



Bloque II: LA LIBERTAD RELIGIOSA Y LA SOCIEDAD.

Moderador: Juan Manuel Díaz Sánchez, Instituto Social León XIII

LA SOCIEDAD ESPAÑOLA Y LA RELIGIÓN EN LOS SIGLOS XIX Y XX

José Sánchez Jiménez

Universidad Pontificia de Salamanca - Campus de Madrid

28 de Enero de 2006

En los días previos a la Navidad de 2005, dos lecturas vinieron a condicionar la percepción de cuanto se encierra en el título de este texto y en la comprensión y explicación de las relaciones entre sociedad y religión en la España de los dos últimos siglos: el discurso de Benedicto XVI a la Curia en vísperas de Navidad, que vivenciaba su peculiar concepción de la Historia a la hora de definir la presencia de la Iglesia en la Edad Moderna; y la lectura de un curioso libro, de José Antonio Marina, *Por qué soy cristiano*, que había publicado recientemente, y donde sostiene, entre otros pensamientos, que “la figura de Jesús le produce una peculiar euforia”, que “la bondad es el lugar donde la divinidad se manifiesta”, y que “la cercanía del poder contamina la religión”.

Si se parte de este último texto, el del filósofo J. A. Marina, cuando se pretende dilucidar la relación, la implicación y hasta la confusión entre “sociedad” y “religión” en la España de los dos últimos siglos; y si se busca algo de luz a la hora de definir hasta dónde llega la función y el propósito de la religión en la sociedad



española contemporánea, que ha pasado por momentos de condena, de intolerancia, de forzada tolerancia y de admisión del hecho religioso por encima de la adscripción a una determinada iglesia, parece lógico el beneplácito ante lo que parece ser conclusión de su razonamiento: “No creo equivocarme al pensar que esta idea –el viejo principio de que ‘fuera de la iglesia no hay salvación’- era ajena a los primeros discípulos. Su experiencia principal fue que se sentían salvados, transfigurados, transformados, y que esa experiencia la relacionaban con el recuerdo de Jesús. No iban más allá”.

El papel humanizador –concluye- que han tenido las religiones es incuestionable. Otra cosa es que cuando se alíen con el poder produzcan monstruos. El fundamentalismo es uno de esos monstruos.

La otra lectura, tomada concretamente de la revista *Ecclesia* (3290, 21 de diciembre de 2005), fue el discurso de Benedicto XVI a la Curia romana con motivo de las felicitaciones navideñas, que lleva como título, en un intento de “hacer pensar”, *Por una correcta hermenéutica del Concilio*; y en cuya última parte propone “una nueva reflexión acerca de ésta (verdad) y una nueva relación vital con ella”:

El Concilio –señala el Papa- debía determinar de manera nueva la relación entre Iglesia y Edad Moderna (...)

*El paso dado por el Concilio hacia la Edad Moderna, paso que de forma imprecisa se ha presentado como “apertura al mundo”, forma parte, en última instancia, del perenne problema de la **relación entre fe y razón**, que vuelve a presentarse bajo formas siempre nuevas”(...)*

*Así podemos hoy volver la mirada con gratitud al Concilio Vaticano II: si lo leemos y acogemos guiados por una **hermenéutica correcta**, puede ser y llegar a ser cada vez más una gran fuerza para la necesaria renovación de la Iglesia”.*

El problema, pues, sigue en escena; y la *hermenéutica* a que el Papa se refiere no puede ser otra cosa que la invitación conciliar a atender a los “signos de los tiempos”. Resulta, por otra parte, positivo y lógico, en función de los cambios que se precipitan, que no exista solución o respuesta definitiva a interrogantes, siempre nuevos



y sorprendentes, porque ésta deberá partir siempre, sin excepción, de la relación obligada, que no enfrentamiento ni menos aún disputa, entre “razón moderna” y “fe cristiana”.

* * *

No corren en entre nosotros, pese a todo, vientos de esperanza y optimismo a lo largo de los últimos años. En el pasado verano, además, y entre otros muchos ejemplos, en un curso universitario en Aranjuez, monseñor Fernando Sebastián afirmaba contundentemente que “estamos en la segunda generación de un continente en el que no amanece Dios”. Deberá ser cierto: porque es cada vez más común y compartida la sensación de que la sociedad española es mucho más aconfesional de lo que se presupone en las formulaciones constitucionales de 1978 y en los Acuerdos Iglesia-Estado de 1978/9, a los que los representantes jerárquicos aluden como paraguas de sus exigencias al gobierno.

“La indiferencia religiosa, también hoy, es mayor que la imaginada”. En la primavera de 2005 – y el comentario procede de un magnífico ensayo de Antonio Albarrán en la revista FRONTERA (35)- se hacían públicos los resultados de una Encuesta encargada por la Fundación BBVA y realizada por Metroscopia a 3.000 jóvenes universitarios de la mayoría de Universidades españolas. El perfil que se obtiene es el de un estudiante que relativiza sus principios y muestra una alta tolerancia con las opciones de vida de los demás:

Para ellos es válido vivir en pareja sin casarse, pero también la reproducción asistida, el matrimonio gay, las madres y padres solteros, la eutanasia, el aborto y la adopción de niños por parejas homosexuales. A todo ello le dan un notable o notable alto, cuando se les pregunta si podrían justificar estas situaciones (en proporción similar los que se profesan no creyentes y los católicos). En lo que se refiere a su adhesión a la fe y a la iglesia, estos datos destacables: un 47% afirma que no profesa ninguna religión y un 45% se dice



católico. Más de la mitad (52%) afirma que no se siente nada religioso. La práctica religiosa, aparte las bodas, los bautizos y los funerales, bastante escasa. Los que van al menos una vez al mes apenas suman un 10,7%. En una lista de 10 instituciones (gobiernos, ONG, medios de comunicación, empresas), la iglesia católica obtiene un 2,9 sobre 10 (pág. 70).

Ahora bien, ¿esta perenne preocupación, esta persistente referencia a la compleja y complicada relación entre sociedad y religión, casi siempre concretada ésta última como iglesia, responde al dominio de una sobre la otra, o es fruto de la siempre presente necesidad de que las instituciones que las representan, Estado e Iglesia, sean a la vez autónomas y colaboradoras? O, para decirlo con palabras del fundador del Movimiento Cristiano “Comunión y Liberación”, “¿abandonó la Iglesia a la sociedad, o fue ésta la que se separó de la Iglesia?”. Tampoco aquí la respuesta es fácil, tanto por la complejidad de la réplica como por las motivaciones que, en el punto de partida, condicionan la visión y percepción de este imparable *proceso secularizador*.

El 12 de febrero de 2005 escribió Juan Pablo II una curiosa carta a los obispos franceses, referida a las celebraciones gubernamentales del centenario de la “leyes laicas” de 1905. “El principio de laicidad, muy arraigado en vuestro país –decía el Papa en esta carta –, pertenece también a la Doctrina Social de la Iglesia porque pertenece a una justa separación de poderes, que se hace eco de la invitación de Cristo a sus discípulos: Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”.

Efectivamente, el Papa acepta “una sana y legítima laicidad”, que no sea “ni una separación hostil ni un antagonismo”. Pide al primer ministro francés “espíritu de cooperación y respeto” y “confianza mutua”; porque todas las fuerzas sociales –incluida la Iglesia – “deben estar al servicio de toda la población”. Porque, cuando se respeta públicamente la dimensión religiosa de la vida, se ayuda a que no haya sectarismos religiosos y se facilita el diálogo entre creyentes y no creyentes. No hay que temer “la expresión religiosa de personas y grupos sociales” en el espacio público,



siempre que respeten la autonomía del Estado con sus leyes y las instituciones civiles.

“Algunos católicos –comentaba no hace mucho C. Floristán, recientemente fallecido, al referirse a la carta del Papa aludida- atribuyen la descristianización al laicismo reinante o a campañas gubernamentales laicas. Pero, en realidad el descenso de religiosidad, que empezó hace décadas, se debe, según análisis competentes, a la “mercantilización de la vida” –lo que prima es el dinero – y a la pérdida de valores espirituales y religiosos por distintas causas. Se impone, por ello, un diálogo abierto y sincero entre la Iglesia y el gobierno para bien de ambos y de la ciudadanía. La Iglesia no puede imponer su moral en una sociedad democrática laica; pero el Estado laico –o si se quiere, no confesional – ha de ser neutral, debe contar con las convicciones del conjunto de los ciudadanos, creyentes o no, y ha de procurar no atropellar las creencias y valores morales de los ciudadanos. En la sociedad democrática nadie es dueño –ni la Iglesia, ni el Estado – de las decisiones éticas de todos. El gobierno tendrá que armonizar opiniones, evitar enfrentamientos y llegar a disposiciones –a veces costosas – que sean respetadas por los ciudadanos, dentro de la laicidad. Ni clericalismo o confesionalismo (sometimiento del Estado a la Iglesia), ni totalitarismo (sometimiento de la Iglesia al Estado).

Los católicos –concluía- podemos desarrollar nuestra fe en un Estado laico basado en una laicidad neutral. Cabe una Iglesia firmemente evangélica, dialogante y al servicio de la sociedad, sin nostalgias de la cristiandad o de un Estado confesional políticamente impuesto”¹.

1. La persistencia del “hecho religioso”

La sociedad se seculariza; pero el “hecho religioso persiste”, pese a que el pensamiento ilustrado diagnosticó como futuro de la religión, su desvanecimiento y hasta su desaparición. Análisis sociológicos plurales, así como los procedentes de otras ciencias sociales, han venido demostrando el incumplimiento de este pronóstico; y, desde comienzos del siglo XIX sobre

¹ C. Floristán, “Cien años de laicidad”, en *Laicidad, laicismo y fe cristiana*, FRONTERA, PASTORAL MISIONERA número 35, julio-septiembre 2005, págs. 91-93.



todo, el "hecho religioso" o bien logró imponerse más allá incluso de lo jurídicamente exigido, o persistió pese las más que frecuentes fuerzas que intentaron su reducción, o llegó a coexistir de manera más o menos exitosa.

La religión ni desaparecía ni iba a desaparecer; y, aparte las reivindicaciones comtianas, en la primera mitad de siglo XIX, de una religión metamorfoseada por el cientifismo, ya en 1912 un sociólogo como É. Durkheim, planteaba la religión como un proceso de creación conceptual y categorial necesario a la humanidad tanto para la formación y mantenimiento de su lenguaje y para la producción de un pensamiento analítico y crítico, como para la cimentación de la misma cohesión social. La comprensión del elemento religioso no se resuelve, pues, ni ignorándolo, ni rechazándolo, ni confinándolo en el pasado. Uno de los más bellos textos de Durkheim lo constata en este sentido, con suficiencia y con la debida idoneidad:

Hay, pues, algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los

símbolos particulares con los que se ha recubierto sucesivamente el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivos que le proporcionan su unidad y personalidad. Pues bien, no se puede conseguir esta reconstrucción moral más que por medio de reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos, estrechamente unidos, reafirmen en común sus comunes sentimientos; de ahí la existencia de ceremonias que, por su objeto, por los resultados a que llegan, por los procedimientos que emplean, no difieren en naturaleza de las ceremonias propiamente religiosas².

El "hecho religioso", pues, en una sociedad secularizada está causando múltiples interrogantes; y la distinción cada día más acusada entre la experiencia de Dios, la atención a lo divino, la presencia de las iglesias y las prácticas religiosas que se sitúan o suplen realidades sociales, acaban planteando cuestiones e interrogantes que no siempre cabe reducir a la

² É. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993.



existencia o no de una fe, de unos ritos, de un compromiso o de una vocación ligada a unas prácticas de apostolado.

2. El proceso de *secularización* en las sociedades modernas

La *secularización* y su proceso devienen, y cada vez más, en realidad; y en los primeros setenta del siglo XX, cuenta ya con el respaldo real suficiente, de contenido y de forma, como para concluir que mucho antes ha venido creciendo y se ha divulgado y potenciado un proceso de *descristianización*, que los estudios socio-religiosos acabarían definiendo como "la pérdida de influjo y de interés que ha experimentado la religión cristiana": los valores, las normas de conducta, los grandes principios por los que se rigen las sociedades y sus individuos, se hallan cada vez menos informados por enfoques cristianos, que, por otra parte, suceden y se amplían de forma similar en otras religiones.

Cabría, no obstante, afirmar que este proceso es el umbral, la puerta de entrada, o, si se prefiere, el precedente; que muy bien podría describirse como de "ocaso" o "declive" de la religión; en tanto que la *secularización*, según aproximación definitoria del mismo J. M. Yinger, vendría acotada por las siguientes características: 1ª, búsqueda, y satisfacción, en el campo de lo secular, de necesidades que antes quedaban cubiertas por la religión; 2ª, desplazamiento de la vivencia religiosa a otros campos inmanentes igual o similarmente compensadores; 3ª reducción pragmática del campo de lo "sagrado" -materia prima y contenido de la religión (Durkheim)- en favor de lo "profano"; y 4ª, el pertinente transcurso, lento o rápido según los casos, hacia la "desacralización", esto es, hacia la pérdida de valor y de influencia de cuanto se tiene como sagrado y capaz de influir, sin que ello suponga una explicación racional del proceso³.

Los años setenta han sido, a la vez, tiempo de aceleración secularizadora y de la plenitud en el análisis, tanto sociológico como teológico, del fenómeno de *la secularización*. En España, concretamente, en 1970, el *Instituto Fe y Secularidad*, tras un serio y profundo análisis al que colaboraron

³ L. Shinner, "El concepto de la secularización en la investigación empírica", en *Secularización*, Instituto Fe y Secularidad, Madrid, 1970, págs. 5-8.

Tb. J. Jiménez Blanco y J. Estruch, *La secularización en España*, Mensajero, Bilbao, 1972, págs. 25-28



primordialmente las Facultades de Teología de la Universidad de Comillas y de San Cugat del Vallés, producía un primer "Boletín" interno referido monográficamente a "Estudios y comentarios sobre secularización". Aportaba en el mismo, como prefacio a una inmensa bibliografía comentada o reseñada en torno al problema, estudios y comentarios sobre el "concepto" y los "modelos" -según la investigación empírica y la visión sociológica de la "secularización de la Teología"-, y ofertaba, por fin, los esenciales *tipos* del "concepto de *secularización*", a la que someramente definen como "el proceso según el cual, símbolos, doctrinas e instituciones, previamente aceptadas, pierden su prestigio e influencia" hasta culminar en "una sociedad sin religión".

El proceso, según Larry Shinner, partía del "declive de la religión", anterior, según los sociólogos, a los años setenta del siglo XIX, hasta llegar al presente, los últimos sesenta del siglo XX, en los que la culminación del proceso quedaría significada en una "sociedad totalmente absorbida por las tareas pragmáticas", desconectada de orientaciones trascendentes, constituida a sí misma en realidad autónoma, y que limita la religión a la esfera privada: "una religión puramente interior, sin influencia en el comportamiento social", que transpone las creencias religiosas a creaciones y responsabilidades plenamente humanas, y que basa todas sus decisiones en consideraciones utilitarias y racionales que le instan a vivir completamente abierta a todo tipo de cambios.

A la hora de comentar los *tipos* de Larry Shinner, A. Álvarez Bolado habla de *modelos*, que cifra en seis, y que describe como "tendencias" en el campo de la aproximación empírica al "proceso de secularización", y en favor de su "comprensión teórica": 1º, declive de la religión (sociedad sin religión); 2º, tiende a borrar la distinción entre las sociedades religiosas y el resto de la sociedad; 3º, abandono y despegue de la sociedad respecto a la religión, que es progresivamente relegada a la esfera privada; 4º, transposición antropológica de las creencias e instituciones religiosas y reforzamiento del sentido humano de estos fenómenos e instituciones; 5ª, desacralización progresiva del mundo, que darán lugar a una "sociedad sin lugar para lo sagrado", y 6º, movimiento, o paso, de una sociedad "sagrada" a una sociedad "secular".



¿Se trata -concluirá Alvarez Bolado- de *secularización*, que es un concepto ambiguo y poco operativo, o, mejor, de una "nueva actualidad del cambio religioso"?

No basta con la empiria, por lo tanto; aun cuando sea del máximo interés para el examen de las tendencias y las "resistencias al cambio" que, muy pronto, la Iglesia preconiza, protagoniza y acaba constatando e incluso impulsando. Porque, al tiempo que se toma conciencia, a partir de los años del Concilio Vaticano II, de las consecuencias y del difícil control de los cambios, la vuelta al control, a la disciplina, a la norma impuesta y aplicada sin más razones que la *no-razón*, aventuran crisis, abandonos y rupturas que afectan igualmente a la más directa y comprensible de las doctrinas que la Jerarquía expone y practica: la *Doctrina Social de la Iglesia*.

3. Sociedad y religión en la España del siglo XIX.

El concepto de *religión* del que debemos partir, o mejor dicho, la forma en que el "hecho religioso" se concreta y especifica en el caso concreto que nos ocupa, es el del "catolicismo" en su versión oficial; y desde muy pronto, incluso antes del siglo XIX, la pérdida del monopolio religioso-católico es un hecho que revierte en la conformación de un proceso de resistencia al cambio, en el que se suceden, al tiempo que la jerarquía eclesiástica pierde capacidad de control, el asomo de respuestas, actitudes y conductas que sucesivamente se trasforman de anticlericales, en antirreligiosas, y, al final, en simplemente laicas o incluso ateas.

Históricamente, la Organización Católica ha conformado en España la forma social de "ecclesia"; una organización que integraba a todos los miembros de la sociedad, Patria o Nación, aun cuando los diversificara, conforme a atención pastoral diferente, por razón de *status*, de espacio social y de formas de vida.

Por ello, conviene distinguir, siquiera sea de forma aproximada, entre la "religión de las masas" y la de "las minorías", una y otra condicionadas, dirigidas o lideradas por sus autoridades o "pastores".

La de las primeras, que se percibe primordialmente bajo formas de "religiosidad", gira principalmente en torno al culto, sus intereses suelen verse vinculados a necesidades materiales o de sentido, y las normas de



funcionamiento en comunidad suelen proceder de la moral impuesta y traducida en función de la clase social de pertenencia. En referencia a su fe, y en más de una ocasión, se ha hablado de la “fe del carbonero”, de su incultura, de la rentabilidad de las “misiones populares”, de su papel de “grey” conducida; y se ha expresado, clara o implícitamente, su realidad como de masa influible y necesitada de la “levadura” transformadora, que unifica la maduración y asegura el control futuro. “Las verdades marxistas –diría en su momento Pablo Iglesias, en referencia a la atracción posible de las clases trabajadas- habrá que enseñarlas como verdades catequéticas”, de manera que previamente memorizadas, acabarían influyendo y empautando los comportamientos y conductas.

Las “minorías”, que muy pronto habrían de ser cultivadas y dirigidas en función de la obligada presencia de la Iglesia en los entornos y centros de “poder”, ejercen el doble papel de ser y manifestarse obedientes y cooperantes con los “pastores”, y modélicas y hasta providenciales hacia abajo. Por si valed y aclara como ejemplo, recuérdese que, cuando en los años ochenta del siglo XIX, se crea desde el poder político la Comisión de Reformas Sociales, que inicia su trabajo con la *encuesta* nacional que había de servir de fundamento a la naciente “política social” de los gobiernos, los presbíteros del Hospital del Apóstol San Pedro, de Madrid, responden en 1884 a los apartados de la misma; y entre otras muchas y curiosas afirmaciones, son dignas de consideración las siguientes: 1ª, “Se quiere y con razón, que el obrero respete a las autoridades... hágase ante todo que tema y ame a Dios. Se desean obreros sufridos y que no insurreccionen ni se entreguen a las huelgas...; procúrese que amen e imiten a Jesús, modelo de paciencia y resignación en el taller de su castísimo padre putativo...”; y 2ª, aconsejan a los obreros “resignación ante las carencias”; en tanto que a los pudientes aconsejan generosidad agradecida, ya que Dios les concede ser cauces para la manifestación terrena de su “Providencia”⁴.

Cuando los obispos, en fin, en vísperas de la Constitución de 1876, se hallaban acusados de hacer propaganda electoral, y cuando los partidarios de la unidad religiosa denunciaron las presiones gubernamentales

⁴ *La clase obrera a finales del siglo XIX*, (Datos tomados del Informe de la “Comisión de Reformas Sociales” 1884-85), Madrid, ZYX, 1970, págs. 150-52.



para impedir su campaña y su voto contrario a la tenue “libertad de cultos”, recogida en el artículo 11 de la misma, y ante unas elecciones que fueron de hecho un fraude articulado por Romero Robledo a favor del triunfo canovista, en plena discusión del texto constitucional se hizo público el documento de Pío IX al arzobispo primado, cardenal Moreno, que venía a defender y respaldar de forma solemne la actitud intransigente del episcopado, tras los intentos malogrados a lo largo del último año, incluso con carta del Papa “al rey católico”, de mantener “la unidad católica de España”:

“... declaramos que dicho artículo (artículo 11 de texto constitucional), que se pretende proponer como ley del reino, y en el que se intenta dar poder y fuerza de derecho público a la tolerancia de cualquiera culto no católico... viola del todo los derechos de la verdad y de la religión católica; anula contra toda justicia el Concordato establecido con la Santa Sede y el Gobierno español, en la parte más noble y preciosa que dicho Concordato contiene; hace responsable al Estado mismo de tan grave atentado; y abierta la entrada al error, deja expedito el camino para combatir la religión católica, y acumula materia de funestísimos males en daño de esa ilustre nación, tan amante de la religión católica que mientras rechaza con desprecio dicha libertad y tolerancia, pide con todo empeño y con todas sus fuerzas, se le conserve intacta e incólume la unidad religiosa que le legaron sus padres, y la cual está unida a su historia, sus monumentos, a sus costumbres, y con las que estrechísimamente se enlaza todas las glorias nacionales”⁵.

La polémica quedaba servida, y amenazaba, una vez más, con volverse inacabable. Aquella aparente unanimidad en defensa de la “unidad religiosa”, liderada desde las páginas de *La España Católica* y de *El Siglo Futuro*, acabó rompiéndose y adquirió los mayores bríos una vez dilucidadas dos corrientes distintas, contrarias e incluso sorprendentemente conflictivas: *El Siglo Futuro* emprendió campaña, de manera reiterada y hasta ofensiva, contra los líderes, simpatizantes y lectores de *La España Católica*, a los que

⁵ Recogido íntegro en *La España*, 21 de marzo de 1876.



tachaba de “católicos liberales”, una de las más peyorativas formas de descalificación para una doctrina y una *praxis* -la de conciliación entre los principios de la revolución francesa y la doctrina católica- enérgicamente condenadas por el *Syllabus*, y de nuevo refutadas por el mismo Pío IX, en 1871, al culpar de la perdición de Francia y de su daño más temible tanto a la revolución de 1789 como a la más reciente revuelta de la “Commune”.

Si se atiende con cuidado siquiera somero a la trayectoria sociopolítica del siglo XIX español, la presencia de la religión, mejor de la Iglesia, en la política es tan constante que explica con cierta nitidez no sólo la resistencia al cambio y la negativa a la ruptura con los supuestos del viejo orden, sino también a la génesis y los avances de un anticlericalismo que hunde sus raíces en el pensamiento reaccionario, que comienza a ser dominante en la política en sus más altas esferas; sobre todo a raíz de la noticia e influencia del proceso revolucionario francés en la España de Carlos IV⁶. Entonces, y a partir de las sugerencias apoyadas por M. Godoy, valido del monarca y jefe de sus sucesivos gobiernos, la mejor forma de combatir el odioso enemigo, cada vez más cercano, hasta que hace presente entre nosotros con motivo de la ocupación napoleónica, no fue otra que la apuesta por la Inquisición y la más férrea censura y prohibición de contacto con esos “enemigos de Dios”. El “Catecismo político” de 1808, que se aprende en las escuelas y se recita en las iglesias, es testimonio fehaciente de este proceso. Basta con valorar algunas de sus preguntas y respuestas:

- ¿Quién es el enemigo de nuestra felicidad?
- El emperador de los franceses.
- ¿Quién es este hombre?
- Un malvado, un ambicioso, principio de todos los males, fin de todos

⁶ “Las alteraciones de Francia eran cada día más graves; el peligro de contagio cada vez más amenazador. A un ministro viejo e irresoluto -Floridablanca- acababa de suceder otro anciano que pasándose de extremo contrario quería arriesgarlo todo -Aranda-. La pusilanimidad de uno, la temeridad de otro inspiraban al rey idéntica desconfianza. Provocaciones, insultos directos salían de la tribuna francesa; el trono de Luis XVI acababa de hundirse; la república le había sustituido y no se hablaba sino de revolucionar los estados vecinos, de llevar a ellos la propaganda y la guerra. Ya la invasión había tenido lugar en el norte; Luis XVI jefe de la familia de los Borbones, con la reina y sus hijos, prisioneros iban a ser juzgados.

¿Qué hacer? ¿Qué conducta política adoptar? ¿Cómo librarse de la fatalidad de la suerte? La tormenta estallaba, rugía por todas partes” (M. Godoy, *Memorias*).

los bienes y compuesto y depósito de todos los vicios.

- ¿Cuántas naturalezas tiene?
- Dos: una diabólica y otra humana.
- ¿Cuántos emperadores hay?
- Uno verdadero en tres personas engañosas.
- ¿Cuáles son?
- Napoleón, Murat y Godoy. [...]
- ¿Es pecado asesinar a un francés?
- No, padre; se hace una obra meritoria librando a la patria de estos violentos opresores [...]
- ¿Qué debemos hacer en el combate?
- Aumentar la gloria de la nación, defender nuestros hermanos y salvar la patria.
- ¿Quiénes deben tomar las armas?
- Todo el que pueda; los designados por el gobierno menos necesarios para los destinos públicos [...]⁷

La guerra de la Independencia, los pronunciamientos anticonstitucionales, las guerras carlistas siempre fueron interpretadas y vividas como “guerra santa”; y el motivo religioso se percibe tan fuerte y espontáneo que domina sobre todos los demás. La fuerza del sentimiento religioso estriba sobre todo en su carácter eminentemente popular; y la fuerza de obispos, curas y frailes, que llegan a tomar las armas al frente de su “grey” aseguran la nobleza de la causa, el impulso ante el peligro y la seguridad del triunfo, bien porque debía acabar en victoria, bien porque la posible muerte adquiriría fuerza de martirio. De esta manera, el pueblo que participa y actúa en la guerra de la Independencia no concibe la vida temporal dissociada de la espiritual. De tal manera el párroco, el prior o el canónigo juegan el papel primordial en las actitudes de las gentes que el P. Vélez, en 1813, cuando estaba a punto la expulsión de los franceses tras las batallas de Vitoria y San Marcial no tuvo reparo en afirmar: *“el que sabe a fondo el carácter del pueblo español..., conocerá que para él ha tenido más influjo el sermón o el consejo de un fraile o clérigo que todas las amenazas del gobierno, sus proclamas y sus órdenes”*⁸.

⁷ F. Díaz Plaja, La historia de España en sus documentos. El Siglo XIX, pp. 71-73

⁸ R. de Vélez, *Preservativo contra la irreligión*, Madrid, 1813, pág. 94.



El fermento religioso de pastorales, sermones, oraciones y acciones litúrgico-patrióticas caló profundamente en el alma popular, y las insurrecciones en las provincias surgían siempre al grito de la religión y se manifestaban y guiaban bajo estandartes y enseñas religiosos. Incluso de fue fraguando una “teología de la guerra”: a partir de la visión de la misma como “tragedia”, se la presenta como “castigo y expiación de nuestros pecados”, como “guerra justa”, como “conflicto divinal y salvífico”, como “nuevo capítulo de la historia de la salvación”, iniciada con las gestas de los jueces y caudillos despueblo de Israel, continuada en las guerras de cruzada de la reconquista española en defensa de la fe, y manifestada ahora como llamamiento a favor de la Patria, la Iglesia, el Rey y el mismo Dios: “El cielo estuvo siempre a nuestro favor cuando, como ahora peleábamos por la justicia, por la fe y por la religión, y nuestro Apóstol Santiago asistió a nuestros combates como ángel tutelar o como el brazo y el dedo de Dios”⁹.

La reacción contra el triunfo de la Constitución gaditana, también planteada y defendida en nombre de la religión, que tiene como testigos, entre otros muchos, al Arzobispo de Toledo, el cardenal Luís M^a Borbón, que es nombrado Regente en la espera de la vuelta de Fernando VII, “secuestrado” en Francia”, coincide con la reacción de la Jerarquía eclesiástica que se opone a la legislación constitucional sobre abolición de los gremios, supresión de señoríos, abolición de la Inquisición o defensa de la libertad de imprenta. Presentaron entonces, por la misma vía del púlpito y el confesionario, como cuestión dogmática, la resistencia estos cambios; recomendaron mantener la misma lucha contra esta “anarquía” y esta “destrucción del dogma”; recomendaron vivamente la desobediencia pública; y señalaron la obra gaditana como una

⁹ A. Martínez Albiach, *Religiosidad hispana y sociedad borbónica*, Burgos, 1969, pág. 123. Del sermón pronunciado por Fr. Josef M^a de Jesús. Bastante antes, y como precursor de esta ideología de Cruzada, Fr. Diego José de Cádiz, *El soldado católico en guerra de religión*, Écija, 1794.



respuesta anticlerical a nuestra tradición sacrosanta. “El pueblo no piensa –ratificará el Vicario de Ciudad Real, Víctor Sáez, luego confesor del monarca y presidente del Gobierno en 1823- , sólo obedece, pues esa es la educación que ha recibido. Darle libertad es conducirlo a la anarquía. Los principios que ha recibido son aceptados como dogmas y servirán de freno como hasta ahora lo han sido. Los tribunales de Cádiz están tan lejos de la realidad que serán víctimas de sus propias ideas”.

Lo que sí aparece claro es la progresiva denuncia y el enconado rechazo de todo tipo de cambio que viniera a suponer la admisión de cualquier supuesto liberal. Los habitantes de las ciudades, sobre todo a partir de los años veinte reaccionaron frente a esta imposición prohibitiva y clerical; y la sucesiva implantación o eliminación de la libertad de imprenta y de la Inquisición devienen en símbolos de apertura o de cierre en el constante fluir de avances o resistencia a lo nuevo.

La posición, llamémosle “secularizadora”, de liberales y demócratas a lo largo del siglo apenas llega a ser de militancia laicista radical; y habitualmente con muy poca capacidad de influencia activa en el orden sociopolítico, dada la alta tasa de religiosidad dominante incluso en las últimas décadas del siglo. El punto de vista secularizador de los liberales y demócratas en pocas ocasiones llegó a convertirse en manifestación antirreligiosa. Fue, sobre todo, una activa postura de confrontación con las actitudes políticas de la Jerarquía eclesiástica de la época. Demandaban la “reconversión” de la religión; que la Iglesia dejara de ser un poder antiliberal y antidemocrático, para hacer de la religión un fenómeno propio de la conciencia de cada individuo. Reclamaban la “modernización” de la religiosidad, la individualización de la experiencia religiosa; e incluso supieron acomodarse a una transacción tras la firma del Concordato de 1851, que ponía fin a todos los cambios consiguientes con el final de la guerra civil, la



legitimación de la soberanía dinástica isabelina por parte de la Santa Sede, la afirmación confesional de la Constitución de 1845 y la vuelta del Nuncio en 1846.

Nunca pretendieron, incluso los más radicales, una sociedad española descristianizada; pero sí insistieron en que la reforma de la Iglesia era tarea imprescindible para la consolidación del mismo proceso revolucionario. Y lograron así abolir la Inquisición, llevar a la práctica la política desamortizadora, y plantear y pactar propuestas para la reforma de una Iglesia profundamente identificada y comprometida con el orden social y simbólico del Antiguo Régimen. No obstante, y como dato de ese pacto, la Jerarquía tendrá puestos relevantes en el Senado que instituye la Constitución de 1845, en el entorno de Palacio, en la política educativa, en la ordenación de la política social emergente, etc.

Sigue hoy resultando llamativo que aquellos sectores del liberalismo que deseaban redefinir la religión, diseñar nuevos modos y maneras en la Iglesia católica, fueran tildados de laicistas y anticlericales, cuando a menudo, como en el caso de los krausistas, fueron personas de profunda vida religiosa. F. de Castro, G. de Azcárate, F. Giner, J. Sanz del Río, N. Salmerón, etc. expresan magníficamente esa voluntad conciliadora entre modernidad, libertades y religión católica, que la Jerarquía eclesiástica se empeñó en rechazar con todas sus fuerzas, gracias también al apoyo que le ofertan la *Quanta Cura* y el *Syllabus*, de Pío IX¹⁰.

El anticlericalismo liberal distaba de cualquier tentación antirreligiosa; admitía no sólo la confesionalidad recogida en las Constituciones, sino su capacidad para formar parte del programa político que alentaba desde los sucesivos gobiernos; y veía a la Iglesia como colaborador declarado de un programa político que trataba de fundir catolicismo libertades limitadas, monarquía y un

¹⁰ G. Capellán de Miguel, "El problema religioso en la España contemporánea. Krausismo y catolicismo liberal", *AYER*, 39 (2000), págs. 227-241.



Estado centralizado. Cuando las instituciones resultaron poco hábiles para un entendimiento, salieron a escena climas y formas de intolerancia y violencia, o reticencia mutua, que alimentaron confrontaciones entre secularización y confesionalidad, dominantes en la España del último siglo.

4. Sociedad y religión en la España del siglo XX.

Sigue impresionando el juicio de H. Thomas, en su clásico ensayo sobre la "Guerra civil española de 1936-39", cuando afirma: *"Posiblemente en ninguna época de la historia de Europa y posiblemente del mundo, se ha manifestado un odio tal contra la religión y todo cuanto con ella se encuentra relacionado"*.

La barbarie de estas matanzas, con su punto de partida en la quema de iglesias y conventos en mayo de 1931, recién instaurada la Segunda República, y seguida del clima anticonfesional que cunde en la época constituyente, se unen a la resistencia a la práctica de la reforma agraria, a la crisis de octubre de 1934, a las consecuencias nunca queridas de las elecciones de febrero de '36, etc. ; y vienen a ratificar la virulencia de un anticlericalismo que trasvasa los límites acostumbrados y desemboca en una separación traumática entre Iglesia y Estado, muchísimo más preocupante y peligrosa que cualquier otra experiencia laicista conocida.

La guerra civil mantuvo entre sus antecedentes la puesta en práctica de una política laica que desemboca en las posturas antirreligiosas citadas: legislación laicista en la enseñanza, disolución de la Compañía de Jesús y confiscación de sus bienes, anulación de las exigencias del Concordato, leyes de divorcio y secularización de los cementerios, ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas de mayo de 1933. El boicot permanente a los actos católicos y la violencia contra los edificios religiosos, etc. se disparan a partir de los elecciones del Frente Popular, y la violencia anticlerical en los



umbrales de la guerra dispone a la puesta en escena del laicismo más duro e descontrolado.

El coste en vidas humanas fue terrible; pero no fue menor, por sus consecuencias sobre todo, esa peculiar forma de expresión laicista, negada a cualquier salida que no fuera la de la confrontación. La separación hostil republicana, asistida de una dura persecución religiosa, fue sustituida tras la guerra por una política nacional-católica que devolvía España al terreno de la confesionalidad e imponía, en forma de *ley de talión*, la no menos dura represión franquista, que hizo cuanto pudo por liquidar los vestigios de cualquier veleidad secularizadora. Son los años cuarenta, cuando el Jefe del Estado, bajo palio, muestra el triunfo de la Cruzada y el hermanamiento "sin fisuras" entre la Iglesia y el Estado.

"Hay que recristianizar a esa parte del pueblo que ha sido pervertida, envenenada por doctrinas de corrupción -declaraba Francisco Franco en *Discurso a la Junta Central de la Acción Católica*, el día 10 de abril de 1940-. Para hacer esta labor antes había que luchar contra la obra del gobierno. Ahora podéis apoyaros en el poder para realizarla, porque uno mismo es el ideal que nos une".

A lo largo de los años cuarenta la Jerarquía eclesiástica pudo, por fin, hacer realidad, como manifiestamente recogen los más variados testimonios y documentos, la *recristianización de España* en el entorno del *Nuevo Estado*, para el que "la restauración de la unidad católica del nación" se había constituido en "paso secular, firme e insustituible de la unidad política de las tierras y los hombres de España".

La integración entre "factor católico" y "factor nacional" fue un hecho desde los inicios de la guerra civil, en la que destaca, pese a los múltiples y complejos sinsabores e incluso enfrentamientos, el cardenal Isidro Gomá como "abanderado" y artífice de esta actitud e ideología integradoras:

"¡Gobernantes! -proclamaría el cardenal Gomá en 1937- Haced catolicismo a velas desplegadas si queréis hacer la patria grande... Ni una ley, ni una cátedra, ni una institución, ni un periódico fuera o contra Dios y su Iglesia en España".

Es verdad que la preocupación dominante más inmediata fue la de poner coto a las aspiraciones fascistas y totalitarias en el seno del nuevo Régimen, y la de defender pública y privadamente, frente a la hostilidad de determinados sectores de la Falange, "la estructuración confesional del Estado" que, tras la Segunda Guerra Mundial, habría de encontrar su "sistematización en el marco jurídico" definido en el Concordato de 1953¹¹.

En los inicios de la nueva década, la de los años cincuenta, con motivo del décimo aniversario de su nacimiento, y ocupando una parte sustancial del número 534, de octubre de 1951, la revista *Ecclesia* presentaba a lo largo de catorce sendas páginas y bajo el título "La vida católica en España", una "recapitulación nada ociosa del movimiento espiritual y de la actividad católica en España" a lo largo de la década anterior, y un "balance" que "encierra una seguridad del pasado y un aliento para el porvenir"¹²

El balance es no sólo satisfactorio y alentador sino, sobre todo, sorprendente por lo triunfante que resulta: 64 diócesis restauradas, nueve de ellas con rango de metropolitanas, "constituyen la organización jerárquica de la Iglesia española"; una eficiente "Conferencia de Metropolitanos", presidida por el Primado de Toledo, en sintonía con la Santa Sede y con capacidad de tomar acuerdos e "instrucciones generales con interés y alcance para todos los españoles", aseguraba "la unidad de acción de la Iglesia en España"; y un Vicariato General Castrense, conforme al "convenio sobre la jurisdicción castrense y la asistencia religiosa a las fuerzas armadas de la nación", atendía al "cuidado espiritual de los militares de tierra, mar y aire y el gobierno del

¹¹. Véanse, entre otros, el ya clásico ensayo de URBINA, F.: "Formas de vida de la Iglesia en España", en AA. VV.: *Iglesia y Sociedad en España, 1939/1975*, Madrid, Edit. Popular, págs. 11 y sgtes.; o los no menos jugosos de DUOCASTELLA, R. y otros: *Análisis sociológico del catolicismo español*, Barcelona, Nova Terra, 1967; CAZORLA, J.: "Las relaciones entre los sistemas eclesial, político y social en la España contemporánea", dentro de la obra dirigida por FRAGA. M.: *La España de los años setenta*, Vol. III/I, Madrid, Moneda y Crédito, 1974, págs. 383-418; RUIZ RICO, J. J.: *El papel político de la Iglesia católica en la España de Franco (1936-1971)*, Madrid Tecnos, 1977; o, finalmente, DIAZ SALAZAR, R. y GINER, S. (comp.): *Religión y sociedad en España*, Madrid, CIS, 1993, esp. los cap.. 2, 3, 6 y 7.

Véanse, igualmente, en este sentido y entre numerosas publicaciones y referencias, los trabajos sobradamente conocidos de S. G. Payne, G. Hermet, A. Alvarez Bolado, R. Díaz Salazar, A. Botti... Abundan igualmente trabajos de enorme interés en revistas como *Razón y Fe*, *Miscelánea Comillas*, *Fomento Social*, *Hispania Sacra*, *Pastoral Misionera*, *Iglesia Viva*, *XX Siglos*, *Revista de Investigaciones Sociológicas*, y su precedente, *Revista Española de Opinión Pública*, etc.

Más recientemente, en esta misma revista, SÁNCHEZ JIMENEZ, J.: "La Jerarquía eclesiástica y el Estado franquista: prestaciones mutuas", en SANCHEZ RECIO, G. (Ed.): *El primer franquismo (1936-1939)*, *Ayer*, 33, 1999, págs. 167-186.

¹². "La vida católica en España", en *Ecclesia* (534), 6 de octubre de 1951, págs. 21-34.



clero castrense". Un Alto Tribunal de la Rota, dependiente de la Nunciatura Apostólica, en virtud del "motu proprio" *Hispaniarum Nuntio*, dado por Pío XII en abril de 1947, hacía posible que "nuestra Patria vuelva a gozar de un privilegio secular y honrosísimo al restablecerse la Rota española"; precisamente cuando al único matrimonio legítimo y legal resultaba ser el matrimonio eclesiástico.

Continuaba luego reseñando los convenios firmados entre el Gobierno y la Santa Sede para la dotación y subvención de Seminarios y Universidades de estudios eclesiásticos que devenían ahora refrendados con el aumento de vocaciones -"una bendición extraordinaria y providencia singularísima de Dios sobre España"-, con la "vigorización intelectual en el campo científico religioso" -asambleas, congresos, semanas o cursillos bíblicos, teológicos, canónicos, apologeticos, de orientación misionera, de catecismo, de Oración y Estudios sobre el culto al Corazón de Jesús-, y con la más extraordinaria recuperación, ampliación o incluso surgimiento de "nuevas familias religiosas" de vida contemplativa o activa: Órdenes, Congregaciones, Institutos religiosos, Institutos seculares, etc.

Relataba con similar énfasis las "fiestas y devociones populares" -"manifestaciones públicas de carácter colectivo, ampliamente popular, que revelan con fuertes pinceladas costumbristas la devoción y la fe del pueblo español"- entre las que daba especial relevancia a las procesiones de Semana Santa y del Corpus, a las Fiestas de la Santísima Virgen, de Cristo y de los Santos Patronos. Y ponía especial atención en la transformación del "panorama espiritual de España" gracias, en primera instancia, al "movimiento espiritual" generado por los "ejercicios espirituales en régimen de internado", y a las "misiones populares", particularmente fecundas en grandes urbes, y mucho más ambiciosas y rentables cuando se desarrollaban en suburbios, en barrios obreros o en las cuencas mineras, "en los que se conjugan los métodos tradicionales con los modernos instrumentos de propaganda, altavoces, prensa y radio..."¹³.

Pero los puntos más sustanciales del balance se referían a la *acción social*, a la *enseñanza*, al ejercicio de la *caridad*, a la presencia religiosa y eclesial a través de *prensa y publicaciones*, a la atención a la *familia y moralidad pública* y, por último, al *apostolado de los seglares*, a la "labor realizada por la Acción Católica" que contaba en España con 12.349 centros, en los que se agrupaban 522.470 socios, bajo la presidencia del Cardenal

¹³. *Íbidem*, págs. 21 y sgtes.



Primado que, en nombre de la Conferencia de Metropolitanos, "constituye la Junta Suprema de Acción Católica".

De este modo, se manifestaba magnánima la "restauración" religiosa total tantos años esperada; y se conseguía hacer vigente, por fin, conforme a la óptica y al deseo del cardenal Gomá, "la consustancialidad entre catolicismo y patria".

Plasmado así el camino de la *restauración* y la apuesta por la *recristianización*, se comprende la insistencia generalizada de la Jerarquía eclesiástica en refrendar la "cooperación entre Iglesia y Estado"¹⁴.

Según indica en sus "Confesiones" el cardenal Tarancón, "Franco, muy hábil, sabía apoyarse en unas u otras fuerzas sociales según las exigencias del ambiente internacional". Su soporte en el "falangismo" de los primeros cuarenta parecía corresponder al "apoyo" recibido durante la guerra desde el fascismo y el nazismo; en tanto que, "cuando cambiaron las circunstancias de Europa y se dio cuenta de que los católicos recelaban del Régimen español y aun la misma Santa Sede no acababa de apoyarlo decididamente", cambió de "apoyo" y optó por "los hombres de la Editorial Católica, que contaban con la confianza de la Jerarquía española y de la Santa Sede"¹⁵.

A partir de los últimos cincuenta la realidad social se transforma mucho más deprisa de lo que son capaces de evolucionar las instituciones. Pero la "dificultad" no aflora plenamente, de hecho, hasta los primeros sesenta; y se manifiesta, en primera instancia, con *crisis* de la Acción Católica, en un clima de optimismo y exaltación, y no por ello menos enrarecido, en

¹⁴. V. Pérez Díaz comenta cómo la Iglesia española pudo así "dedicarse a la tarea de catolizar al Estado y a la sociedad", en un espacio histórico que daba un "extraordinario margen de libertad", dadas las tres condiciones esenciales para ello: "a) una iglesia universal simpatizante; b) un Estado afín, (incapaz además de una "presión seria" sobre ella); y c) una sociedad civil postrada, sin capacidad ni voluntad de resistencia" (En *El retorno de la sociedad civil*, Madrid, 1987, pág. 436).

¹⁵. Enrique y Tarancón, V., *ob. cit.*, pág. 39. De hecho el nombramiento de Tarancón como obispo en 1.946, según indirectamente reconoce, dependió o tuvo al menos el respaldo del ministro de Asuntos Exteriores, A. Martín Artajo.

Según el comentario de V. Pérez Díaz, "recibir apoyo estatal a cambio de servicios diversos", supone para la Iglesia, "una contribución a la legitimación del Estado" y sus gobernantes, "la habituación de los súbditos a la obediencia", "servicios administrativos de policía y control de costumbres", "tolerancia con la moral de la corte", "resignación a la interferencia temporal en asuntos religiosos". Y todo ello -concluye- "convierte el monopolio del poder espiritual por parte de la iglesia en un *monopolio imperfecto*" (El subrayado es nuestro). En *El retorno de la sociedad civil*, Instituto de Estudios Económicos, Madrid, 1987, pág. 415).



que comienzan a ser problemáticas y conflictivas, primero frente a la policía y a los gobernadores civiles, y luego ante los mismos obispos -sobre todo tras la desaparición del cardenal Pla i Deniel-, la liberalización y radicalización de las organizaciones laicas de apostolado -los "movimientos especializados"- que escaparon a su control -en gran parte también cuando la Jerarquía definió su labor como política y no apostólica-, conectaron y acabaron asociándose con organizaciones obreras y políticas perseguidas por ilegales¹⁶.

Las traducciones al castellano de nuevas obras de Teología, especialmente francesas y alemanas, comenzaron a desbancar en los Seminarios y Universidades eclesiásticas a los viejos tratados escolásticos que mantenían el latín y las formas silogísticas como las más adecuadas para la presentación del dogma y de la moral; las transformaciones en las expresiones y relaciones sociorreligiosas alumbraban una nueva visión del mundo, de la ascética, del "compromiso social" cristiano, más allá de la pura práctica religiosa, y de la lucha contra sistemas que no convergían en las exigencias de la fe. El paso del "compromiso social" a un "compromiso político" vino finalmente alentado por la transformación intraeclesial a partir del Pontificado del Juan XXIII, de la recepción de la misma en España, de la difícil y conflictiva explicación del "Estado católico" a la luz de las encíclicas *Mater et Magistra* (1.961) y, sobre todo, *Pacem in Terris* (1.963). La búsqueda de una "nueva identidad católica" pertenece ya, en plenitud, a la explicitación del conflicto religioso-político que tiene lugar durante los años de celebración del Concilio Vaticano II. Esta década, los sesenta, espera la llegada, la elaboración de los historiadores que cuentan con las suficientes fuentes de investigación como para que comiencen a atender por encima de todo a la mejor selección y conexión de las mismas.

¹⁶. Entre los muchos ensayos, todavía incompletos por falta de otros y, sobre todo, por la inexistencia de estudios en torno a las Comisiones Episcopales, lo mismo que por la carencia de un método y modelo que permita relacionarlos y complementarlos, están: Benzo, Miguel, *Universitarios de Acción Católica*, Madrid, 1.956; Castaño Colomer, José, *La JOC en España (1946-1970)*, Salamanca, 1.978; Díaz Salazar, Rafael, *Iglesia, Dictadura y Democracia. Catolicismo y Sociedad en España (1953-1979)*, Madrid, 1.981; Cholvy, G. (ed.), *Mouvements de Jeneuse*, París 1.985; Murcia, Antonio, *Obreros y obispos en el franquismo*, Madrid, 1.995; Montero, F. (coord.), *Juventud Estudiante Católica (1947-1997)*, Madrid, 1.998.

Del mismo autor, Feliciano Montero, reseñado más arriba, *La Acción católica y el Franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica Especializada en los años sesenta*, UNED, Madrid, 2000; basado en el estudio de las Jornadas Nacionales que se celebran, a partir de la Reforma Estatutaria de 1959, entre 1960 y 1967.



La realidad sociopolítica y religiosa se adelanta, una vez más, a las instituciones. En plena sesión primera del Concilio, en el otoño de 1.962, la "crisis" entre la Iglesia y el Estado se hizo presente en las mismas aulas conciliares. A pesar de que el cardenal Pla supo oponerse, una vez más, al ataque que desde la embajada de España se hacía por la difusión entre algunos Padres conciliares de cierto documento contra el Régimen, y del intento de una respuesta "en defensa de Franco", muchos obispos -Tarancón sólo exceptúa a veinte- continuaban confundiendo "el Régimen con España":

"La verdad es -comentaba el entonces Secretario de la Conferencia de Metropolitanos, y obispo de Solsona- que entonces muchos de los obispos españoles confundían el Régimen con España y les parecía que defender al Régimen era defender a España y criticarle era criticar a España. Creo que esto condicionó mucho la actuación del Episcopado español en el Vaticano II"¹⁷.

Salvador Giner ha logrado sintetizar con nitidez y acierto ese complicado "proceso" que hace verosímil el fracaso del catolicismo peninsular a la hora de administrar una trayectoria socio-religiosa válida para hacer comprensible y explicable el cambio, el paso a una sociedad secularizada conforme la propia Teología católica trataba de profundizar y explicar en la segunda mitad de los años sesenta. Para él, el régimen de Franco fue en gran medida resultado de una clásica "coalición de fuerzas conservadoras", que alcanzan un compromiso para controlar y dirigir la modernización, sin detenerla del todo, conforme a sus propios intereses. La coalición tomó forma de dictadura "nacionalista y semifascista", que estableció una estrecha alianza e identificación con la Iglesia católica. En favor de las fuerzas conservadoras promovió una política de industrialización y de acumulación capitalista; y, a fuer de su identificación con la Iglesia, con la que comparte sus políticas sociales y educativas, dejó a ésta cierto grado de autonomía, que permitió surgir e hizo viables los movimientos apostólicos y sus opciones político-sindicales, igualmente plurales y libres. A la vez, el franquismo, comprometido

¹⁷. Martín Descalzo, José Luís, *Tarancón, el cardenal del cambio*, Madrid, 1.985, págs. 108-109.

Luego, en sus "Confesiones", reiterará estas mismas conclusiones:

"...si el Concilio fue aceptado con gozo rebotante por los católicos que eran partidarios de una clarificación de la realidad político-religiosa española, fue aceptado más bien con resignación y con un criterio tan restrictivo que casi lo hacía inoperante por los que seguían considerando que la situación político-religiosa española era la ideal, la única plena y totalmente católica que, además, salvaguardaba "todas las esencias de la patria". (*Ibidem*, pág. 217).

con su versión de la "modernización desde arriba", abrió las puertas a un "desarrollo sin democratización" y a una "modernización sin secularización ni democracia". A partir de 1957, concluye, los "tecnócratas" del Opus Dei fueron asignados a ministerios clave; y la política de desarrollo acabaría haciendo realidad, sin proponérselo, la "secularización" no querida y, mucho menos, deseada¹⁸.

Desde los primeros años setenta y hasta la ascensión de los socialistas al poder en los primeros años ochenta, por señalar una etapa de por sí significativa, se intensifica la corriente secularizadora que define o ayuda a reconocer a una sociedad moderna. Cuando las ciudades españolas comienzan a ser problemáticas, inseguras, poco "paradisíacas", a consecuencia de las repercusiones inmediatas de la *crisis económica mundial*, del cambio de trayectoria interior agravado por el "retorno" migratorio y por la creciente marcha desde los más diversos "entornos" agrarios, es precisamente el momento en que las "formas de vida" urbanas más eficazmente, ayudadas por unos medios de comunicación y difusión que controlan todos los rincones, logran acceder y a imponer sus mensajes y modas en casi todos los lugares, incluso los más alejados, del territorio¹⁹.

La plena incorporación *del campo a la ciudad* coincide y se superpone a la *crisis urbana* ahora manifiesta en forma de degradación de la vida y del medio ambiente que de forma rápida se unen a esa curiosa conjunción de hedonismo, paro y delincuencia. Cuando el "paro" remansa en

¹⁸. Como hipótesis, digna de la más cuidada atención y ampliación, es digna de tenerse en cuenta, y conviene no echarla en el olvido (S. Giner y S. Sarasa, *Religión y modernidad en España*, en R. Díaz-Salazar y S. Giner, *Religión y sociedad en España*, CIS, Madrid, 1993, págs. 54 y ss). Sin omitir, por supuesto, el papel que le toca, a lo largo de este proceso, a la conocida "intransigencia" de elementos del Régimen y cuadros de la Jerarquía, que colaboraron a una "polarización" política que devenía obsoleta más allá de los Pirineos.

No olvidar tampoco J. Pérez Vilariño y R. A. Schoenherr, "La religión en España", en S. Giner (comp.), *España: sociedad y política*, Espasa, Madrid, 1990, págs. 449-470. V. Pérez Díaz, en su obra ya citada, *El retorno...*, lo analiza con una precisión exitosa, dentro del marco conceptual y metodológico con que plantea y desarrolla desde el mismo título el binomio "Iglesia-religión" en la España contemporánea, en los "conflictivos años setenta". Alude con abundancia y precisión de datos al "éxito de la reconversión política de la iglesia", y al "desconcierto" del mismo para la sociedad civil (págs. 454-461).

¹⁹. Según el *Informe FOESSA 1.975* recoge, en 1.973 los médicos rurales de las zonas más despobladas, en Castilla y Galicia sobre todo, llegan a acumular más de veinte pueblos para conseguir acceder al número de cartillas que haga administrativamente "rentable" su dedicación (págs. 478 y ss). Tb. el diario *Informaciones*, de 31 de mayo de 1.973, en un editorial titulado *Déficit de médicos en el mundo rural*. Igualmente, y en el mismo FOESSA, las págs. 1054 y ss., referidas a la "sociología de los medios de comunicación de masas" y a su desigual influencia en los núcleos más alejados.



la ciudad, tanto en zonas burguesas como en los barrios suburbanos, y da a luz vivencias enrarecidas, fracasos, desalientos, hambre de trabajo, prisa por el gasto, y, lo que es peor, mendicidad y delincuencia, es precisamente el "tiempo" del auge de "marginación" y nuevo "conflicto" en la vida rural, que se transforma de manera más consciente en "expresión de un mundo dividido, en resultado del brutal e irresoluble enfrentamiento entre el "punto de partida", marginado y marginante, y la meta, el "lugar de llegada" igualmente marginador, y, ya, sin la compensación económica al sufrimiento que la primera emigración ofertaba²⁰.

La peculiar "urbanización" del mundo rural, la acomodación y transformación de sus "formas de vida" coinciden y se desarrollan al hilo del proceso de *secularización* y de la transformación religiosa que emergen tras la "liberalización" postconciliar, en medio del profundo y generalizado *cambio social* que aventura de diversas formas el *conflicto político* cada vez más "colectivo" que se gesta²¹.

De la misma forma la *ciudad*, que se proyecta persistente y dominante sobre núcleos de población pequeños que olvidan y transforman sus viejas *formas de vida*, difunde en los mismos el paso de "lo sagrado" y "lo religioso" a "lo profano" y "lo secular", rompiendo ahora, y hasta con cierta facilidad, tradiciones y estructuras comunitarias y concéntricas.

Las sociedades campesinas se "desacralizan"; y se hace evidente al par que definitiva la pérdida de influencia de la "religión establecida" que teólogos, obispos, sacerdotes y algunos sociólogos de concepción y práctica católicas que atienden al proceso de forma directa, diagnostican como *descristianización*; esto es, la constatación de "la pérdida de influencia que

²⁰. FOESSA, *Informe sociológico...*, 1970, tb. cit., cap. 17, págs. 1.151 y ss., referido al "equipamiento social". El desarrollo económico y su planificación no tuvo en cuenta, a menos en las condiciones normales, al mundo rural. Mantuvo predominantemente, a excepción de algunos teléfonos, repetidores de TV, escuelas concentradas y distantes, la costumbre, la rutina:

"En un sistema tradicional, el orden de servicios que habría de procurar que habría de procurar la organización estatal era bien simple: caminos, tranquilidad pública, socorro alimentario en caso de hambre colectiva, escuela elemental, estructura administrativa (más que nada, pensando en recoger impuestos), cierta atención hospitalaria (?) y muy poco más" (pág. 1.151).

²¹. R. Echarren, *Los nuevos curas*, en J. Ruiz-Giménez (ed.), *Iglesia, Estado y Sociedad en España. 1.930-1.982*, Barcelona, 1.984, págs. 283-294. Tb. L. González-Carvajal, *El compromiso cristiano. La Iglesia de los pobres*, *Íbidem*, págs. 301-311; y A. Iniesta, *Las pequeñas comunidades cristianas en España*, *Íbidem*, págs. 312-324. Pero, sobre todo, AA. VV., *Catolicismo en España. Análisis sociológico*, Madrid, 1.985, *passim*, pero esp. los capítulos referidos a la "identidad de los católicos españoles", al "cambio de valores en España", y la parte cuarta, titulada "la descristianización".



venían teniendo símbolos, doctrinas e instituciones religiosas en la sociedad"²².

La *crisis global* del hecho religioso, a la que alude de manera más objetiva, y menos apologética también, F. Urbina, a partir de la "profunda renovación" llevada a cabo por el Concilio Vaticano II, es una *crisis* y un *conflicto* de raíz urbana, que llega a los núcleos rurales por las mismas vías que antes mantenían la "religiosidad" y los "valores", las "conductas" y "usos" tradicionales: crisis en el clero a consecuencia de la indeterminación del quehacer pastoral; crisis de Seminarios y de vocaciones eclesiásticas; crisis de fe en los militantes católicos, agravada, a partir de 1.966, con la de la Acción Católica, desautorizada por la Jerarquía eclesiástica que juzga de primordialmente política la labor sociopastoral que venía desarrollando²³.

²². J. Espeja, *Cristianismo y descristianización*, en AA. VV.; *Catolicismo en España. Análisis sociológico*, ya cit., págs. 399-407. Tb. y en la misma obra, J. M^a Vázquez, *La descristianización de España*, págs. 409-454; y M. Sánchez, *Técnicas y mecanismos de descristianización*, *Ibidem*, págs. 455-480.

²³. F. Urbina, *Formas de vida de la Iglesia en España: 1.939-1.975*, en AA. VV., *Iglesia y sociedad en España, 1.939/1.975*, ya cit. págs. 76-84. Tb. F. FOESSA, *Estudios...*, 1975, págs. 542 y ss.