

Comunicaciones del I Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia  
Contemporánea de la AHC

*Mesa: Religiosidad y laicismo*

LA IGLESIA ANTE LA LIBERTAD RELIGIOSA Y LA  
CUESTIÓN CONCORDATARIA DESDE LAS REVISTAS  
“IGLESIA VIVA” Y “RAZÓN Y FE”

*Romina De Carli*

*Universidad Complutense de Madrid*

Celebrándose en un momento crucial para el régimen, el concilio Vaticano II contribuyó a la democratización del Estado español en la medida en que la Santa Sede insistió en que la jerarquía episcopal española abandonara el nacionalcatolicismo. Considerando, luego, el paralelismo entre el debate político interno sobre el Estatuto para los no-católicos de Fernando María Castiella y el debate conciliar sobre la libertad religiosa, la moderación de la confesionalidad excluyente del Estado español constituyó el primer paso de la larga maniobra que llevaría a la desintitucionalización de la religión en España.

Por del renombre de buena parte de sus redactores y colaboradores, por la calidad de sus artículos y por proponerse «cooperar a esta apasionante tarea de renovar nuestra mentalidad teológica, difundir los puntos de vista conciliares, descubrir sus orígenes y desarrollar sus consecuencias», se ha valorado el bimestral *Iglesia Viva* como una de las voces más autorizadas de la última etapa del franquismo. La que el sector más receptivo del episcopado utilizaría para tomar el pulso a la sociedad española y proponer aquella línea de pensamiento y de acción, que coordinara y armonizara mejor las exigencias políticas de libertad y participación activa de la sociedad con las exigencias de independencia y autonomía propias de la Iglesia. Ha sido, por lo tanto, analizando los artículos, publicados desde 1966 hasta 1970, sobre el *aggiornamento* conciliar en España, la libertad religiosa y sobre la cuestión concordataria como se han derivado las coordenadas argumentales para precisar algunos de los nudos cronológicos y temáticos de la conflictividad Estado-Iglesia del tardofranquismo. En efecto, salta fácilmente a la vista cómo hasta 1968 *Iglesia Viva* aborda críticamente el coyuntural tema de la libertad religiosa, acercándose a la cuestión concordataria desde una perspectiva pastoral y eclesial. Mientras que, en cambio, durante el trienio sucesivo se sitúa en una «zona fronteriza y peligrosa», poniendo sobre el tapete algunas de las soluciones sociopolíticas que el episcopado adoptaría a partir de 1971, para evitar que en el futuro el catolicismo dejara de ser el principal elemento de identidad y unidad de la sociedad española<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Vid. «Presentación», *Iglesia Viva*, n. 1 (enero-febrero de 1966), pp. 3-7 y AMAE-E, fondo Santa Sede, leg. R-19.452.

Al margen del entusiasmo suscitado por la tarea postconciliar, el grupo fundador de *Iglesia Viva* dio prueba de un saludable realismo reconociendo que la introducción del Vaticano II en España «iba a tener momentos duros y difíciles». Forjada durante quinientos años por una cultura católica inspirada en la lógica de Trento, la mentalidad española estaba predispuesta o bien a maximizar o bien a minimizar el legado conciliar y –limitándose, en ambos casos, a una interpretación literal del mismo– a dar al traste con el propósito de Juan XXIII de otorgar mayor envergadura a la catolicidad de la Iglesia. Cuestionando un nacionalismo político-religioso cristalizado en la confesionalidad del Estado, la *Dignitatis humanæ* se convirtió, precisamente por eso, en una piedra de escándalo y en un motivo de profunda confusión para el catolicismo español. Sin vacilar lo más mínimo en estimar el Vaticano II como «una oportunidad excepcional que podía ser frustrada» o, incluso, «la ocasión providencial para realizar una reforma sin roturas, el tren que no *se podía* perder», *Iglesia Viva* debutó procurando mediar entre los que negaban la aplicabilidad de aquella declaración al caso español y los que, al aplicarla, pensaban posible prescindir de la confesionalidad del Estado.

Al respecto, Manuel Useros proporcionaba tanto las coordenadas pastorales para favorecer el posible y exitoso acercamiento entre las dos Españas, como aquellas otras, políticas, para una revisión del Concordato de 1953. Su tesis se fundaba en que educar al pueblo español para el pluralismo religioso significaba, en primer lugar, llevar a los fieles a comprender que la libertad religiosa no era de ninguna manera sinónimo de indiferentismo religioso. En segundo lugar, significaba llevarlos a situarse «en la línea del anuncio y testimonio de la propia fe» para distinguir la acción evangélica de aquella otra, más bien proselitista, destinada a buscar adeptos a través de «la difamación y el ataque destructivo a las creencias de los demás o de las instituciones y prácticas religiosas». Significaba también, en tercer y último lugar, llevarlos a entender que, con la aceptación de un derecho civil a la libertad religiosa, la Iglesia no abdicaba del imperativo a inspirar cristianamente las estructuras sociopolíticas y socioeconómicas del orden temporal. Refiriéndose explícitamente a la *Gaudium et spes*, Useros recordaba que «el ideal de cristiandad [...] *continuaba* teniendo validez, para el futuro desarrollo cristiano de la Humanidad». A estos riesgos de carácter pastoral y eclesial Useros añadía también los malentendidos que –en una confrontación con las libertades políticas, el Estado confesional y la unidad católica– podían derivarse de la admisión en España de un derecho civil a la libertad religiosa para los no-católicos. Estimaba posible, sin embargo, disipar esos malentendidos recordando que, en nombre del orden público, la autoridad civil podía limitar el ejer-

cicio de la libertad en materia política, y destacando al mismo tiempo que el derecho civil a la libertad religiosa no implicaba necesariamente desvalorizar el apoyo que el Estado podía aún otorgar a la comunidad católica en España. Al contrario, afirmaba que la confesionalidad del régimen podía ser un instrumento válido para la acción pastoral de la Iglesia, pero a condición de que la Santa Sede recuperara su autonomía e independencia en el nombramiento de los obispos. Por último, no sólo llamaba la atención sobre los beneficios que la Iglesia podía conseguir de la despolitización de la unidad católica, sino que aportaba también los argumentos aptos para justificar una modificación del artículo 6 del Fuero de los españoles. Sosteniendo, de hecho, que sería un gran servicio para la Iglesia si el Estado español procediera a la elaboración de un ordenamiento constitucional sobre la libertad religiosa, Manuel Useros insistía significativamente en que había llegado el momento de «asegurar el signo de los futuros regímenes políticos» consolidando la Iglesia «frente a los riesgos, nunca irreales, de un totalitarismo confesional de la autoridad civil, frente al laicismo del Estado y también, sobre todo, frente al ateísmo del Estado».

Esta ponderación refleja claramente el apuro en el que se encontraba la Iglesia española por un Concilio que «había ido más de prisa» que España. Un apuro al que había contribuido también, en septiembre de 1964, la decisión del ministro Castiella de vincular el debate político sobre su Estatuto a los resultados finales del debate conciliar sobre el *De libertate*, porque así no sólo la libertad religiosa se convertía en bandera de «la pugna entre los partidarios de la “libertad” y los de la “autoridad”», sino que incluso hacía aflorar todas las contradicciones pastorales y políticas propias de la experiencia nacionalcatólica<sup>2</sup>.

Acuciada por un proceso de secularización y laicización que se percibía más grave de lo que en realidad era, la Iglesia española había individualizado históricamente en el liberalismo del siglo XIX al responsable de aquella descristianización, erigiéndose por reacción en paladín de un conservadurismo político que había construido su unidad interna y conseguido su arraigo social sobre los cimientos de la identidad y unidad católica del Estado. Un fundamento político-ideológico que, en 1936, los militares sublevados habían tomado en préstamo de la pastoral del momento, para justificar y superar la dramática situación de guerra civil en la que había desembocado su fallido golpe militar; y que luego Franco había institucionaliza-

---

<sup>2</sup> Vid. USEROS, M.: «Implicaciones pastorales de la libertad religiosa en España», *Iglesia Viva*, n. 1 (enero-febrero de 1966), pp. 51-71; MARTÍN DESCALZO, J. L.: «Los primeros meses de la quinta sesión conciliar», *Iglesia Viva* (marzo-abril de 1966), pp. 87-96 y CORRAL SALVADOR, C.: *La relación entre la Iglesia y la comunidad política*, Madrid, BAC, 2003, pp. 105-164.

do, para favorecer la consolidación interna e internacional de su régimen en las difíciles circunstancias de la segunda guerra y posguerra mundiales. En este sentido, si la firma del Concordato de 1953 permitió empezar la larga marcha del acercamiento y adhesión de España al sistema político y económico del bloque occidental, contribuyó también a que la jerarquía eclesiástica española quedase al margen de una evolución doctrinal que, a través del personalismo cristiano, había llevado a la Iglesia a aceptar las libertades democráticas como válidas garantías de su autonomía e independencia frente al Estado. Una evolución que rompía con la idea de un Estado nacional autoritario y paternalista y de una sociedad políticamente menor de edad, siendo por eso por lo que podía perjudicar tanto las relaciones entre el régimen y la Iglesia como las relaciones entre ésta y la sociedad española.

Ante esta alternativa Estado o Sociedad, *Iglesia Viva* apostó incondicionadamente por la segunda llamando constantemente la atención, durante su primer año de vida, sobre la rápida metamorfosis de la sociedad española. Y si, desde las páginas del primer número, Ignacio Tellechea consideraba oportuno «pulsar honradamente esta realidad antes de partir de presupuestos, ya arrumbados o en rápido curso de arrumbamiento, que ofrecerían una óptica falseada de las posibilidades de aplicación conciliar»; en el número de otoño de 1966, Rafael Belda señalaba expresamente la divisoria que, por el aferramiento a los mitos de la catolicidad de España, separaba cada vez más a la jerarquía episcopal del resto de la Iglesia y de la sociedad españolas. Siguiendo probablemente el hilo de la reflexión sociológica de Octavio Fullat sobre la presunta «catolicidad absoluta de España»<sup>3</sup>, Belda apelaba al sentido de la historicidad del *aggiornamento* conciliar, incitando a la obispos a interpretar los signos de los tiempos para acompañar al catolicismo español en el viraje que, desde la década de los cincuenta y en armonía con el catolicismo mundial, estaba efectuando hacia posiciones políticamente de izquierdas. Para impregnar correcta y eficazmente la realidad de la Iglesia española de la doctrina conciliar sobre la libertad y el pluralismo religiosos, el episcopado español debía salir de aquel maniqueísmo mental que identificaba superficialmente la derecha con el confesionalismo de Estado y el clericalismo político, y la izquierda con el laicismo de Estado y el anticlericalismo político; debía rechazar la función de aglutinante desarrollada por la unidad católica de España; y, plegándose a la realidad de un catolicismo español «en crisis y en retirada», hacerse cargo ante el Estado de reconquistar y conservar aquella unidad a través del testimonio

---

<sup>3</sup> Vid. FULLAT, O.: «¿España es católica?», *Iglesia Viva*, n. 4 (julio-agosto de 1966), pp. 55-67.

y de la educación religiosa de los bautizados. Una responsabilidad pastoral y política que debía forzosamente llevarle a escuchar y favorecer las exigencias democráticas de la sociedad y defender, así, los derechos civiles a la libertad religiosa del “Estado eclesiástico *en España*” y de la “nación eclesial *de España*”<sup>4</sup>.

Esta invitación sirvió de enlace entre el discurso en defensa de la libertad religiosa que se derivaba de la *Dignitatis humanæ*, por un lado, y el discurso en defensa de las libertades políticas que se infería de la *Gaudium et spes*, por otro. Si bien *Iglesia Viva* dejó de pronunciarse sobre la libertad religiosa ya antes de modificarse el Fuero de los Españoles y promulgarse la Ley Reguladora del Derecho Civil a la Libertad en la Materia Religiosa, esto no significó de ninguna manera que la revista considerara cerrado el capítulo postconciliar sobre la materia. Como sugiere el artículo *La libertad religiosa en el Fuero de los Españoles*, que Joaquín López de Prado publicó en *Razón y Fe* de enero de 1967, el paso «de un régimen de prohibición de toda manifestación pública y mera tolerancia privada de su vida religiosa, a un régimen de libertad religiosa jurídicamente tutelado, tanto en su actividad privada e individual como en la pública y asociativa» suponía la concesión a los ciudadanos no-católicos de las garantías que, en razón de su confesionalidad, el Estado había reconocido concordatariamente a los ciudadanos católicos<sup>5</sup>.

Recordando que la modificación del artículo 6 del Fuero de los Españoles se había negociado con la Santa Sede, y que la Ley 44/1967 se limitaba exclusivamente a admitir un restringido margen de libertad para los ciudadanos de religión diferente a la oficial del Estado, es preciso preguntarse sobre lo que habría pasado si, debido a la polémica disconformidad del bajo clero frente al régimen, el Gobierno se hubiese decidido a denunciar el Concordato de 1953. Aunque ésta era una posibilidad remota o una simple amenaza del régimen para hacer frente a la cada vez más extremada conflictividad político-religiosa, es probable que la jerarquía eclesiástica adivinara los riesgos que, para su propia libertad, podían derivarse de tal de-

---

<sup>4</sup> Vid. TELLECHEA, J. I.: «La hora de la aceptación», *Iglesia Viva*, n. 1 (enero-febrero de 1966), pp. 9-20; SE-TIÉN, J. M.<sup>a</sup>: «Libertad religiosa», *Iglesia Viva*, n. 1 (enero-febrero de 1966), pp. 81-87; «Presentación», *Iglesia Viva*, n. 2 (marzo-abril de 1966), pp. 3-5; MARTÍN DESCALZO, J. L.: «Los primeros meses ...», cit.; FULLAT, O.: «¿España es católica?», *Iglesia Viva*, n. 4 (julio-agosto de 1966), pp. 55-67; BELDA, R.: «Obstáculos a la penetración del Concilio en España», *Iglesia Viva*, n. 5 (septiembre-octubre de 1966), pp. 79-87 y BELDA, F.: «La Declaración sobre la libertad religiosa», *Razón y Fe*, n. 819 (abril de 1966), pp. 355-368.

<sup>5</sup> Vid. LÓPEZ DE PRADO, J.: «La libertad religiosa en el Fuero de los Españoles», *Razón y Fe*, n. 828 (enero de 1967), pp. 79-85; «Ley 44/1967, de 28 de junio regulando el ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa», *Boletín Oficial del Estado*, n. 156 (1 de julio de 1967), pp. 9.191-9.194 y «Aplicación del derecho civil de libertad religiosa en los centros de enseñanza», *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*, n. 3.168 (20 de enero de 1968), pp. 107-108.

nuncia. Siendo, quizá, por eso por lo que a finales de 1968 *Iglesia Viva* empezara a insistir en la vertiente democratizadora de la *Gaudium et spes* para que la jerarquía episcopal se solidarizara con la sociedad.

Determinante había sido, al respecto, el artículo de Fernando Sebastián Aguilar sobre la *Gaudium et spes*, publicado en el verano de 1966. Réplica al documento de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal sobre *La Iglesia en el orden temporal a la luz del concilio* divulgado a finales de junio, Sebastián Aguilar disipaba las preocupaciones de quienes estimaban la emancipación pastoral de los laicos como perjudicial a la unidad interna de la Iglesia española. Sin negar la permanencia y la universalidad del mensaje cristiano y en nombre de una gradual emancipación hacia la plena realización del hombre en Dios, Aguilar rompía una lanza a favor de una mayor autonomía de la comunidad católica sosteniendo que si en el pasado, «por una función de suplencia», la Iglesia se había hecho con las diferentes manifestaciones del poder temporal, para salir del enfrentamiento con la modernidad y favorecer el paso de una sociedad de cristiandad a otra dinámicamente cristianizada «primordialmente por la vida y la actividad de los seglares cristianos», había llegado finalmente el momento de despojarse gradualmente de aquellas realidades temporales. Aludía entonces al alcance directamente político que esta nueva visión de la realidad eclesial podía tener en España. Lejos de implicar una alianza de la Iglesia con el socialismo, la *Gaudium et spes* marcaba las distancias entre una Iglesia mundana (léase comprometida con el Estado) y otra social (léase comprometida con el hombre) que quería simplemente esforzarse en poner su vida y sus actuaciones «por encima de todos los aspectos de la vida temporal», además de fundar la unidad y la pacífica convivencia entre todos los fieles en el respeto y promoción auténticos de los derechos humanos.

Por todo eso *Iglesia Viva* alimentó un profundo malestar ante el relevo en el Gobierno de católicos de la ACNdeP por católicos del Opus Dei, estimándolo capaz de frenar el dinamismo conciliar y dificultar la superación de los profundos desequilibrios sociales acarreados por la modernización económica. Fue desde finales de 1968 cuando empezó a hacer explícita referencia a los peligros que correría la Iglesia permaneciendo al lado del régimen y de un sector del catolicismo que veía en el Estado exclusivamente la vía de su perfección personal, y no un instrumento para realizar el bien general de la comunidad civil. Ante la perspectiva de una absolutización del poder, *Iglesia Viva* procuró entonces romper la lógica de oposición entre un Estado teocrático y otro ateo, llamando la atención sobre la correspondencia existente

entre debilitar el Estado y asignar una responsabilidad pastoral a los seculares. A este propósito, José Puente Egido recordaba que en España el Estado nunca había sido suficientemente fuerte frente a la sociedad, al punto que en unas circunstancias había favorecido la alianza entre la Iglesia y la sociedad precisamente por haber intentado prescindir de la misma Iglesia. Estimando que esto era lo que estaba ocurriendo también con la integración política del Opus Dei, *Iglesia Viva* se propuso analizar las consecuencias disgregadoras que aquella maniobra significaría para la sociedad española, llegando así a plantear los dos temas candentes de la enseñanza y el del concordato.

Intuyendo los riesgos implícitos en la aplicación a la enseñanza de la Ley 44/1967 y en el proyecto de reforma educativa, Cirilo Flórez fue quien desveló lo engañoso que resultaba estimar la tecnificación de la cultura como una de las apuestas del Gobierno a favor del desarrollo económico de España. Definiendo la sociedad como una «estructura total» cuyo equilibrio se encontraba en la interacción e integración recíproca de los ámbitos económico, institucional, educacional, cultural y político, Flórez defendió la necesidad de compensar los cambios estructurales con una idónea evolución de los valores culturales, destacando que en España este paralelismo encontraba un serio obstáculo en el tipo de cultura proporcionado por el Estado a todos los niveles. Tecnificar una cultura ya de por sí «administrada» y de «adorno», significaba de hecho impedir el desarrollo de un pensamiento crítico y democrático, así como aumentar el desequilibrio entre progreso material y estancamiento ideológico-cultural, que alimentaba tanto la conflictividad intergeneracional y de clase como el distanciamiento recíproco entre las instituciones y la sociedad.

Frente a un régimen que procuraba debilitar a la Iglesia avivando la división entre «católicos de antes del Concilio y católicos de después del Concilio» y a una sociedad que empezaba a actuar al margen de la jerarquía episcopal por estar convencida «de que obedeciendo las cosas *seguirían* igual», en 1968 para la Conferencia Episcopal Española llegaba el momento de decidir si estar o bien con un Estado autoritario y en contra de su porción de Pueblo de Dios, o bien al lado de éste y –procurando evitar el llegar a graves laceraciones– en contra del Estado autoritario. Siendo con la publicación, en el mes de enero, de la exhortación *Sobre la libertad religiosa* como el episcopado daba a entender su voluntad de orientarse hacia la Sociedad, y apoyar desde allí la acción diplomática que la Santa Sede realizaría el siguiente mes de abril rogando a Franco que renunciara al privilegio de presentación de obispos.

Al respecto, se puede sostener que *Iglesia Viva* jugó un papel importante en esta reorientación, siendo precisamente desde finales de 1968 cuando la revista elaboraría las líneas de pensamiento que parecen haber inspirado la acción política de la Iglesia durante el último franquismo. Sería, en efecto, a finales de 1968 cuando José María Setién explicitó claramente tanto los objetivos eclesíásticos de la cuestión concordataria («recuperar la libertad de acción, especialmente en la designación de los Obispos» en el marco diplomático de «la revisión de un Concordato que *diera* consistencia jurídica a la actual situación político-religiosa») como, sobre todo, la línea de acción que el episcopado debía seguir para conseguir aquellos objetivos. Con el sentido crítico y la finura intelectual que sigue caracterizándole hasta hoy en día, Setién dejaba al margen cualquier ambigüedad sosteniendo que el origen de la conflictividad Estado-Iglesia en España radicaba en el carácter eclesíástico del compromiso temporal de los laicos, y señalando en la *libertas Ecclesiae* el único espacio donde se podía llevar a cabo una acción política a favor de la justicia social. Partidario de la despolitización del fenómeno religioso, y convencido de que la solución del «problema eclesíástico» consistía en reconocer las libertades políticas «a los laicos cristianos, como a todos los demás», Setién apelaba públicamente a la responsabilidad social de la jerarquía eclesíastica, invitándola a tomar una «posición valiente» y a reclamar una «liberalización de la dinámica político-social o, si se quiere, una democratización de la vida comunitaria». Por eso la exhortaba a «exigir una defensa firme de los márgenes de libertad garantizados por el Concordato a la Iglesia, sus ministros y sus asociaciones apostólicas», y a no extrañarse si «esos márgenes de libertad *iban a convertirse* en un refugio que *iba a cobijar* la libertad que por otros cauces no *podría lograrse*»<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Vid. AMAE-F, fondo Europe, serie Espagne (1944-1970): questions religieuses, culturelles, scientifiques, démographiques et sociales, leg. 301; AMAE-F, fondo Europe, serie Saint-Siège (1966-1970): le Vatican et la vie politique internationale: dossier speciaux, leg. 2.565; COMISIÓN PERMANENTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: «La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio (29 junio 1966)», en IRIBARRÉN, J. (ed.): Documentos de la Conferencia Episcopal Española. 1965-1983, Madrid, BAC, 1984, pp. 70-102; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, «Sobre la libertad religiosa (22 enero 1968)», en IRIBARRÉN, J. (ed.): Documentos, cit., pp. 119-132; MARTÍN DESCALZO, J. L.: «Los primeros meses de la quinta sesión conciliar», *Iglesia Viva*, n. 2 (marzo-abril de 1966), pp. 95; SEBASTIÁN AGUILAR, F.: «Iglesia y sociedad», *Iglesia Viva*, n. 4 (julio-agosto de 1966), pp. 7-38; SETIÉN, J. M.<sup>a</sup>: «Los cristianos en la evolución actual de la Iglesia en España», *Iglesia Viva*, nn. 17-18 (noviembre-diciembre de 1968), pp. 411-427; PUENTE EGI-DO, J.: «Los cristianos en la evolución de la sociedad española actual: aspecto político», *Iglesia Viva*, nn. 17-18 (noviembre-diciembre de 1968), pp. 447-459; FLÓREZ, C.: «Apuntes para una valoración sociológica de la cultura española», *Iglesia Viva*, nn. 17-18 (noviembre-diciembre de 1968), pp. 483-493; WEBER, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 2001; «Ley 44/1967, de 28 de junio regulando el ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa», *Boletín Oficial del Estado*, n. 156 (1 de julio de 1967), pp. 9.191-9.194 y «Aplicación del derecho civil de libertad religiosa en los centros de enseñanza», *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela*, n. 3.168 (20 de enero de 1968), pp. 107-108.

El apoyo decidido a las reivindicaciones democráticas de la sociedad, por un lado, y la defensa de la *libertas Ecclesiae* concordataria, por otro, se convirtieron así en la espada y el escudo que la jerarquía eclesiástica embrazó, para enfrentarse a la clase dirigente franquista en la larga y difícil revisión concordataria que empezó en 1968, a raíz del rechazo de Franco al mencionado ruego de Pablo VI.

Carlos Corral Salvador explicaría, en *Razón y Fe* de febrero de 1969, que la urgencia y la hondura de la reforma del Concordato dependían del “anacronismo genético” de sus «elementos capitales»: la confesionalidad y el privilegio de presentación de obispos. Peculiares del caso español, estos dos extremos se habían vuelto absolutamente incompatibles con la doctrina conciliar sobre el derecho civil a la libertad religiosa. Dando ya por desatado el nudo de la confesionalidad con la modificación del artículo 6 del Fuero de los Españoles y la promulgación de la Ley 44/1967, lo que quedaba aún pendiente era el problema de la injerencia estatal en la formación del cuerpo episcopal. Y procurando encontrar un compromiso temporalmente satisfactorio, tanto para el régimen como para la Santa Sede, Corral reiteraba la propuesta de Pablo VI de sustituir el privilegio de presentación de obispos por el de una prenotificación oficiosa. Apreciando la utilidad del instrumento concordatario, «porque en las cosas públicas hay que regirse por derecho, no sólo por ética», en el verano de 1969 que *Iglesia Viva* alertaría a sus lectores sobre la involución nacionalista, y hasta cierto punto totalitaria, implícita en el intento del Ministro de Justicia de servirse del Concordato para resolver principalmente la cuestión vasca. Una involución que la Iglesia podía impedir, empernando su acción en el derecho civil a la libertad religiosa y en las reivindicaciones democráticas de la sociedad.

Si bien el lema elegido para sintetizar aquella línea de acción episcopal («una Iglesia verdaderamente libre en el seno de una sociedad verdaderamente democrática») traía a la memoria el principio *cavouriano* de separación radical entre el Estado y la Iglesia, no era desde luego a este principio al que hacía referencia Fernando Sebastián Aguilar cuando consideraba la recíproca autonomía del Estado y de la Iglesia como uno de los preceptos teológico-pastorales que debían orientar la revisión postconciliar del Concordato; o José María Setién cuando –en su artículo sobre la *Libertad religiosa concordada*, publicado en *Razón y Fe* de junio de 1970– trataba de la necesidad de romper el vínculo de la confesionalidad del Estado, desarrollando el principio de la coincidencia entre libertad religiosa del hombre y libertad religiosa de la Iglesia. El derecho a la libertad religiosa encerraba en sí mismo toda una serie de

libertades (de asociación, de organización, de palabra, de enseñanza) que el Estado tenía que promover y tutelar, para que todo ser humano viviese plenamente su credo religioso. Tanto Sebastián Aguilar como Setién destacaban que la modificación del Fuero de los Españoles había dado lugar a una situación de libertad religiosa sólo aparente, que resultaba discriminatoria tanto para los no-católicos como, incluso, para los propios católicos. En el primer caso, porque el reconocimiento constitucional de un derecho civil a la libertad religiosa no era suficiente para impedir al Estado derogarlo o, cuando menos, limitarlo en sus elementos integrantes. En el segundo, porque era la misma confesionalidad del Estado (es decir, la «posición teológica» que el Estado asumía «ante la verdad de los derechos divinos de la Iglesia») la que representaba un factor de coacción externa a la libertad religiosa de todos los católicos.

No cabe duda de que el sector eclesiástico más progresista tuvo que sentir, con una intensidad cada vez mayor, la responsabilidad sociopolítica que incumbía a la Iglesia, frente a la tendencia insistentemente totalitaria del Estado franquista. En junio de 1970, Setién de hecho admitiría explícitamente que «la libertad religiosa de la Iglesia suponía una verdadera limitación de la competencia estatal [...] respecto a todos los fenómenos de trascendencia social», sentando así los dos puntos básicos para la revisión concordataria del último franquismo: la renuncia a la sanción concordataria de la confesionalidad del Estado, por un lado, y el reconocimiento de la plena libertad religiosa y de la personalidad jurídica internacional de la Iglesia, por otro. En cuanto al primer punto, para la Iglesia aquella renuncia no significaba prescindir por completo de las consecuencias que se debían derivar del catolicismo sociológico de España, en el ámbito de la legislación civil. Al contrario, ésta era la línea que debía seguir la delegación vaticana para negociar el espacio de presencia y acción eclesiásticas en «aquellos servicios que el Estado *había* de realizar a favor de todos los miembros de la comunidad». En realidad lo que se pretendía con la abdicación de un catolicismo de Estado, era echar los cimientos para pasar de un régimen totalitario a otro de derecho, en el que la jerarquía eclesiástica pudiese proclamar «sin cortapisas» la palabra de Dios e iluminar evangélicamente «todas aquellas situaciones personales o institucionales contrarias a la verdad, la justicia, el amor y a la libertad», y los laicos pudiesen actuar libremente en la obra de cristianización de las estructuras sociales. Sin embargo, era a propósito del segundo punto arriba mencionado donde se introducía el elemento más importante e innovador, incluso para la organización interna de la Iglesia. Allí, Setién afirmaba que la libertad religiosa del Pueblo de Dios podía completarse en la *libertas Ecclesiae* —y viceversa— solamente con el reconocimiento, por

parte del Estado, de la personalidad jurídica internacional de la Iglesia. Donde por *Iglesia* había que entender no tanto la Santa Sede, sino más bien la Conferencia Episcopal. Es decir, aquella instancia corporativa de gobierno eclesial y eclesiástico a nivel “nacional” que, establecida por el concilio Vaticano II, no había encontrado todavía una identidad canónica propia. Y donde, por *internacional*, había que entender el marco jurídico que, en su calidad de acuerdo entre dos Estados con identidad propia, el Concordato estaba ofreciendo para garantizar eficazmente, frente a cualquier intento totalizador del Estado, las libertades democráticas no sólo de la Iglesia católica sino también de las demás comunidades religiosas, internacionalmente desamparadas<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Vid. CORRAL SALVADOR, C.: «El Concordato español ante su reforma», *Razón y Fe*, n. 853 (febrero de 1969), pp. 131-152; «Presentación», *Iglesia Viva*, n. 22 (julio-agosto de 1969), pp. 295-296; SEBASTIÁN AGUILAR, F.: «Orientaciones teológico pastorales para la revisión de un concordato», *Iglesia Viva*, n. 22 (julio-agosto de 1969), pp. 317-332; ARZA, A.: «Breves anotaciones sobre la reforma del Concordato español», *Iglesia Viva*, n. 22 (julio-agosto de 1969), pp. 333-356; DE YURRE, G. R.: «Iglesia y Estado en España. Puntos de vista sobre el mismo tema», *Iglesia Viva*, n. 22 (julio-agosto de 1969), pp. 373-394; ARADILLAS, A.: «Diversas maneras de entender y vivir hoy la Iglesia entre los católicos españoles», *Iglesia Viva*, n. 24 (noviembre-diciembre de 1969), pp. 485-494; SETIÉN, J. M.<sup>a</sup>: «Libertad religiosa concordada», *Razón y Fe*, n. 869 (junio de 1970), pp. 583-594; COMÍN, A. C.: «Sociedad de clases y opresión humana en España», *Iglesia Viva*, n. 32 (marzo-abril de 1971), pp. 113-128; DE UNCITI, M.: «Sociedad clasista y vida cristiana en España», *Iglesia Viva*, n. 32 (marzo-abril de 1971), pp. 129-136; SETIÉN, J. M.<sup>a</sup>: «Clericalismo político», *Iglesia Viva*, n. 38 (marzo-abril de 1972), pp. 171-188 y «Les évêques libéraux comptent sur un appui du Vatican dans leur controverse avec les évêques partisans du régime», *Le Monde* (5 de junio de 1969).