salvación del mundo. Ayudadnos

²⁷ Publicado íntegramente por Granados García, o. c., pp. 94-96. Lo entregó Gomá al Secretario de Estado, el día 15 de diciembre de 1936 (ibid., p. 93).

²⁸ Ibid., p. 97.

²⁹ Ibid., p. 172. El carácter decisivo de la intervención del Jefe del Estado español queda patente después de las clarificaciones aportadas por la versión castellana de la biografía de Vidal y Barraquer, en que se corrigen ciertas insuficiencias y errores de la biografía del cardenal Gomá escrita por Granados. Por una parte, queda claro que la pastoral colectiva no estaba “ya acordada”, como afirma Granados (o. c., p. 172), por el episcopado antes del día 10 de mayo de 1937 (R. Muntanyola, o. c., pp. 317-18). Y, por otra parte, hace público Muntanyola un fragmento de la carta que el día 7 de junio dirige Gomá a todos los obispos españoles, que había sido silenciado por Granados, en que habla de la invitación recibida del Jefe del Estado, y de la conveniencia de secundarla (Granados, o. c., p. 173; Muntanyola, o. c., p. 321). En el escrito que Gomá dirige a Pacelli, el 8 de junio de 1937, sin negar el carácter decisivo de la intervención del Jefe del Estado, la declara como no exclusivamente determinante (Granados, o. c., p. 172).

con la divulgación del contenido de estas letras, vigilando la prensa y la propaganda católica, rectificando los errores de la indiferente o adversa”³⁰.

El propósito de persuadir es determinante en el contenido de la carta pastoral. El hilo conductor del pensamiento parece ser éste: narración de la situación de la Iglesia durante la República y los meses de guerra civil; interpretación de la guerra civil, enmarcada en la situación descrita; aclaración de los principales reparos que se oponían al alzamiento del 18 de julio. Sólo quien no tuviera en cuenta las circunstancias trágicas en que fue compuesto, buscaría en el documento episcopal una información desapasionada.

El texto refiere una dolorosa experiencia en forma testimonial y vibrante. El terreno elegido queda acotado expresamente en el mismo documento, en el apartado titulado “naturaleza de la carta”³¹. Se excluye el tratamiento “doctrinal” del tema, aunque “no sería difícil —se dice— el desarrollo de puntos fundamentales de doctrina aplicada a nuestro momento actual”. El escrito —se sigue afirmando— tiene “un carácter asertivo y categórico de orden empírico”. Esto significa en concreto que el escrito incluye “la estimación legítima de los hechos”, y rechaza “las afirmaciones falsas o las interpretaciones torcidas con que haya podido falsearse la historia de este año de vida de España”³². Al plantear así de entrada, y en plena contienda, la cuestión, ¿podía salir de la pluma episcopal otra cosa más que una toma de posición litigante?³³

2. Tomar posición de parte litigante era precisamente lo que Vidal y Barraquer quería evitar. Los estudios biográficos publicados han dejado claros los motivos por los que el arzobispo de Tarragona se negó a avalar con su firma el documento colectivo del episcopado: persistió en su idea de que los obispos hubieran debido permanecer fieles a los compromisos contraídos con el régimen republicano, sin dejarse influir por sugerencias de personas extrañas a la jerarquía en materias de la incumbencia de ésta,

³⁰ El texto de la carta colectiva lo reproduce A. Montero, *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939* (Madrid 1961) pp. 726-41. También R. Muntanyola, o. c. en la nota 19, pp. 481-99. La frase citada se encuentra en las pp. 740 y 498, respectivamente.

³¹ A. Montero, l. c., p. 727. R. Muntanyola, l. c., pp. 482-83.

³² A. Montero, *ibid.*; R. Muntanyola, p. 483.

³³ El sesgo que toma el escrito queda patente en la descompensación que en él se manifiesta entre la acumulación de datos con que trata de delatar la situación de la zona dominada por la República, y la forma poco analítica con que se alude a la situación de la otra zona. Son, con todo, concretas, las alusiones al peligro del totalitarismo nazifascista (A. Montero, pp. 736-37 y 738). Los datos acusatorios acumulados reclamarían, sin duda, una revisión crítica: Gil Robles, por ejemplo, niega que en la primavera de 1936 existiera un complot comunista (*No fue posible la paz*, Barcelona 1968, p. 647).

con lo cual los obispos se hubieran colocado en una posición de independencia que hubiera podido habilitar a la Iglesia para ejercer una misión de paz en medio del pueblo español³⁴.

Sin duda alguna, la paz también la querían Gomá y los demás obispos que firmaron la carta colectiva. Pero, en lógica consonancia con la posición tomada en dicho escrito, la concebían como fruto de la victoria. He aquí un texto del cardenal Gomá, publicado al final de la contienda, profundamente revelador en este sentido:

“Mejor que no se hubiese perturbado la paz (...). Pero ha debido hacerse la guerra para lograr la paz, y hemos ganado la guerra. Gracias a Dios que nos ha dado la victoria y con ella se ha podido restablecer una paz justa”³⁵.

3. Resulta patente el hiato que existe entre el documento episcopal de 20 de diciembre de 1931 y la carta colectiva de 1 de julio de 1937: es ésta la falta de continuidad que se resistió a aceptar el cardenal Vidal y Barraquer. En cambio, no salta tan fácilmente a la vista la lógica que establece otro tipo de continuidad profunda entre los dos mencionados actos magisteriales.

A pesar del signo tan diverso que caracteriza uno y otro documento, no hay que echar en olvido el estado de espíritu con que la Iglesia, desde los tiempos de León XIII, llega en general a situaciones de compromiso con regímenes inspirados en los principios de la Revolución francesa. Se aceptan unos hechos, a regañadientes muchas veces, y no sólo persiste, sino que se cultiva, una imagen de la Iglesia heredada de situaciones anteriores, y no sujeta a revisión crítica sustantiva. En nuestro caso, es absolutamente lógico que esta imagen, encadenada por razones circunstanciales en el fondo de la conciencia católica, se libere en el momento en que la guerra rompe los convencionalismos establecidos y da rienda suelta a las pulsiones primarias, reprimidas y mantenidas en situación de latente expectativa. Otro texto de Gomá vuelve a ser revelador en este sentido:

“Cuando la revolución de 1931 conmovió los fundamentos de la nación española por la sustitución brusca de sus instituciones políticas, y la inesperada acometida del ateísmo legal puso en peli-

³⁴ Carta de Vidal y Barraquer a Gomá, de 23 de junio de 1937 (R. Muntanyola, o. c., p. 323). Cartas de Vidal y Barraquer al cardenal Pacelli, de 7 de julio de 1937 y de 7 de noviembre de 1938 (ibid., 361-62 y 393). Cf. mi aportación ‘De la cristianidad al pluralismo: evolución sociopolítica’, en el libro *Fe y nueva sensibilidad histórica* (Salamanca 1972) pp. 74-75).

³⁵ Pastoral “Lecciones de la guerra y deberes de la paz”, de 8 de agosto de 1939. Publicada por Granados García, o. c., pp. 390-429. La frase citada se encuentra en la p. 405.

gro el pensamiento y la vida religiosa del país, los católicos, obedientes a la voz del papa, nos replegamos a las posiciones inmovibles de nuestros principios doctrinales, dispuestos a trabajar con el denuedo de siempre por Dios y por España en el nuevo orden de cosas establecido”³⁶.

En otro lugar me he preguntado por el sentido de este “replegarse en los principios”, por el proceso de idealización de las relaciones Iglesia-mundo tal como se dieron bajo el signo de la unión del trono y el altar que tal vez encubre, y por la carga de nostalgia reprimida y reaccionaria que probablemente transporta³⁷.

III.—*La etapa posterior a 1939*

Llama la atención el largo período de silencio en que se sume el magisterio colegial del episcopado español, en la materia que nos ocupa, después de 1937. El primer documento postbélico, citado en “Iglesia y comunidad política”, está efectivamente fechado en 3 de junio de 1951. Las preocupaciones generales del episcopado ante los problemas que planteó la convivencia ciudadana durante este período habrá que deducirlas de fuente diversa de los documentos colegiales: actas de las reuniones de los metropolitanos, hasta ahora inaccesibles; coincidencias significativas de los obispos en su magisterio; etc. En concreto, y sin pretensiones de entrar a fondo en un tema que nos llevaría a sobrepasar los límites que nos hemos señalado, el magisterio de los obispos dentro de cada diócesis parece sumamente polarizado hacia la reconstrucción material de iglesias, seminarios y conventos, hacia la reconstitución de las costumbres mediante la emanación de doctrina y normas sobre el vestir, la santificación de las fiestas, la moralización del cine, el control de las lecturas, hacia la predicación intensiva a través de las misiones populares, y hacia el encuadramiento masivo de los cristianos en las filas de la acción católica.

Tal vez no deje de llamar también la atención que el primer acto colegial de los metropolitanos, después de 1937, sea una pastoral colectiva contra el proselitismo protestante (28 de mayo de 1948)³⁸. El tema, a primera vista estrictamente religioso, no deja de hacer referencia directa a problemas de la comunidad política española: primero, por el fundamento jurídico a partir del cual los protestantes justificaban la intensificación de su acción proselitista (interpretación del artículo 6.º del Fuero de los Es-

³⁶ Pastoral de 5 de febrero de 1939, “Catolicismo y patria”. Granados García, o. c., p. 360.

³⁷ En mi aportación citada en la nota 34, pueden verse más amplios comentarios sobre el principio de intransigencia incubado en la postura “tolerante” (pp. 76-78).

³⁸ Verlo en *Ecclesia*, 19.6.1948, núm. 361, pp. 673-75.

pañoles); segundo, porque la toma de posición episcopal era probablemente índice de las condiciones que ponía el episcopado al movimiento acercamiento que el gobierno español iniciaba en aquel entonces hacia Norteamérica; y tercero, por la defensa que hacen los obispos de la unidad católica, con argumentos de cuyo carácter político-religioso hoy ya pocos dudan.

Por este camino, dicho primer documento colectivo indica la importancia primordial que el episcopado concede a la unidad católica como principio de la vida pública española, y, además, nos introduce en lo que probablemente constituye el centro de las preocupaciones pastorales de la jerarquía en estos momentos: dar vigencia práctica, en todos los planos de la vida española, al ideal católico establecido en la línea de los principios.

1. Aunque sin el carácter de magisterio colegial, la intervención de la Iglesia, en el primer período de institucionalización del Estado, se manifiesta en dos momentos importantes: en el mismo año 1945, cuando, en el contexto del final de las hostilidades de la guerra mundial, se promulga el Fuero de los Españoles, y en 1947, con ocasión del primer referéndum por el que al Estado español se establece como una monarquía católica, social y representativa, y se determinan los cauces legales para la sucesión en la Jefatura del Estado.

El arzobispo de Toledo, don Enrique Pla y Deniel, en la pastoral de 8 de mayo de 1945, al terminar la guerra en Europa, señala el estado de emergencia que impusieron a España las circunstancias de los años 1939-1945, la fase institucionalizadora en que entraba el país una vez terminada la contienda, y la línea que debía inspirar este proceso de estructuración jurídica del Estado, indicando la necesidad de que

“el Estado español, cesada ya la gran dificultad que en muchos momentos podían representar las incidencias de la guerra en Europa, adquiera la solidez de firmes bases institucionales, conformes con las tradiciones históricas y acomodadas a las realidades presentes”³⁹.

Una pieza clave de esta estructuración jurídica fue el Fuero de los Españoles, promulgado el 13 de julio de 1945. De él dirá Pla y Deniel en la carta pastoral de 28 de agosto del mismo año, publicada con ocasión del final de la guerra mundial:

“Afortunadamente, el Fuero de los Españoles, aprobado por las Cortes (...) y promulgado por el Jefe del Estado, marca una

³⁹ *Ecclesia*, 13.5.1945, núm. 200, p. 418.

orientación de cristiana libertad, opuesta a un totalitarismo estatista”⁴⁰.

En estos momentos en que, victoriosos los aliados, según la opinión de Serrano Suñer, “era preciso legitimar *formalmente* (subrayado en el original) el régimen español según el criterio general y vencedor”⁴¹, la Iglesia ejercía también por su parte la “función legitimadora” de que habla Setién⁴². Frente a la actitud fríamente convencional de Serrano Suñer, destaca el entusiasmo de “Ecclesia”, en frases lindantes con el ditirambo:

“Si la política no fuera esencialmente un arte de realizar, y se detuviera en las alturas de los principios éticos, podríamos afirmar que con el Fuero de los Españoles, recientemente aprobado por las Cortes, la política española bordeaba la perfección. Digamos, pues, que bordea la perfección de la base teórica de la política”⁴³.

De estos dos documentos del arzobispo de Toledo, se hizo eco el que él mismo publicó al convocarse el referéndum popular para sancionar la ley de sucesión en la Jefatura del Estado. En esta ocasión, el escrito de Pla y Deniel, fechado en 13 de junio de 1947, fue reproducido muchas veces literalmente por la mayor parte de los obispos de las diócesis españolas⁴⁴. Pla y Deniel puntualiza que la intervención de la Iglesia a propósito de las elecciones “no llega a decidir el sentido del voto, que deja a la responsabilidad de la conciencia del ciudadano”⁴⁵. Pero exhorta:

“No olvidéis las lecciones de la experiencia e inspiraos en los altos ideales del bien común, de la paz y de la grandeza de España”⁴⁶.

⁴⁰ *Ecclesia*, 8.9.1945, núm. 217, p. 223.

⁴¹ *Entre Hendaia y Gibraltar* (Barcelona 1973) p. 423.

⁴² ‘Repercusiones del nacionalcatolicismo en la vida de nuestra Iglesia’, en *Iglesia viva* 30 (1970) 494-95.

⁴³ Número 217, de 8.9.1945, p. 223.

⁴⁴ Ver a este propósito los resúmenes que publica la prensa de las pastorales de los obispos de Oviedo, Madrid, Pamplona, Barbastro, Sigüenza, Burgos, Granada, Huesca y Tortosa. *El Correo Catalán*, de los días 2, 3 y 4 de julio de 1947, p. 3. Ver también *Ecclesia*, 5.7.1947, núm. 312, pp. 7-8.

⁴⁵ *Ecclesia*, 21.6.1947, p. 677.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 678. Los autores de *Capitalismo español: de la autarquía a la estabilización* (Madrid 1973) vol. I, p. 183, no precisan bien en torno al contenido de este escrito, y atribuyen a Pla y Deniel palabras que pertenecen a un Editorial de *Ya* (4.7.1947). En cambio, deja las cosas en el sitio que les corresponde M. Fernández Areal, *La política católica en España* (Barcelona 1970) pp. 156 y 168, a quien se cita en *Capitalismo español: de la autarquía a la estabilización*. Por lo demás, este último estudio recoge datos de gran utilidad para el estudio de la vida política y económica en España, de 1939 a 1959.

“Ecclesia”, en un editorial titulado precisamente “Las lecciones de la experiencia”, no dejaría de concretar sin paliativos. Recuerda el panorama de Yugoslavia y Hungría, con mención expresa del cardenal Stepinac, y prosigue:

“En ‘Ecclesia’ se habla hoy del gran número de campesinos que han inclinado alegres sus cabezas al dulce yugo de la ley de Cristo⁴⁷ (...). Esos mismos campesinos, sometidos a la influencia comunista, que teóricamente ofrece el cetro y prácticamente aplica el látigo, podría muy bien ser que no sólo rechazaran el fuego de la caridad, sino que con tea sacrílega, destruyeran los templos donde se adora el gran Caritativo. De semejantes experiencias hay que inducir principios (...) para que luego cada ciudadano deduzca en sentido constructivo aquellas consecuencias, prácticas otra vez, que le permitan, evitando nuevas realidades dolorosas, colocar con su voto un sillar más en el soberbio alcázar de una Patria católica y feliz”⁴⁸.

2. El régimen español, a partir de la victoria de los aliados, pasó por una fase de fuertes presiones internacionales que, comenzando por la condenación del mismo en la conferencia de Postdam (17.7.1945), desembocaron en el aislamiento de España en el concierto de las naciones: la ONU condena el régimen franquista (9.2.1946), se cierra la frontera francesa (1.3.1946), los gobiernos de París, Londres y Washington reiteran la condenación del régimen que gobierna España (4.4.1946) y la ONU recomienda la r tirada de los embajadores de Madrid (13.12.1946).

En estas circunstancias difíciles, el general Per n, elegido presidente de la Argentina el 4 de junio de 1946, firma un importante acuerdo con España el 30 de octubre del mismo año, por el que abría al gobierno de Madrid un crédito de 350 millones de pesos y enviaba importantes cantidades de trigo.

El horizonte internacional no empieza a clarear para el régimen hasta 1948. El 5 de enero, el gobierno francés anuncia su intención de volver a abrir la frontera de los Pirineos. El 30 de marzo, la Cámara de representantes de Washington aprueba la enmienda del representante de Wisconsin, que proponía incluir a España en el plan Marshall. El día 1 de abril, la comisión mixta del Senado y de la Cámara norteamericana rechazan aquella enmienda: España no gozará de los beneficios del plan Marshall. Pero el 3 de abril, otro acuerdo económico entre España y la Argentina abre a España un crédito de 1.750 millones de pesos, y le proporciona 30

⁴⁷ Se trata del cumplimiento del precepto pascual.

⁴⁸ *Ecclesia*, 28.6.1947, núm. 311, p. 673.

millones de quintales de trigo, 10 millones de quintales de maíz y 8.000 toneladas de aceite. El préstamo americano de 62.500.000 de dólares vendrá en agosto de 1950. Y la ONU anulará sus resoluciones de 1946 en 4 de noviembre de 1950.

En este contexto es cuando aparece la ya mencionada primera pastoral colectiva de la postguerra, contra el proselitismo protestante (28 de mayo de 1948).

La apertura internacional tiene su resonancia en el interior del país: en el campo cultural, tiene lugar lo que Dionisio Ridruejo ha calificado como la polémica entre “comprensivos” y “excluyentes”, cuyos máximos exponentes son, respectivamente, Laín Entralgo, con su “España como problema” (1948), y Calvo Serer, con “España sin problema” (1949)⁴⁹. La relativa apertura cultural parece quedar políticamente consagrada en el cambio de ministerio de 19 de julio de 1951, con la entrada de Ruiz Jiménez en Educación Nacional, de Laín Entralgo como rector de la Universidad de Madrid, y de Antonio Tovar de la de Salamanca.

Desde el punto de vista económico, se acentúa a partir de 1950 la espiral inflacionaria, y se producen alzas brutales de precios. Esta situación, acentuada por el boicot a los tranvías en Barcelona en febrero de 1951, las huelgas del 12 de marzo del mismo año en Barcelona, extendidas luego a Madrid y al País Vasco, constituye el contexto del documento episcopal publicado con fecha de 3 de junio de 1951, pero escrito unos meses antes⁵⁰.

La temática doctrinaria de justicia y caridad (no basta con hacer caridad, hay que practicar la justicia; una vez llenada ésta, entra en juego la caridad) encuadra el planteamiento del salario justo, de la justicia en los precios de los productos, y de los deberes del poder público en tiempos de carestía: los obispos propugnan la tasa legal de los precios, en cuanto la intervención del Estado sea útil y necesaria. El gobierno había procedido al control legal de los precios para ciertos productos el 17 de febrero

⁴⁹ Elías Díaz, ‘Notas para una historia del pensamiento español actual’, en *Sistema* 1 (1973) 121-32. Frente a la tesis de Laín de que “todo lo intelectualmente valioso de la historia de España, hiciéranlo católicos o librepensadores, forma parte de nuestro patrimonio” (*España como problema*, obra publicada en 1948. Edición definitiva de 1956. Madrid, p. 443), Calvo Serer encarna en este momento una postura cerradamente monolítica: “La experiencia nos ha demostrado que lo religioso es, en España, una realidad nacional. Por esto no puede vacilarse en la repulsa de aquellos elementos que se hagan a sí mismos inasimilables para la tradición unitaria, nacional y ortodoxa. La única síntesis posible es la hecha sobre la base de la más fiel ortodoxia, absorbiendo a todas aquellas aportaciones valiosas del campo opuesto, al mismo tiempo que se mantiene tenso el espíritu de repulsa hacia todo lo perecedero que aparece en la tradición cristiana” (*España sin problema*. Madrid 1949, p. 158).

⁵⁰ Así lo advierte la introducción del documento. El acuerdo fue tomado en diciembre de 1950. Pero era necesaria la aprobación de la Santa Sede, que tardó unos meses. *Ecclesia*, 30.6.1951, núm. 520, p. 709.

de 1951. Los obispos claman contra el derroche del rico, que exaspera al pobre.

3. Una problemática prácticamente idéntica a la de la pastoral de 3 de junio de 1951 presenta el documento de los metropolitanos de 15 de agosto de 1956⁵¹. La línea temática queda enriquecida con las referencias doctrinales al derecho a cierta participación en los beneficios de la empresa (“uno de los capítulos de la humanización y cristianización de la empresa”)⁵², y a la justa distribución de la renta nacional.

Los problemas concretos de la vida del país tienen un reflejo muy tenue en el documento. Sólo se hace alusión a cierta elevación del nivel de vida en algunas zonas geográficas y sociales, a la dificultad que experimentan muchísimos individuos de la clase media y de los obreros para cubrir las partidas más indispensables de sus modestos presupuestos y al número creciente de ciudadanos que disfrutaban de rentas nunca anteriormente conocidas en España. Con todo, no es ajena probablemente a la aparición de este documento la oleada de conflictos laborales que barrió durante la primavera Navarra, el País Vasco, Cataluña y Asturias.

En cambio, nada se deja traslucir en este escrito sobre el importante período que se cierra el 16 de febrero de 1956, al cesar Joaquín Ruiz Giménez en su cargo de Ministro de Educación Nacional. Del “generoso intento de liberalización, de apertura, presidido por Ruiz Giménez y su grupo”⁵³ afirma Aranguren:

“Vemos hoy que fue la única genuina esperanza de apertura brindada por el sistema”⁵⁴.

⁵¹ *Ecclesia*, 22.9.1956, núm. 793, pp. 317-21.

⁵² *Ibid.*, p. 319.

⁵³ Así lo califica Federico Sopeña, *Defensa de una generación* (Madrid 1970) pp. 119-20.

⁵⁴ *Memorias y esperanzas españolas* (Madrid 1969) pp. 95-96. Dice en la p. 96: “Nunca como entonces se tocaron los límites a que podía llegarse por aquella vía. La política cultural (liberal) llena de buena voluntad, pero ecléctica, indecisa y, en definitiva, débil, con una debilidad intrínseca a la situación política y a sus posibilidades mismas, por debajo y por encima de la energía o de la falta de energía de los liberalizadores, habría requerido, para su feliz remate, que en vez de proponerse aislada y vacilante se hubiese inscrito en un firme marco de política general completamente diferente. La muerte de Ortega y Gasset y el final de 1955 constituyeron la noble clausura de una breve etapa. A la exaltación ministerial de nuestro gran pensador Ortega había de seguir una lentamente decreciente estimación de su obra entre los jóvenes. Y los sucesos universitarios de febrero de 1956 mostraron la contradicción interna, el callejón sin salida del ‘falangismo liberal’ y la necesidad de una nueva opción radical. ¿Adónde podía llevar sino a un bizantinismo intelectualista el reconocimiento ‘liberal’ de discrepancias culturales —de ‘problemas culturales’— declarados irrepercutibles en el plano de la praxis política? ¿De qué serviría una libertad de pensar sin posibilidad alguna de ser traducida a la acción? Los términos ‘falangismo’ y ‘liberalismo’, conciliables, al parecer, en un puro ejercicio de comprensión cultural, eran *realmente* incompatibles, y un auténtico proceso

Mientras tanto, con la firma del Concordato entre la Santa Sede y el Gobierno español, el 27 de agosto de 1953, se volvían a proclamar los principios de la unidad católica en que se apoyaba el régimen. El Jefe del Estado, al presentar a las Cortes el acuerdo logrado con el Vaticano, afirmaba en 30 de octubre de 1953:

“Nuestra fe católica ha venido siendo a través de los siglos la piedra básica de nuestra nacionalidad (...). Si somos católicos, lo somos con todas sus obligaciones. Para las naciones católicas las cuestiones de fe pasan al primer plano de las obligaciones del Estado. La salvación o perdición de las almas, el renacimiento o la decadencia de la fe, la expansión o reducción de la fe verdadera son problemas capitales, ante los que no se puede ser indiferente. (...) El español no concibe una situación nacional estable, ni mucho menos próspera, si no se basa en una perfecta coordinación de la misión y fines respectivos de la Iglesia y el Estado. (...) No cabe, pues, en buena lógica en una Nación eminentemente católica como la nuestra un régimen de separación entre la Iglesia y el Estado, como propugnan los sistemas liberales. (...) En la historia de España es imposible dividir a los dos poderes, eclesiástico y civil, porque ambos concurren siempre a cumplir el destino asignado por la Providencia a nuestro pueblo”⁵⁵.

El cardenal Pla y Deniel, por su parte, dejó escrito en el número extraordinario que “*Ecclesia*” consagró al tema:

“Conservándose en España, por la misericordia divina, de hecho, la unidad católica social (...), si la constitución política ha de responder al hecho social, en España el Estado debe ser y proclamarse católico (...). No es vivir retrasados cuatro siglos el proclamar la unidad católica; es tener la grande gloria y la altísima dicha de no haber caído en la herejía protestante, ni en el laicismo político, verdadero retraso respecto a la situación ideal entre la Iglesia y el Estado, entre el Estado y la religión verdadera”⁵⁶.

4. La entrada de Laureano López Rodó en la Secretaría Técnica de la Presidencia del Gobierno, dependiente del entonces Ministro Secretario

de liberalización necesitaba asumir el hecho de tal incompatibilidad. El Régimen prefirió no afrontar la situación, sortear la decisión necesaria y hacer suyas luego las fórmulas combinadas de la pseudoliberalización y la tecnocracia”.

⁵⁵ *Todo sobre el Concordato* (Madrid 1971) pp. 66, 68-69, 71 y 72.

⁵⁶ *Ecclesia*, 31.10.1953, núm. 642, p. 480.

de la Presidencia, don Luis Carrero Blanco, en diciembre de 1956, y de Ullastres y Navarro Rubio en las carteras de Comercio y Hacienda al renovarse el Ministerio el 25 de febrero de 1957, determina un cambio sustancial en la política económica: se pone fin a una época de autarquía, y se toman medidas estabilizadoras (julio de 1959); cunde el paro obrero, se congelan los salarios, el salario mínimo vital queda fijado en 30 pesetas diarias hasta enero de 1963, y se produce un espectacular y creciente éxodo de mano de obra al extranjero, particularmente a Alemania ⁵⁷.

A los problemas suscitados por el plan de estabilización, al que habían de seguir a partir del 1 de enero de 1964 sucesivos planes quinquenales de desarrollo, responde el documento de los Metropolitanos titulado "Actitud cristiana ante los problemas morales de la estabilización y el desarrollo económico" (15 de enero de 1960) ⁵⁸.

El documento alaba la intención del Gobierno, que quiere poner el país al nivel de las naciones más desarrolladas, y recomienda, con San Pablo, sobriedad, justicia y piedad.

Pide sobriedad a todos los ciudadanos, especialmente a los pudientes, para que las consecuencias de la estabilización queden equitativamente repartidas. Recuerda las exigencias de la justicia: los derechos de la iniciativa privada, tal vez poco presentes en la conciencia de los ciudadanos después del período intervencionista en que vivió la economía del país; derechos de los obreros a participar en el bienestar que crean con su trabajo; obligaciones que tienen las autoridades de dar "información suficiente que permita orientarse en las decisiones de acuerdo con los objetivos propuestos", y de conceder "una cierta participación en la gestión conjunta".

Entre las exigencias de la justicia, se hace particular y amplia mención del problema del paro, de los despidos que afectan particularmente a los "obrerros eventuales" y aprendices, de la necesidad de emigrar que impone la falta de trabajo y de la inestabilidad económica que comporta esta situación. A este respecto, se señalan ciertos deberes que fluyen del derecho al trabajo, que es "consecuencia del derecho a vivir con dignidad": no recurrir al despido sino en última instancia y avisando con antelación, subsidio de paro, obras públicas organizadas por el Estado.

El documento contiene un párrafo lacónico que, si no hubiese sido dictado por la cautela, llevaría una notable carga de ironía, y que parece

⁵⁷ Algunas precisiones en 'Datos para un estudio sobre la Iglesia en la sociedad española a partir de 1939', *Pastoral Misionera* 2 (1972) 173 ss. Cf. también José María Maravall, *El desarrollo económico y la clase obrera* (Barcelona 1970) pp. 91-108 y *Capitalismo español: de la autarquía a la estabilización* (Madrid 1973) vol. II, pp. 7-148.

⁵⁸ *Ecclesia*, 6.2.1960, núm. 969, pp. 185-87.

apoyar las críticas dirigidas al sindicalismo vigente desde las filas de la Acción católica obrera:

“Nadie puede acusar a los obreros de haber provocado una loca carrera de precios y salarios, planteando sus reivindicaciones con el apoyo de sus fuerzas organizadas”⁵⁹.

Efectivamente, el Consejo Nacional de la JOC, reunido en Toledo, había lanzado con fecha de 27 de julio de 1959 un manifiesto que parece haber inspirado la pastoral colectiva de los obispos. Decía, entre otras cosas:

“Que las consecuencias de la crisis económica deben ser padecidas equitativamente por todas las clases sociales y no exclusivamente por los más débiles social y económicamente (...). Que con mayor razón que nunca es imprescindible, para la defensa de los derechos de la clase obrera, la acción auténtica y realmente representativa de los sindicatos. Que el país, y sobre todo las clases populares, deben ser suficiente y verazmente informados de la situación y de los planes que se elaboren para resolverla, ya que no se les puede pedir sacrificios sin decirles por qué y para qué”⁶⁰.

Las tensiones entre la Acción católica y los organismos civiles oficiales crecen en el primer lustro de los años 60. Desde altas instancias civiles, la Iglesia es acusada de mantener a fuerzas enemigas dentro de su propio seno. Así lo afirmó Alberto Ullastres, ministro de Comercio, el 1 de junio de 1962, al inaugurar la Feria de Muestras de Barcelona⁶¹.

Probablemente, a estas acusaciones responden los metropolitanos en su escrito de 13 de julio de 1962 sobre “La elevación de nuestra conciencia social según el espíritu de la ‘Mater et Magistra’”⁶², cuando dicen:

“Proclamamos sin titubeos con la Iglesia que el comunismo es intrínsecamente perverso y que a un cristiano no le es permitido colaborar con él en ningún terreno. Pero al mismo tiempo es deber nuestro advertir también que no es lícito criticar cualquier acción encaminada a reivindicar los sagrados y legítimos derechos de los trabajadores, siempre que aquélla respete, como es debido, los cauces adecuados que ofrecen las leyes”⁶³.

⁵⁹ Ibid., p. 186.

⁶⁰ Cf. mi estudio, citado en la nota 57, pp. 178-79.

⁶¹ Ibid., pp. 184-86. El propio Jefe del Estado, en la concentración de alféreces provisionales que tuvo lugar en Garabitas, en la primavera de 1963, denunció infiltraciones marxistas en el seno de las organizaciones de la Iglesia.

⁶² *Ecclesia*, 21.7.1962, núm. 1097, p. 903-5.

⁶³ Ibid., p. 904.

Por lo demás, éste es un escrito de tono predominantemente exhortativo, que trata de despertar genéricamente la conciencia de los sacerdotes, los maestros, los educadores, los publicistas, los patronos, los obreros, los gobernantes y las organizaciones de apostolado seglar, para que difundan y apliquen, cada uno en su ámbito, la doctrina social pontificia.

5. El "Plan de Apostolado Social", lanzado en la primera semana de mayo de 1965, por la Comisión episcopal de Apostolado social⁶⁴, es un documento original, único y sorprendente. Los documentos episcopales anteriormente reseñados se habían movido en un plano estrictamente doctrinal, con referencias siempre discretas y descendentes a la realidad del país. Aquí los obispos de la Comisión episcopal de Apostolado Social se proponen proceder a "una auténtica y decida movilización de fuerzas apostólicas bajo la dirección de la jerarquía"⁶⁵. Los resultados nulos de este plan muestran que los propósitos manifestados por la Jerarquía reflejaban más bien su estado de inquietud que sus posibilidades efectivas de acción.

Sin excesiva preocupación por la homogeneidad del contenido del documento, los obispos de la Comisión presentan, para el ámbito nacional, un verdadero organigrama en vistas a llevar a término los objetivos del plan, que son dos, íntimamente ligados entre sí: "la evangelización de los ambientes obreros, en los que no pocos, aun conservando la fe, viven hoy prácticamente apartados de la Iglesia, y la mayor difusión de los principios de la doctrina católica que debe regir el orden económico y social"⁶⁶. El organigrama señala la función del obispo Consiliario de la Acción católica, la de la Junta Nacional de Apostolado social y la de un presunto "Colegio de Sacerdotes". En el plano diocesano, lo que proponen los obispos son un conjunto de directrices para la organización de la pastoral diocesana, la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia, la evangelización de los pobres y la promoción de dirigentes.

Probablemente, el documento es un buen índice de la preocupación de la Jerarquía en aquellos momentos de situación profundamente conflictiva en los movimientos especializados de Acción católica. Los obispos españoles se encontraban apoyando oficialmente unos movimientos de Acción católica que, en nombre de los principios católicos, denunciaban situaciones concretas y globales nacidas y desarrolladas en el marco de un país

⁶⁴ *Ecclesia*, 8.5.1965, núm. 1243, pp. 683-86. Dicha Comisión episcopal la formaban el cardenal Bueno Monreal, arzobispo de Sevilla, y Mons. Herrera Oria, obispo de Málaga; Romero Mejibar, de Jaén; Castán Lacoma, de Sigüenza-Guadalajara; González Martín, de Astorga; Guerra Campos, obispo de la Acción Católica y González Moralejo, auxiliar de Valencia.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 683.

⁶⁶ Esta formulación sintética de los objetivos la señala la "Declaración pastoral sobre el plan de apostolado social y el orden económico", de 11 de octubre de 1965, *Ecclesia*, 23.10.1965, núm. 1266, p. 1493.

que se profesaba católico. Por otra parte, invocar los principios católicos era la única forma posible de denuncia que parecía permitir el marco legal del país.

El reconocimiento que se hace en el documento del “alejamiento práctico en que viven respecto a la Iglesia sectores inmensos pertenecientes al mundo del trabajo”⁶⁷ refleja la persuasión de la base. La preocupación de la Jerarquía queda reflejada por dos veces: cuando se señala como una de las tareas más urgentes de la Junta Nacional de Apostolado social la de “definir claramente los límites de lo que debe entenderse por acción apostólica”⁶⁸; y cuando asigna al Colegio Sacerdotal de Apostolado social el cometido de orientar doctrinalmente las publicaciones de los Movimientos sociales, en el bien entendido de que “deberán huir dichas publicaciones tanto de marcar una opción concreta en lo temporal, como de un angelismo que produzca evasión de los problemas sociales”⁶⁹.

6. A llenar el objetivo de la difusión de la doctrina social de la Iglesia, tal como lo proponía el “Plan de Apostolado Social”, viene sin duda la “Declaración pastoral sobre el plan de apostolado social y el orden económico”, de la Comisión episcopal de Apostolado Social (11 de octubre de 1965), objetivo a que dicha Comisión había ya empezado a responder con la publicación del Breviario de Pastoral Social, en 1959⁷⁰.

Este documento expone “los principios cristianos de la vida económica”⁷¹, tratando de los sujetos, los fines y los medios de la misma, y ajustándose principalmente en su expresión a la doctrina de “Mater et Magistra”. La preocupación que sigue condicionando al episcopado en estos años aparece al señalarse el papel propio de las organizaciones de apostolado seglar. La misión de dichas organizaciones —dicen— “nadie debe pretender reducirla a la de meras cofradías piadosas”, ni mucho menos mezclarla o confundirla “con lo que es propio de un sindicato o de cualquier organización civil”: “Su aportación al bienestar de la sociedad consiste en formar auténticos apóstoles seculares que, por encargo y siguiendo las orientaciones de la sagrada jerarquía, quieren ante todo vivir sinceramente y difundir después el espíritu del Evangelio y las enseñanzas que de él deduce la doctrina social de la Iglesia”⁷².

⁶⁷ Cf. documento citado en la nota 64, p. 683.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 685.

⁷⁰ El documento episcopal, publicado en *Ecclesia*, 23.10.1965, núm. 1266, pp. 1493-1505. Al Breviario de pastoral social, y a un manual de doctrina social de la Iglesia, hace referencia el “Plan de Apostolado social”, como instrumentos de difusión de la doctrina de la Iglesia. Cf. l. c. en la nota 64, p. 685.

⁷¹ *Ecclesia*, 23.10.1965, núm. 1266, p. 1493.

⁷² *Ibid.*, p. 1497.

7. En cambio, la evangelización de los ambientes obreros que preconizaba el "Plan de Apostolado Social" sufrió un rudo golpe con la crisis de la Acción católica de 1966⁷³. La posición de censura de la jerarquía al llamado "temporalismo" de la Acción católica quedó expresada en la declaración de la Comisión Permanente del Episcopado de 29 de junio de 1966, ratificada por la Asamblea episcopal en 15 de julio del mismo año⁷⁴. Se trata de un largo documento doctrinal, en que se recuerdan los principios fundamentales sobre la Iglesia y el orden temporal, y las orientaciones del Concilio sobre la vida político-social. En un párrafo marcadamente elíptico que dicho documento episcopal dedica a las instituciones españolas y el juicio de la Iglesia, se neutralizan las críticas que desde la misma Iglesia se habían dirigido al régimen, de cuyas instituciones político-sociales se declara que no son merecedoras de reproche sustancial:

"Supuesta la voluntad operante de acercar las formas institucionales vigentes lo más que sea posible a dicho ideal⁷⁵, la Iglesia no tiene por qué emitir ningún juicio sobre la estructura de las mismas (...). La Iglesia tendría que dar su juicio moral sobre las instituciones político sociales sólo en el caso de que, por la índole misma de su estructura o por el modo general de su actuación, lo exigiesen manifiestamente los derechos fundamentales de la persona y de la familia, o la salvación de las almas, es decir, la necesidad de salvaguardar y promover los bienes del orden sobrenatural. No creemos que éste sea el caso de España"⁷⁶.

Se rechaza a renglón seguido para España cualquier solución político social consistente "en un sistema de arbitrariedad opresora", o en "un sistema fundado en el ateísmo o en el agnosticismo religioso"⁷⁷.

⁷³ Sobre la cronología de dicha crisis, ver *Pastoral Misionera*, julio-agosto de 1967, pp. 75-87, y mayo-junio de 1969, pp. 76-98. Cf. también mi aportación en el artículo citado en la nota 57.

⁷⁴ *Ecclesia*, 2.7.1966, núm. 1298, p. 976. Cf. mi artículo citado en la nota 57, pp. 190-92.

⁷⁵ Se refiere al ideal proclamado por el Concilio.

⁷⁶ L. c., en la nota 74, p. 983.

⁷⁷ Una nota explicativa del mismo documento aplica estas consideraciones a "los movimientos ideológicos y políticos que toman su origen y su fuerza del marxismo, y fomentan el ateísmo, el materialismo y la lucha de clases como sistema" (L. c., p. 983). La "función legitimadora" que vuelve a asumir aquí la jerarquía aparece de nuevo en el comunicado de la Asamblea Plenaria del Episcopado español, de 6 de diciembre de 1966, publicado en vistas al referéndum de 14 del mismo mes para votar la Ley orgánica del Estado. Dicho comunicado episcopal recuerda la obligación de orientar el "voto libre (...) de suerte que contribuya a promover el bien común"; y afirma: "La expresión libre y fielmente reflejada de la voluntad de los ciudadanos señalará en todo caso el camino que el país ha de recorrer, en pacífica y justa conjunción de fuerzas, al servicio de la vocación personal y social de todos los españoles" (*Ecclesia*, 10.12.1966, núm. 1320, p. 5).

8. El anuncio de una nueva legislación sobre sindicatos en España da origen a un nuevo documento doctrinal del episcopado, titulado "Algunos principios cristianos relativos al sindicalismo"⁷⁸. En él se presentan las normas de validez universal que, según el pensamiento cristiano, deben informar la ordenación sindical, y los altos criterios morales en que debe inspirarse la reforma anunciada. Estos criterios son el de autonomía, representatividad, libertad y cauces legítimos de acción, y el de la huelga sólo como último recurso, "bien entendido que se excluye la huelga política y revolucionaria"⁷⁹.

Este documento no sólo se coloca en la línea doctrinaria acostumbrada, sino que revela en forma patente, en un momento en que los movimientos apostólicos obreros se encuentran en plena crisis, la manera autárquica en que se procede a las tomas de posición de la jerarquía en nombre de la Iglesia.

En diciembre de 1969, en pleno debate de las Cortes sobre el proyecto de ley sindical, la XI Asamblea episcopal se ratificó en la misma declaración.

9. Con la publicación de "La Iglesia y la educación en España, hoy"⁸⁰, la Comisión episcopal de enseñanza y educación religiosa aborda ciertos aspectos de la relación de la Iglesia con la comunidad política, en el sector específico que le compete. Trata de la nueva situación de la sociedad española en el aspecto cultural (pp. 14-15); de la misión general del Estado en este terreno y en vistas sobre todo a los problemas de la educación religiosa de los ciudadanos (pp. 69-76); de los derechos de los padres en materia educativa y de la correlativa posición del Estado (pp. 93-97); de la relación de los centros docentes de la Iglesia con la administración (pp. 104-105); y de las responsabilidades que, en la materia, incumben a la Iglesia y a la sociedad española (pp. 119-121).

Se podrá observar, con Josep María Totosaus⁸¹ que se persiste en la decisión de mantener la "catequesis escolarizada", y que, por tanto, la

El carácter sibilino de este párrafo, y el sentido en que fue concebido, los revela la exégesis que de él hizo Mons. Guerra Campos, secretario de la Conferencia episcopal, en unas declaraciones publicadas por *Arriba*, el 16 de diciembre del mismo año, una vez conocido el resultado del referéndum: "Esto significa —dice Mons. Guerra— que la reglamentación de la vida política aprobada en el Referéndum será obligatoria en conciencia para todos. Los gobernantes deberán ser fieles a sus normas. La participación ciudadana, en sus multiformes y libres expresiones, deberá canalizarse positivamente por sus cauces. Los perfeccionamientos o adaptaciones de la ley que sean deseables en el futuro, deberán tramitarse partiendo de la misma" (*El Correo Catalán*, 18.12.1966).

⁷⁸ Ver su texto en *Pastoral Misionera* 5 (1968) 587-91 y en *Ecclesia*, 3.8.1968, núm. 1401, pp. 1149-51.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 591. Cf. *Ecclesia*, *ibid.*, p. 1151.

⁸⁰ De 2 de febrero de 1969.

⁸¹ *Església i món escolar* (Montserrat 1973).

Iglesia apela al Estado en el campo de la educación religiosa recurriendo en una forma u otra, para catequizar, al brazo secular, es decir, al marco de obligatoriedad que comportan las leyes del país. Se podrá objetar, más en concreto, que la Iglesia, en estas condiciones, se ve inclinada a cometer la confusión de declarar a todos los maestros de enseñanza general básica como dotados "ipso facto" de misión canónica para ocuparse del área de experiencia religiosa; que, fiada en la escolarización de la catequesis, la Iglesia renuncia a dar a la actividad catequética la ambientación eclesial y comunitaria que le corresponde como educación de la fe.

Pero, por otra parte, nos encontramos probablemente ante el único documento episcopal —después de la pastoral colectiva de 1937 y tal vez, aunque el marco doctrinario es muy condicionante, del escrito de 15 de enero de 1960— que, sin dejar de comportar una doctrina, gravita en torno a un análisis de los hechos, análisis que, esta vez, resulta riguroso y no condicionado de raíz, ya en la misma fase de la percepción de la realidad.

10. El comunicado de la XII Asamblea plenaria del episcopado, de 11 de julio de 1970, sobre "La Iglesia y los pobres"⁸², comporta, al concluir, una breve referencia a los pobres que lo son por "la deficiente participación en los órganos decisorios de la vida colectiva y la falta de suficiente formación para ella", y una reafirmación doctrinal citando "Pacem in Terris", de los derechos de asociación y reunión, de expresar la propia opinión y de estar informado, y de encontrarse protegido por las leyes⁸³.

11. La Asamblea conjunta de obispos-sacerdotes, celebrada el mes de setiembre de 1971, aunque careció de valor magisterial y legislativo⁸⁴, no deja de ser un hecho profundamente sintomático. Como tal lo consigno aquí.

Las conclusiones de la primera ponencia se presentan en franco contraste con las posiciones adoptadas por el documento de la Comisión permanente del episcopado, de 29 de junio de 1966, y con todo un talante que había predominado hasta el momento en la Iglesia española. Se declaran en trance de superación las formas de "un catolicismo de signo de cristiandad" (nn. 6-7) y, en concreto, el Concordato (nn. 38-39) que las convalidaba; se rechaza la participación de miembros de la Jerarquía en los órganos de gobierno de representación política otorgada desde el poder (n. 45) y se pone en tela de juicio la función de las capellanías y asesorías religiosas de organismos oficiales (n. 47); se señalan los ambientes obreros, juveniles y universitarios como particularmente reacios a la pene-

⁸² *Ecclesia*, 18.7.1970, núm. 1500, pp. 1014-16.

⁸³ *Ibid.*, p. 1016.

⁸⁴ Nota adicional al Reglamento de la Asamblea. *Asamblea conjunta obispos sacerdotes* (Madrid 1971) p. 739.

tración religiosa (n. 33); se propugna, casi en cada una de las conclusiones, una línea pastoral abierta a las exigencias que provienen de la realidad sociológica cambiante; se adopta una mirada que quiere ser analítica, y no sistemáticamente conformista, frente a la realización de los derechos de la persona humana en la sociedad española (nn. 9-21); y se rechazó —dato muy significativo— la proposición número 59, que propugnaba el sentido positivo y providencial de una “sociedad civil católica”⁸⁵.

IV.—“Iglesia y comunidad política”, a la luz de los documentos anteriores

No se trata de hacer aquí un balance precipitado del magisterio episcopal en los cuarenta y dos años transcurridos desde 1931. Las fuentes de conocimiento, sobre todo para el período 1939-1973, son demasiado extrínsecas e incompletas, y no pueden ofrecer la base para un estudio suficientemente riguroso. Me limitaré a presentar unas constantes del magisterio episcopal que reaparecen o desaparecen en el documento “Iglesia y comunidad política”. Y señalaré, asimismo, alguna pista de interpretación.

1. La “unidad católica”, sobre la que explícita o implícitamente opera el magisterio episcopal incluso en 1931, y que la Iglesia ha propugnado durante largo tiempo como ideal a alcanzar o conservar, pasa a ser una fórmula entre otras posibles entre la comunidad política y la Iglesia. En “Iglesia y comunidad política”, la unidad católica no es ya una tesis que se sustenta, sino un dato que se observa (n. 52). La nueva actitud episcopal en este punto no se presenta sin matices: las posiciones que asume el episcopado en la cuestión de la ayuda económica del Estado a la Iglesia (n. 59) y en la de los derechos de la Iglesia en materia de enseñanza comportan todavía una dependencia respecto del Estado que hace hablar a algunos sólo de “confesionalismo mitigado”.

2. La opción en favor del pluralismo es totalmente nueva. José M. Rovira la ve en relación con el abandono de la “unidad católica” como único horizonte teórico: “(...) el pluralismo de opciones temporales (...) equivale a dar por terminada la larga etapa nacionalcatólica; porque —por definición— lo nacionalcatólico consiste en creer que la Iglesia sacraliza o sanciona con su autoridad una sola opción política, y creer —correlativamente— que esta sola opción es la única que expresa, de hecho, el orden querido *a priori* por la Iglesia. (...) En la línea de *Gaudium et Spes* y de *Octogesima adveniens*, la Iglesia española renuncia en el plano de los prin-

⁸⁵ Ibid., p. 176. Mons. Guerra Campos, en el discurso que pronunció al poseionarse de la diócesis de Cuenca, el 17 de junio de 1973, volvió a hacer suya esta proposición rechazada, que él mismo avaló con su firma en la Asamblea conjunta. Cf. *Vida Nueva*, 7.7.1973, núm. 890, p. 1062.

cipios a la sacralización de una política concreta, y acepta con carta de ciudadanía plena en sus propias filas a todo cristiano que —dado este pluralismo que la Iglesia acepta con gusto como regla de juego— milite con tal coherencia, que su fe no quede negada por afirmaciones ideológicas contrarias a ella”⁸⁶.

La prevención que manifiesta el episcopado frente a los cristianos que aceptan el análisis y la praxis marxistas (n. 10) es índice de un reflejo que casi podríamos llamar hereditario en la Iglesia, y más si cabe en la Iglesia dentro de España. Sin duda, la incompatibilidad entre ideología marxista y fe cristiana es presentada por *Octogesima adveniens* con mucha mayor riqueza de matices, aun sin salir del terreno del examen de las ideologías.

3. Una clara línea de continuidad entre “Iglesia y comunidad política” y el magisterio episcopal anterior, la constituye el plano eminentemente doctrinal en que se mueve la casi totalidad de los escritos de la jerarquía. Para seguir con el ejemplo anteriormente citado del marxismo, una vez analizados los puntos ideológicos de incompatibilidad, quedan por abordar las cuestiones más importantes: los resultados prácticos de los sistemas que dicen inspirarse en aquella ideología, en la línea que sugería expresamente *Pacem in Terris* (n. 153); la capacidad efectiva de estos sistemas de movilizar a los pueblos en vistas a conseguir aquellos resultados prácticos; y, sobre todo en nuestro caso, la experiencia concreta en que determinados cristianos viven las tensiones, a veces contradictorias, entre su fe por una parte y los principios y la praxis marxista, por otra.

En un momento u otro, alguien tendrá que consagrarse a estudiar, con todo el rigor teológico que el tema reclama, este sesgo predominantemente doctrinario que adopta en general el magisterio eclesialístico. Muchas veces, la realidad no es más que la ocasión o el pretexto para entablar el planteamiento doctrinario de un tema. En este planteamiento, el encadenamiento de las ideas cuenta casi exclusivamente, en perjuicio de la atención a los dinamismos de la realidad que ha servido como punto de partida.

En “Iglesia y comunidad política” hay dos ejemplos muy claros de estos planteamientos característicos: el tema del compromiso y el del pluralismo. Uno se pregunta si, aquí y ahora, se puede hablar responsablemente de compromiso político de los cristianos, sin tomar en consideración los dinamismos reales de este compromiso, que conducen entre nosotros hasta la pérdida de la libertad o hasta el empleo desesperado de la violencia. Y se pregunta igualmente si se puede hablar responsablemente de pluralismo como imperativo ético, sin tener en cuenta el cuadro real de posibilidades que angustia a docenas de cristianos conscientes.

⁸⁶ ‘Pluralismo y autoridad en la Iglesia’, en *Iglesia viva* 43 (1973) 80.

Una pista de interpretación de este doctrinarismo episcopal tal vez la señala Reyes Mate, en el análisis que hace de la neoescolástica de finales del siglo XIX. El neoescolasticismo tiende a plantear el problema religioso en el plano abstracto de las relaciones entre la razón y la fe —dice— esquivando el problema mucho más real y concreto de la presencia de la Iglesia en medio de la sociedad. Este proceso de abstracción de la problemática religiosa de la época no se realiza —sigue diciendo— sin un determinado interés político:

“Esta escapada hacia la abstracción les parece la condición de convivencia con una burguesía que defiende sus principios liberales, pero que deja a la Iglesia un espacio de existencia. La neoescolástica ratifica prácticamente el orden social burgués, al que intenta dar una personalidad moralizante. Por conservar un sitio en la sociedad, la escolástica hace de Dios un problema abstracto y del ateísmo un problema filosófico. Se piensa así vencer al liberalismo burgués en nombre de una estrategia basada en la colonización moralizante”⁸⁷.

En nuestro caso, la cuestión se plantea en términos que, por una parte desbordan lógicamente el cuadro histórico a que se refiere Reyes Mate, y por otra le añaden una específica sutileza.

En primer lugar, la escapada al doctrinarismo abstracto es probablemente, en nuestro caso, consecuencia de la unidad católica establecida de común acuerdo entre la Iglesia y el Estado. A un Estado que se compromete a hacer de la doctrina de la Iglesia el principio inspirador de sus leyes, la Iglesia tiene bastante con recordarle esta doctrina cuando se presenta la oportunidad. Cuando esta oportunidad se presenta, es casi seguro que hacerse eco directa y principalmente de las aspiraciones del pueblo en los documentos jerárquicos es un planteamiento que tanto a los ojos de las autoridades civiles como a los de las eclesiásticas se presentaría como una invasión indebida del terreno civil, como un acto de desconfianza en el poder civil, como un recurso a la demagogia, o incluso como un acto de infidelidad o de traición. El mecanismo que conduce al doctrinarismo puede funcionar así, en este caso: la Iglesia, en virtud de una determinada ideología —la que presenta como ideal único la “unidad católica”—, legitima un determinado régimen político, se priva, por tanto, de presentarse explícitamente como solidaria de los intereses reales del pueblo porque se da por supuesto que los representa el Estado católicamente legitimado, y se inclina así a hacerse sólo eco de estos intereses aludiendo

⁸⁷ Reyes Mate, *El ateísmo, un problema político* (Salamanca 1973) p. 25. Cf. pp. 153-59.

ocasionalmente a ellos por vía indirecta y genérica, y elaborando doctrina en la que simplemente se “tematizan” los problemas vivos. Uno se pregunta, para poner un ejemplo real, si la doctrina tan abundantemente socorrida del bien común no será precisamente la tematización doctrinaria y abstracta, aséptica y a la larga ambigua, de las legítimas aspiraciones del pueblo. La Iglesia actúa, así, como conciencia doctrinaria del Estado católico, más que como conciencia crítica del pueblo.

Por otra parte, en el documento “Iglesia y comunidad política” aparece la escapada al doctrinarismo abstracto con una sutileza específica. Según han dicho personalidades muy autorizadas de la jerarquía, se pretende proceder a una mayor independización de la Iglesia respecto del Estado precisamente —y esto se subraya como una gran novedad— por iniciativa de la misma Iglesia. Los motivos que se invocan para este cambio son doctrinales: toda la primera parte del documento —macrocéfalo, como han notado algunos— es un empedrado de citas conciliares y pontificias, reunidas con el objeto de persuadir de que la Iglesia en España cambia sólo para ponerse al ritmo de la doctrina de la Iglesia universal.

Decía Reyes Mate que la problemática abstracta de la razón y la fe constituyó para la neoescolástica la coartada que evitó el planteamiento de la problemática concreta de la relación de la Iglesia con la sociedad burguesa. La coartada, ahora, es el tratamiento predominantemente y casi exclusivamente abstracto de la relación Iglesia-sociedad, sin recoger en absoluto las aspiraciones directas del pueblo, que permite evitar la pérdida de favor de aquella parte de la misma sociedad que ve representados sus intereses en el Estado. Los intereses en juego que la jerarquía menciona explícitamente en el documento son el económico y el de la enseñanza.

Una interpretación englobante, que abarca tanto el paralelismo en que estas intervenciones doctrinarias discurren respecto a las aspiraciones reales del pueblo, como las posibilidades de expresión de la Iglesia en vistas al futuro, la ofrece mi amigo Joaquín Maristany, cuando se refiere a la función del símbolo como medio expresivo y creador de vínculos comunitarios:

“(…) La Iglesia (…) está perdiendo mucho tiempo por falta de un substrato simbólico (…). Los símbolos actuales no sirven, y hay que encontrar otros nuevos. Creo que la reflexión que se hace sin símbolos es un poco paranoica. Esto es propio de toda la Iglesia, pero en este país se agrava por nuestra situación concreta socio-política de postguerra, tan poco favorable a una fe mínimamente pura y presentable. (…) De cara al futuro, creo que una

Iglesia sin símbolos es inviable, porque el hombre es espíritu encarnado, y necesita símbolos y ritos”⁸⁸.

La doctrina —los principios abstractos y todo el juego dialéctico que los mismos permiten— proyecta sobre la realidad un mundo prefabricado —paralelo o paranoético, para no proferir expresiones que podrían resultar hirientes— de ideas, en nuestro caso expresadas mayormente en citas pontificias y conciliares. En realidad, la Iglesia que agota su principal actividad frente a la vida civil en la administración de una doctrina no carece de símbolos: los edificios eclesiásticos y sus ceremonias, las bendiciones de las realidades profanas, la presencia pública de la jerarquía al lado de las autoridades, las congregaciones religiosas de enseñanza y de beneficencia, etcétera. Probablemente, el análisis de estos símbolos nos llevaría a una doble conclusión: son símbolos creados para servir de intermediarios del ideal de la unidad católica; son símbolos que fácilmente atribuyen a la Iglesia, sin matices, el mismo papel de Dios Padre (leyenda del Inquisidor, de Dostoiewski).

Los símbolos necesarios para establecer de nuevo la comunión con el pueblo deberían recoger las aspiraciones fundamentales del mismo pueblo, aportando una interpretación creadora, poética. Con todo, no me parece que la Iglesia esté capacitada para ejercer esta función imprescindible de comunicación sin abandonar la idea de que debe seguir siendo la conciencia doctrinaria del Estado, y sin asumir entre el pueblo un nuevo papel, más cercano a la conciencia popular. Naturalmente, al entrar en juego la fe, la interpretación creadora y poética de las aspiraciones del pueblo no puede dejar de ser crítica, en la línea que propuso Metz en el Congreso teológico de Bruselas, organizado por la revista “*Concilium*”, en 1970⁸⁹.

CASIMIRO MARTÍ

⁸⁸ *Vint-i-cinc experiències de la fe cristiana* (Barcelona 1973) pp. 82-83.

⁸⁹ *Concilium*, número extra, diciembre de 1970, pp. 247-58.