

# EL DERECHO A LA LIBERTAD RELIGIOSA EN LA DEMOCRATIZACIÓN DE ESPAÑA

Romina De Carli

Universidad de Trieste, Italy. E-mail: storica@teleline.es

Recibido: 3 Febrero 2009 / Revisado: 5 Marzo 2009 / Aceptado: 18 Marzo 2009 / Publicación Online: 15 Junio 2009

**Resumen:** Sin el propósito de negar el papel que jugó la Iglesia católica en el proceso de transición española a la transición, lo que se pretende lograr a través de este artículo es explicar, básicamente, por qué y hasta qué punto la Iglesia fue un motor de cambio. Por todo eso, se elige como enfoque el análisis de la introducción en España del derecho civil a la libertad religiosa, que el régimen franquista impulsó por las exigencias de política exterior de integrar completamente España en el sistema económico y de defensa de la Europa occidental, y finalmente bajo la presión de la renovación conciliar.

**Palabras Clave:** Libertad religiosa, concilio Vaticano II, Iglesia Católica, transición democrática, último franquismo.

A la hora de hablar de la Iglesia católica y de sus relaciones con el Estado, es bastante fácil dejarse llevar por unos parámetros que, reflejando la orientación ideológica de cada uno, impiden entender las dinámicas de la presencia social y de la acción internacional de la Iglesia y, consecuentemente, apreciar con cierta objetividad dónde su acción puede ser motor de progreso y dónde, más bien, lo contrario. Procurando evitar una historia en blanco y negro, el objetivo del presente artículo es trazar unas coordenadas para entender por qué la introducción de un derecho civil a la libertad religiosa en el corpus jurídico del último franquismo representó un arranque para la democratización de España.

## 1. CONCEPTOS CLAVES PARA COMPRENDER LAS RELACIONES ENTRE EL ESTADO Y LA IGLESIA

Para profundizar en la dinámica de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, es

importante profundizar en la identidad y naturaleza de la Iglesia católica misma, así como en su propia organización interna y territorial.

En síntesis, se puede sostener que la Iglesia católica es una comunidad religiosa integrada por todos los bautizados en la homónima religión; jerárquicamente organizada, puesto que la transmisión de la verdad revelada es competencia propia y exclusiva del clero; y universal, dada su presencia territorial en casi todo el mundo. Sin embargo, de cara al Estado, la comunidad católica se diferencia de las otras comunidades religiosas (por ejemplo, de una comunidad protestante), porque su presencia y acción en la sociedad civil se ve considerablemente reforzada por el hecho de que la Iglesia católica es, al mismo tiempo, un Estado independiente y soberano, internacionalmente reconocido como tal, y dotado no sólo de un territorio propio (la Ciudad del Vaticano), sino también de un complejo órgano de gobierno (la Santa Sede) y de un sistema jurídico y judicial propios (el Código de Derecho Canónico y el Tribunal de la Sacra Rota).

Una definición, ésta que se acaba de esbozar, sobre la cual el concilio Vaticano II apoyó la renovación doctrinal para redefinir la presencia y acción católica en el seno de los regímenes democráticos que surgieron de la Segunda Guerra Mundial. Concibiendo las comunidades católicas como porciones nacionales de un único *Pueblo de Dios*, la Iglesia –«autoridad espiritual» a la vez que «sociedad de hombres»<sup>1</sup>– no dejaba, por eso, de ser una especie de membrana exosmótica, puesta entre la Sociedad civil y el Estado, que si por un lado permitía a la Iglesia instilar en la Sociedad los principios evangélicos que podían y debían organizarla según el ideal católico; por el otro

seguía impidiendo la infiltración de los principios democráticos en la organización interna de la comunidad católica misma. Al hilo de las coordenadas que, en 1953, Pío XII había trazado en la encíclica *Mystici Corporis* para la acción militante de los laicos<sup>2</sup>, los padres conciliares ponían en guardia a los fieles sobre lo terminante que resultaba la distinción entre los derechos civiles que les eran propios en cuanto ciudadanos del Estado, y los derechos (y obligaciones) religiosos que les pertenecían en cuanto miembros de la Iglesia<sup>3</sup>. Con la encíclica *Ecclesiam suam* de 1964, Pablo VI reincidía por lo tanto en la idea de que la renovación eclesial del Concilio, había que interpretarla como una «confirmación en el empeño de conservar la fisonomía que Cristo *había* dado a su Iglesia»<sup>4</sup>, y como una reconfirmación del papel mediador que la Contrarreforma había asignado definitivamente a la jerarquía eclesiástica, como única depositaria y trasmisora de la verdad revelada.

La noción conciliar de libertad religiosa hay que entenderla dentro de este marco doctrinal. Como destaca muy bien Roland Minnerath, el derecho a la libertad religiosa no había encontrado una buena acogida en ciertos sectores del Vaticano II: al margen de la libertad de conciencia (que es la base de la profesión de fe del individuo y, consecuentemente, de su libre adhesión a la comunidad religiosa que es la Iglesia católica), la jerarquía eclesiástica nunca habría abdicado su propia competencia específica para fijar las normas de la organización interna de la Iglesia, pero odejaba al Estado únicamente la facultad (u obligación) de garantizar a los individuos un espacio de autonomía en materia religiosa, capaz de permitirles vivir y manifestar libremente su fe. Es entonces posible sostener que, una vez aceptada la posibilidad de una separación político-institucional entre el Estado y la Iglesia, la autonomía en el orden temporal que la Iglesia concedía entonces a los laicos (precisamente en nombre de la libertad religiosa) respondió a la necesidad de la Iglesia de disponer de un instrumento capaz de inspirar la acción política del Estado en aquella amplia tierra de nadie que eran las conocidas *materias mixtas*: es decir, la familia, la educación y la sanidad.

Vestigio o no de la doctrina clásica sobre el poder indirecto de la Iglesia sobre el Estado, este punto de vista parece confirmar la tesis del mismo Minnerath según, la cual el derecho civil a la libertad religiosa representó la versión más contemporánea y actual de las más clásicas

*libertas Ecclesiae*<sup>5</sup>. Si antes del concilio Vaticano II había sido en nombre de las libertades religiosas de la jerarquía eclesiástica, debidamente garantizadas por un Concordato u otro acuerdo similar, como la Iglesia había defendido los derechos a la libertad religiosa de los católicos; a partir de aquel mismo Concilio, la aceptación de un derecho civil, constitucionalmente garantizado, a la libertad religiosa para todos, así como el desdoblamiento de la identidad eclesial en *jerarquía eclesiástica* y *Pueblo de Dios* (reflejo del desdoblamiento que el liberalismo había operado entre Estado y sociedad civil), habrían reforzado el marco jurídico que habían ofrecido hasta aquel momento los concordatos. En calidad de sociedad dentro de la sociedad civil, la comunidad católica se convertía de aquella manera en un instrumento de presión del que la Iglesia podía servirse, no sólo para reivindicar los derechos de los católicos en el ámbito religioso, sino también para garantizar los mismos derechos de la jerarquía eclesiástica.

Como queda claramente explicado en la *Dignitatis humanae*, la Iglesia vindica para sí la libertad en la sociedad humana y delante de cualquier autoridad pública, puesto que es una autoridad espiritual, constituida por Cristo Señor, a la que por divino mandato incumbe el deber de ir a todo el mundo y de predicar el Evangelio a toda criatura. Igualmente reivindica la Iglesia para sí la libertad, en cuanto es una sociedad de hombres que tienen derecho a vivir en la sociedad civil según las normas de la fe cristiana<sup>6</sup>.

En cuanto Estado, luego, la Iglesia católica es una monarquía absoluta y feudal, estructurada alrededor de los órganos centrales de la Santa Sede (el Pontífice, los Cardenales de la Curia así como los que el mismo Papa designa en el seno de los episcopados nacionales, y los Nuncios Apostólicos), y de las jerarquías eclesiásticas (Cardenales, Arzobispos, Obispos, sacerdotes y religiosos) que constituyen su ramificación territorial en el mundo.

Un Estado monárquico en el que el Papa, cabeza suprema de la Iglesia, tiene la plenitud del poder legislativo, judicial y administrativo<sup>7</sup>; y los diferentes dicasterios de la Curia Romana se encargan de realizar fielmente la línea de gobierno institucional y doctrinal, que el mismo Papa traza para salvaguardar y reforzar la unidad de toda la Iglesia católica. Un Estado monárquico en el que los Cardenales y los

Nuncios Apostólicos ejercen, cada uno según su función específica, de eslabón entre el Estado Vaticano, las Iglesias locales y los Estados. Al respecto, mientras los Nuncios Apostólicos, en calidad de Embajadores, cuidan tanto las relaciones diplomáticas de la Santa Sede con el Estado, como la comunicación interna entre la Santa Sede y la jerarquía eclesiástica local; los Cardenales, en calidad de *principes* de la Iglesia, se encargan tanto de transmitir la línea política y doctrinal a la jerarquía episcopal local, como de defender los derechos de la comunidad católica local ante los Gobiernos del Estado. Una función, ésta última, que la institución y la sucesiva regulación canónica de las Conferencias Episcopales ha perfeccionado, poniendo el Estado frente a un cuerpo episcopal orgánicamente compacto, cuyo organigrama le permite relacionarse con los diferentes Ministerios civiles para tratar, de esa forma, las cuestiones que puedan afectar a los derechos de la comunidad católica en su conjunto. Un Estado monárquico y feudal en el que los episcopados locales tiene también la función pastoral de cuidar la unidad doctrinal y moral de la porción de *Pueblo de Dios* que se le ha confiado territorialmente. Un Estado monárquico y feudal, finalmente, cuyos *ciudadanos* son todos los bautizados en la fe católica, independientemente de ser o no practicantes<sup>8</sup>.

Por todo eso, la Iglesia católica no puede ser considerada como un mero grupo social o una especie de asociación privada sino, más bien, como un Estado dentro del Estado que es capaz de influir en la política nacional tanto por medio de la participación directa y activa de los católicos en política y de la presión social que la asociaciones de orientación católica pueden ejercer sobre los Gobiernos, como por medio de la acción propiamente política y diplomática que, tomando como coordenadas lo establecidos en los concordatos, las Conferencias Episcopales y los Nuncios llevan a cabo a favor de la de Iglesia. Y a propósito de los concordatos; cabe destacar que a diferencia de los tratados internacionales que los Estados suelen sellar entre sí para regular asuntos económicos, militares, jurídicos o culturales, y que no llegan a determinar la línea de política interna propia de cada Gobierno, los acuerdos con la Santa Sede tienen, en cierta medida, el poder de obligar a cualquier partido político en el poder, a tener en cuenta los derechos a la libertad religiosa de la Iglesia católica y de sus fieles. Una influencia que, una vez más, se ha

visto reforzada por la declaración conciliar en materia de derecho civil a la libertad religiosa<sup>9</sup>.

Como explica muy detalladamente la *Dignitatis humanae*, aquel derecho consiste básicamente en la inmunidad de la Iglesia para regirse por sus propias normas; para honrar a la divinidad con culto público; para ayudar a los miembros de la comunidad católica en el ejercicio de la vida religiosa, sosteniéndoles mediante la doctrina; así como para promover instituciones que les permitan ordenar su propia vida según los principios de la moral católica. Consiste también en el derecho, de la jerarquía eclesiástica local y de la misma Santa Sede, a no ser impedidas en la elección, formación, nombramiento y traslado de sus propios ministros; en la comunicación con las autoridades y comunidades religiosas que tienen su sede en otras partes del mundo; así como en la erección de edificios religiosos, y en la adquisición y uso de los bienes convenientes. Consiste, finalmente, en el derecho de los creyentes a no ser impedidos en la enseñanza, en la profesión pública de su fe y en la libre manifestación del valor peculiar de la misma; así como en el derecho a no ser impedidos a elegir libremente la orientación educativa de sus hijos, a reunirse libremente o a establecer asociaciones educativas, culturales, caritativas y sociales que reflejen los principios de su propio credo<sup>10</sup>.

Un conjunto de libertades que, si bien reconocidas concordatariamente sólo a la Iglesia católica, en la coyuntura política internacional de los años sesenta y setenta podían de todas formas ejercer de cuña para las democracias occidentales en aquellos países que aún estaban regidos por regímenes totalitarios, bien comunistas bien militares. Al respecto, no cabe duda de que la paciente labor diplomática, llevada a cabo por monseñor Casaroli en los países del telón de acero desde la década de los sesenta, contribuyó notablemente al gradual e inexorable derrumbe del comunismo en la Unión Soviética<sup>11</sup>. De la misma manera, el derecho civil a la libertad religiosa y la existencia de un sistema concordatario, hicieron que la Iglesia católica jugara un papel importante también en el derrumbe del régimen franquista en España y en la instauración de la democracia.

## 2. LA LIBERTAD RELIGIOSA DURANTE EL ÚLTIMO FRANQUISMO

En lo que concierne la orientación religiosa del régimen, ésta se había ceñido a una estricta

confesionalidad católica del Estado reconociendo el catolicismo como la única religión oficial del Estado y de la nación española, en el artículo 6 del Fuero de los Españoles y en el artículo Iº del Concordato de 1953 respectivamente. Una intolerancia religiosa de carácter excluyente<sup>12</sup> que, forzando la coincidencia entre la identidad nacional del Estado español con la unidad religiosa de aquella nación que, para la Santa Sede y la Iglesia, era y sigue siendo España, había intentado reducir cualquier forma de oposición política a la dictadura militar, fuera ésta política o eclesiástica. Al respecto, cabe recordar que desde 1941 el Jefe del Estado había visto satisfecha su voluntad de servirse del derecho de presentación de Obispos, no sólo para evitar cualquier desviación política en las actividades de la Acción Católica (única asociación no estatal, legalmente reconocida por el régimen), sino también, y sobre todo, para extirpar la oposición al centralismo que, ya desde las fases de la guerra civil, el régimen había encontrado en el catolicismo del País Vasco y, en menor medida, en el de Cataluña. Había sido, de hecho, por la posibilidad de que el régimen cortara a la raíz cualquier actividad y presencia eclesiástica en España para castigar de esa forma el compromiso político de la Iglesia vasca a favor de la causa republicana, por lo que la Santa Sede había accedido a aquel deseo de Franco<sup>13</sup>.

Un sistema regalista destinado a regular las relaciones entre el Estado y la Iglesia y, sobre todo, a contener cualquier actividad política de la sociedad, que el concilio Vaticano II (1962-1965) derrumbaba, aceptando el reconocimiento constitucional del derecho civil a la libertad religiosa para todas las confesiones religiosas, y reivindicando la autonomía e independencia del Papa en la selección y nombramiento de los candidatos para el cuerpo episcopal de cada nación. Unas medidas que fue reforzando, creando las Conferencias Episcopales y concediéndoles importantes funciones de gobierno en los asuntos políticos locales.

Por lo que concierne especialmente al derecho a la libertad religiosa, cabe precisar que la declaración conciliar *Dignitatis humanae* no fue el único motor de la futura transición democrática, aunque sí uno de los factores que contribuyeron a acelerar el proceso de liberalización que, precisamente desde el ámbito religioso, el sector más avanzado del régimen había puesto en marcha desde comienzos de la década de los años sesenta, para favorecer la

plena integración de España en el bloque occidental de la ONU y del Mercado Común Europeo. Promotor de esta línea política, había sido el entonces Ministro de Asuntos Exteriores Fernando María Castiella quien, profundo conocedor de los entramados del Concordato, había aprovechado la boda del príncipe Juan Carlos de Borbón con la princesa Sofía de Grecia para empezar a romper las resistencias internas que, tanto el sector más intransigente del franquismo como el episcopado español, en general, estaban poniendo a un en contra de un posible Estatuto sobre el derecho a la libertad religiosa de los no católicos en España<sup>14</sup>.

Un objetivo que Castiella pensaba lograr, confiando en el desarrollo del debate conciliar sobre la libertad religiosa<sup>15</sup>. Al respecto, cabe destacar que el episcopado español se había manifestado a favor de cierta intolerancia religiosa. En el intento de boicotear o, cuando menos, contener el alcance del proyecto de Estatuto de Castiella, había procurado incidir en la elaboración de la futura *Dignitatis humanae* llevando al aula el caso español. De hecho, si por un lado, hubo unos prelados que secundaron la estrategia obstruccionista de la Curia, defendiendo con firmeza lo innecesario que era proclamar un derecho extendido a la libertad religiosa en los Estados confesionalmente católicos; por el otro hubo otros prelados que, pese a considerar como modélica la condición jurídica del catolicismo en España, acabaron por entender lo imposible que era ya oponerse al cambio y, buscando la manera de evitar que la declaración conciliar calara demasiado hondo en la realidad española, adhirieron al espíritu conciliar<sup>16</sup>.

Por todo eso, y por el hecho que alrededor de la declaración conciliar en materia de libertad religiosa se había creado una grande expectativa<sup>17</sup>, en otoño de 1964 Castiella consideraba posible abrir la puerta para una plena integración internacional de España, anclando su propuesta de Estatuto para los no católicos a las decisiones que finalmente el Vaticano II tomara sobre el derecho civil a la libertad religiosa. Una solución que pronto se demostraba acertada, puesto que el compromiso del régimen franquista de acatar la doctrina católica le obligó a tener en cuenta la doctrina de la *Dignitatis humanae*, y a modificar consecuentemente el segundo párrafo del artículo 6 del Fuero de los Españoles así como a regular el susodicho derecho por medio de la Ley Orgánica de julio de 1967<sup>18</sup>.

Por todo lo dicho, ¿hasta qué punto la *Dignitatis humanæ* y la Iglesia española fueron efectivamente un vehículo para la transición a la democracia del post franquismo?

Para contestar a esta pregunta, es necesario tener en cuenta que si por un lado la declaración conciliar había dejado atrás el espíritu del Estatuto para los no católicos de Castiella; por el otro, el Gobierno español había procurado contener las consecuencias políticas que la introducción en España de la susodicha declaración conciliar podía acarrear a la forzada unidad política de la sociedad, entregando a las Cortes un proyecto de ley que estaba de tal forma estructurado y equilibrado (sobre todo en los artículos relativos a la libertad de asociación, reunión y propaganda así como en el derecho a ser exonerados de la asignatura obligatoria de religión católica), que a los procuradores les resultó prácticamente imposible modificarlo de manera sustancial<sup>19</sup>.

Además de eso, es preciso profundizar también en las intervenciones del episcopado español, porque ponen claramente en evidencia las posiciones conservadoras y, en todo caso, desacordes con el espíritu conciliar, que los obispos españoles mantuvieron durante el tenso debate conciliar acerca de la libertad religiosa. Incluso en los que, por su presunta mayor flexibilidad, se daban a conocer como *los doce Apóstoles*, el principal foco de preocupación se había concentrado en el derecho a la propaganda que con aquella declaración se extendía a cualquier credo. Temiendo el desplome de una unidad religiosa y de una identidad católica que se sabía ser, básicamente, de mera fachada y que, por eso, se estaba manteniendo en pie gracias al confesionalismo intransigente del Estado, todos los obispos no habían dejado de insistir en la peculiaridad del caso español y en la inutilidad de admitir aquel derecho en un país donde la sociedad española era mayoritariamente católica<sup>20</sup>.

Entonces, no dejaría de ser verosímil que, una vez frustrado el intento de introducir en la *Dignitatis humanæ* la posibilidad de dejar a los episcopados nacionales la facultad de establecer si y cómo aplicar sus preceptos a las diferentes realidades sociales, los obispos españoles recurriesen a una libre interpretación del texto latín “*communitatis religiosæ ius etiam habent, ne impediatur in sua fide ore et scripto publice docenda atque testanda*”<sup>21</sup>, en su intento de

reducir de cualquier manera el alcance del derecho de los no católicos a la propaganda. De hecho, prefiriendo la sustantivación de los gerundios *docenda* y *testanda*, los traductores se habrían equivocado (consciente o inconscientemente), en primer lugar, en elegir el término *profesión* para sustituir el verbo pasivo *testāri*, cuando la sustantivación más correcta habría sido, quizá, la expresión de *ser testigos*; y, en segundo lugar, en transformar en un adjetivo el adverbio *publice* asociándolo, como se puede deducir por su forma al singular, solamente al susodicho término profesión. Se llegaba así a la versión española, según la cual las comunidades religiosas tienen también el derecho a no ser impedidas en la enseñanza y en la profesión pública, de palabra y por escrito, de su fe<sup>22</sup>, siendo probablemente más correcta – comparando la versión castellana con las versiones italiana o francesa, por ejemplo<sup>23</sup>– la traducción según la cual las comunidades religiosas tienen también el derecho a no verse impedidas en la enseñanza y testimonio público, oralmente y por escrito, de su fe.

Una tergiversación que encontraría una justificación en la voluntad pontificia de recuperar su plena libertad e independencia en el nombramiento de los obispos, sin por eso perjudicar las libertades de asociación, reunión, de pensamiento y de prensa que el régimen había reconocido en exclusiva a la Iglesia católica por medio del Concordato de 1953.

Al respecto, cabe recordar que a mediados de los sesenta la jerarquía episcopal española eludía las consecuencias del dinamismo socio-político que la Acción Católica había alcanzado a causa del surgimiento, en su seno, de movimientos especializados, optando por destituir todos los cargos directivos y mantener, de esa manera, la crisis dentro de los confines eclesiásticos. En el exhaustivo estudio sobre este tema, Feliciano Montero imputa esta drástica decisión a la «resistencia de la mayoría episcopal a interpretar y aceptar las implicaciones políticas de las nuevas directrices conciliares»<sup>24</sup>. Una interpretación sin duda correcta que puede ser ampliada aún más, considerando aquella medida como el sacrificio de un «laicado más [...] autónomo *que nunca* y más fiel *que nunca* a la Iglesia»<sup>25</sup>, que la misma Iglesia tuvo que hacer en 1967, para garantizar al régimen sobre la función de control socio-político que la Iglesia podía seguir ejerciendo también en el caso en que el Jefe del Estado renunciara a su prerrogativa de seleccionar los candidatos para

el episcopado. Una medida que, sin embargo, no pareció surtir efecto alguno porque, cuando en abril de 1968 Pablo VI se decidió a rogar a Franco que abdicara aquel derecho, éste le contestaba condicionando aquella petición a una revisión global del Concordato de 1953.

Considerando poder contar ya con un cuerpo episcopal suficientemente compacto de cara al Estado, y empujada muy probablemente por la coyuntura internacional del aquel entonces<sup>26</sup>, la Santa Sede se mostraba suficientemente determinada en lograr su propia independencia, dando claramente a entender a Franco el puente que –en caso de aceptar el trato– la Iglesia podía echar a España para la realización de su política exterior<sup>27</sup>.

Como es sabido, durante el último lustro de la dictadura franquista el proceso de revisión concordataria representó un eje muy crítico de las relaciones entre el Estado y la Iglesia. El régimen no había tardado en darse cuenta de las consecuencias acarreadas por la constitución de una Conferencia Episcopal Española: si en pasado el régimen había castigado la negativa de Vidal y Barraquer a adherir a la muy bien conocida carta pastoral colectiva de 1937, vedándole el regreso a España; en 1974 le será prácticamente imposible desterrar a monseñor Añoveros, quien había rehusado prohibir la lectura de una homilía a favor de la autodeterminación del pueblo vasco. Y esto por el grado de corporativización alcanzado ya por la Conferencia Episcopal<sup>28</sup>, y que le había permitido incluso ejercer como órgano de gobierno de la Santa Sede y, subsanando la temporal ausencia del Nuncio, impedir que monseñor Añoveros fuese desterrado a la fuerza por las autoridades políticas<sup>29</sup>.

Limitándonos a trazar solamente los rasgos más importantes de una revisión concordataria que, sin solución de continuidad, se prolongaría desde 1969 hasta 1979, es preciso tener en cuenta que, durante todo aquel período, la Santa Sede se había concentrado en perseguir esencialmente tres objetivos: recuperar la libertad e independencia del Papa en el nombramiento de los obispos españoles; procurar que el Estado reconociera a la Conferencia Episcopal Española como un órgano de gobierno local de la Iglesia; y conservar los privilegios, sobre todo en el ámbito educativo, que la Iglesia había conseguido a lo largo de la historia. Unos objetivos que el régimen no podía que

desaprobar, puesto que llevaban implícita la voluntad vaticana de alejar del control del Estado, tanto la jerarquía episcopal como el laicado.

Queriendo, al contrario, ejercer todavía este control por medio de la religión, durante el último lustro del franquismo la clase dirigente optaba para orientar la línea política del Gobierno, en un primer momento, en el integrismo religioso del Opus Dei (1969-1973) e, inmediatamente después, en el integrismo político de la derecha falangista (1973-1975). En lo concerniente las negociaciones para la revisión concordataria, el abandono de la línea “moderada” de los Gobiernos de la ACNdp había conllevado la firme decisión de los ministros que sucedieron a Castiella en Asuntos Exteriores, de condicionar la renuncia del Jefe del Estado al derecho de presentación de obispos a la facultad, del Jefe del Estado, de manifestar su veto también sobre el nombramiento de los Obispos Auxiliares<sup>30</sup>. Una condición que Pablo VI no estaba dispuesto a aceptar de ninguna manera, siendo al contrario el derecho a nombrar libremente los Obispos Auxiliares, la cabeza de puente que la Santa Sede reforzaría apoyando las reivindicaciones políticas de la sociedad para reconquistar, de esa manera, su plena independencia en el nombramiento de todos los obispos. Una táctica que le habría permitido mantener abierta la cuestión concordataria hasta bien entrada la transición democrática, siendo solamente en julio de 1976 cuando la Santa Sede y España llegarían a firmar aquel primer Acuerdo Pórtico, por medio del cual el Rey renunciaba a ejercer el derecho de prenotificación<sup>31</sup>.

### 3. EL DEBATE CONSTITUCIONAL SOBRE EL DERECHO A LA LIBERTAD RELIGIOSA<sup>32</sup>

Si es verdad que con la firma del Acuerdo Pórtico de 1976 se podía considerar cerrado el contencioso concordataria que había surgido del concilio Vaticano II, y del firme propósito de la Santa Sede de establecer la separación entre el Estado y la Iglesia, recuperando el derecho de los Pontífices a nombrar libremente los obispos; no es menos cierto que la necesaria liberalización política que desde el exterior se le exigía a la España postfranquista, suscitaba en la Santa Sede el temor de las repercusiones que podía tener la legalización de los partidos socialista y comunista. Razón por la cual la Nunciatura procuraba aprovechar al máximo el

plazo de dos años que las dos partes habían fijado para estudiar la viabilidad de un nuevo concordato, entregando los anteproyectos de acuerdos sobre el asunto jurídico, educativo, económico y castrense en los meses a caballo entre 1976 y 1977, con la intención de cerrar la partida antes de que se celebraran elecciones democráticas para las cortes constituyentes.

Fijando de esa manera sus condiciones sobre la «plena libertad de la Iglesia en el ejercicio de su misión evangelizadora, de culto y de gobierno de los fieles»; sobre la «competencia de la Jerarquía para juzgar sobre la conformidad de un acto ministerial al Evangelio y a las leyes de la Iglesia», y finalmente sobre los principios según los cuales «la enseñanza para los católicos sería católica y continuaría la enseñanza de la religión»<sup>33</sup>, la Santa Sede habría intentado imponerlas jugando con la necesidad del Gobierno español de contar con el apoyo político de los católicos para terminar lo antes posible la fase de transición a la democracia. No debe de extrañar, entonces, si en la visita oficial que los Reyes hicieron a Pablo VI en febrero de 1977, se condicionara el “silencio” vaticano en cuanto al proyecto de legalizar todos los partidos de la oposición al franquismo (incluso el Partido Comunista) al compromiso de la España democrática de salvaguardar la presencia y acción social de la Iglesia católica, sobre todo en el ámbito educativo<sup>34</sup>.

Contenido este frente anticlerical y temiendo, de todas formas, las consecuencias que podía tener los éxitos electorales del Partido Socialista en la política moderadamente democratizadora de Adolfo Suárez, la Nunciatura Apostólica había empezado a manifestar cierta impaciencia para firmar por lo menos los acuerdos relativos a la enseñanza y a los asuntos jurídicos, antes de las elecciones de junio de 1977.

A mediados de 1977, lo que más interesaba a la Santa Sede era salvaguardar las posiciones que la Iglesia había conquistado en el sector de la enseñanza, siendo éste el ámbito donde la Iglesia podía desarrollar todavía con éxito su misión evangelizadora en el marco de un Estado laico y de una sociedad cada vez más secularizada. Para defender este derecho, la Santa Sede hacía especial hincapié en la vertiente comunitaria de la libertad religiosa, amparándolo en el derecho de los padres a elegir libremente, y a paridad de condiciones, el centro escolar que podía garantizar mejor una educación católica para sus hijos, así como en el derecho de los padres y de los alumnos a optar,

incluso en los centros educativos del Estado, por una asignatura de doctrina católica que les facilitara cumplir con el deber de formarse cristianamente.

Por su parte, el episcopado español había procurado fortalecer la línea maximalista que estaba sosteniendo la Nunciatura en las negociaciones sobre enseñanza, orientando a la opinión pública católica hacia la viabilidad de una financiación estatal de las actividades sociales de la Iglesia. Como explicaba el mismo cardenal Tarancón en la serie de *cartas cristianas* dedicadas a *La economía en la Iglesia*, no era del todo improponible que el Estado fuese el que *recogiera y administrara* las aportaciones de la comunidad en orden al bien común de todos los ciudadanos, el que *atendiera* a las necesidades de la Iglesia cuya actividad *era*, en este caso de catolicismo mayoritario, un servicio muy interesante para el bien común, como lo *era*, en otros campos, el servicio de los maestros, profesores y catedráticos, etc.<sup>35</sup>.

La imposibilidad para las arcas del Estado de hacer frente a los enormes gastos públicos que suponía la puesta en marcha de un sistema escolar interamente estatal, así como la necesidad de contar con el apoyo de los católicos para llevar pronto a buen puerto el proceso constituyente, acabaron por condicionar las maniobras de los Gobiernos de Adolfo Suárez.

Pese a no lograr firmar nada antes de las elecciones generales de 1977, la Santa Sede encaraba con relativa tranquilidad la fase constituyente de la transición a la democracia. En el texto de acuerdo sobre enseñanza que se había elaborado conjuntamente a comienzos de junio, la delegación vaticana había conseguido avanzar en dos frentes decisivos: el de las clases de religión, donde había quedado claro que la opción de solicitar aquella asignatura se había convertido en una opción negativa; y el del mantenimiento de la plena equiparación de las universidades católicas a las del Estado<sup>36</sup>. Decidida por tanto a seguir por esta senda, enfrentaba la variable representada por el relativo éxito electoral del PSOE, predisponiéndose a fomentar todas aquellas «asociaciones elementales humanas» e intermedias entre la jerarquía eclesial y la autoridad civil (como podían ser las asociaciones de padres de familia), para presionar al Estado desde la misma base social<sup>37</sup>.

Al respecto, cabe señalar que el punto crítico de las divergencias entre el Estado y la Iglesia en materia educativa no radicaba tanto en el reconocimiento de un carácter obligatorio o facultativo a la asignatura de religión, como en el concepto de derecho civil a la libertad religiosa que debía prevalecer a la hora de determinar el carácter positivo o negativo de la opción reservada, al respecto, a los padres y alumnos. Y la divergencia se presentaba insuperable porque, si por un lado, el Gobierno fundaba su postura de reconocer a los padres católicos el derecho a solicitar para sus hijos una asignatura relativa a su credo en el derecho a la libertad religiosa, que el Estado democrático debía tutelar, en igualdad de condiciones para toda la sociedad civil; por el otro la Santa Sede justificaba su requerimiento de reconocer a los no católicos el mero derecho a la exoneración, con el derecho a la libertad religiosa que la Iglesia católica debía defender ante el Estado en nombre de una comunidad confesional que, en el caso de España, coincidía prácticamente con la comunidad civil.

Un objetivo, éste de la Santa Sede, al que el Gobierno de Suárez accedía en agosto de 1977, pensando probablemente poder contar con el apoyo vaticano a su propio programa político, aunque fuese bastante evidente que un acuerdo así redactado no podía encontrar «el apoyo total del grupo parlamentario mayoritario» en el Congreso, a causa tanto de las presiones ejercidas por los partidos de izquierdas, como de los temores que la misma jerarquía episcopal alimentaba por no desear que «la Iglesia española *apareciera* ante la sociedad como defensora de unos privilegios que *decía* no precisar». Y si la Nunciatura llegaba por eso a suavizar sus peticiones; por su parte el Gobierno encontraba una solución parcial y paralela a la misma cuestión concordataria, vinculando las relaciones entre el Estado y la Iglesia al debate constitucional, tal vez con el propósito de dejar abierta la puerta a una regulación interna de eventuales conflictos con la Iglesia, en caso de llegar a la altura de julio de 1978 sin tener firmado ningún acuerdo con la Santa Sede<sup>38</sup>.

Una solución que la Iglesia pareció aprobar, considerando la constitucionalización de las relaciones entre el Estado y la Iglesia como la solución más apropiada al «conflicto que *habría podido* existir entre [...] la existencia de un Concordato aún vigente, y la facultad que *había* de tener un Estado de darse su propia forma

política fundamental». Es decir: la que mejor podía garantizar la puesta en marcha de un régimen efectivamente democrático, pese a implicar «el reto y el riesgo» de remitir a la «misma comunidad política» la decisión final sobre la posición que el Estado debía adoptar «frente a sus propios valores culturales y frente a su propia libertad»<sup>39</sup>.

Con estas premisas, el tema de las relaciones entre el Estado y la Iglesia se abordaba finalmente en la reunión que la Ponencia Constitucional celebraba el 30 de agosto, redactando un texto provisional (clasificado como artículo 3) sobre la no confesionalidad del Estado y el respeto del derecho a la libertad religiosa. Un enunciado que tanto los representantes de UCD como el representante de AP aceptaban pero planteando ya su futura modificación: los primeros sugiriendo eludir los términos *confesionalidad* y *laicidad*; el segundo proponiendo integrarlo con un párrafo sobre el catolicismo sociológico de España<sup>40</sup>.

La campaña de concienciación eclesial que la jerarquía episcopal llevaba a cabo durante aquellos meses, cruciales para la historia de España, lograba incidir en los trabajos de la Ponencia hasta conseguir que en el artículo sobre la libertad religiosa del Anteproyecto de Constitución de 5 de enero de 1978, se incluyera una referencia a la obligación del Estado de tener en cuenta «las creencias religiosas de la sociedad española» y la de mantener «las consiguientes relaciones de cooperación». Referencia genérica que los procuradores de UCD y AP aprovechaban acto seguido, solicitando en sus enmiendas una mención más explícita a la dimensión comunitaria de la libertad religiosa y, sobre todo, a la mención específica de la Iglesia católica. Como sugería agudamente Laureano López Rodó (de Alianza Popular), la frase «mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación» *tenía* poco sentido, pues *habría cabido* preguntarse: ¿con quién *mantendrían* los poderes públicos esas relaciones de cooperación? ¿Con las creencias religiosas? *Era* evidente que con las «creencias» no *cabía* mantener relaciones de cooperación. *Había* que decir, por tanto, «mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás comunidades religiosas»<sup>41</sup>.

Sería, sin embargo, después de las reuniones que la Ponencia celebraría en el Parador de Gredos, para enmendar el anteproyecto constitucional



lejos de cualquier presión política, cuando se alcanzaron «algunos acuerdos» sobre las relaciones entre el Estado y la Iglesia, que hacen verosímil la posibilidad de que se introdujera entonces la mención explícita a la Iglesia católica en el mencionado artículo 3<sup>42</sup>. Acuerdos (entre la UCD, la AP y el PCE) de los que había sido excluido el PSOE, y que, al reanudarse las reuniones en Madrid a comienzos de marzo de 1978, Gregorio Peces-Barba cuestionaba pidiendo explicaciones sobre la propuesta de UCD de intercalar en el anteproyecto un artículo sobre la regulación de las relaciones internacionales. El representante socialista temía, de hecho, que con aquella propuesta se intentara dar paso a la constitucionalización de la Iglesia. Una suspicacia justificada, si se tiene en cuenta que el artículo en cuestión establecía que «mediante ley orgánica» se autorizaba la celebración de tratados capaces de atribuir «a una organización o institución internacional, en régimen de paridad, el ejercicio de las competencias derivadas de la Constitución»; y cuya efectividad dependía, además, de la ratificación de las Cortes Generales en caso de ser: «a) Tratados de carácter político o militar. b) Tratados que *afectarán* a la integridad territorial del Estado o a los derechos y deberes fundamentales establecidos en el Título II. c) Tratados que *implicarán* obligaciones importantes para la hacienda pública, o *supusieran* modificación o derogación de alguna ley, o *exigieran* medidas legislativas para su ejecución». Una casuística que no dejaba de delatar las materias que el Ministerio de Asuntos Exteriores y la Nunciatura habían intentado, pero sin éxito, regular mediante unos textos para los futuros Acuerdos parciales sobre Asistencia Religiosa a las Fuerzas Armadas y Servicio Militar de Clérigos Religiosos, Asuntos Jurídicos y Enseñanza, así como sobre Asuntos Económicos<sup>43</sup>.

Se abría así una crisis interna a la Ponencia Constitucional que, conllevando la salida de ella del mencionado representante socialista, se solucionaría durante el debate parlamentario gracias a aquel otro acuerdo (entre la UCD, el PCE y el PSOE básicamente) sobre el derecho fundamental a la libertad de enseñanza, que los diferentes Gobiernos debían tener en cuenta en el futuro a la hora de regular el sistema educativo, sin que esto implicara necesariamente un cambio en la Constitución o de Constitución<sup>44</sup>.

En cuanto a la referencia explícita a la Iglesia católica en el texto constitucional, la insistencia con la que el grupo socialista había solicitado una explicación al respecto, encontraba finalmente una parcial satisfacción solamente en proximidad de la votación final del artículo 16, cuando tanto Manuel Fraga como Cisneros Laborda abandonarían su habitual y convencional retórica, proporcionando por primera vez, desde que había empezado el debate constitucional en el Congreso, algunas razones al respecto. Y si el ponente de Alianza Popular relacionaba aquella referencia específica con unos «inevitables» acuerdos internacionales con la Santa Sede y con la jerarquía católica que –por estar ya «muy adelantados»– la Constitución no podía contradecir; el ponente de UCD no dejaba de acudir a la dimensión comunitaria y, por eso, «institucional» que la Iglesia había adoptado con la doctrina del concilio Vaticano II, para disipar de aquella manera las insinuaciones acerca de una posible estatalización de la Iglesia<sup>45</sup>.

Por lo que hace referencia a la Iglesia, cabe destacar que entre agosto y octubre de 1978 ésta pasaba por una de las fases más críticas de su historia, debido al fallecimiento de Pablo VI y, al mes de su elección, de Juan Pablo I. Frente a la suspensión de toda actividad de gobierno así como diplomática, la Conferencia Episcopal Española se prevenía ante un próximo referéndum constitucional, interviniendo el 28 de septiembre de 1978 con una nota de su Comisión Permanente. Estimando necesario protegerse de «situaciones imprevisibles» a través del reconocimiento jurídico que el proyecto de Constitución reservaba a la Iglesia católica, y considerando que, desde un punto de vista ético, aquel proyecto ofrecía el fundamento para una convivencia civilizada, garantizaba «suficientemente» los derechos humanos y las libertades públicas y, en fin, respetaba los valores religiosos de los votantes, los obispos habían declarado que «desde la misión de la Iglesia» no se daban motivos para indicar o prohibir a los fieles una determinada forma de voto<sup>46</sup>.

Ante la seguridad que la Santa Sede recobraba con la elección del cardenal polaco Carol Wojtyla, y con la decisión del Gobierno de convocar oficialmente el referéndum constitucional para el 6 de diciembre de 1978, el cardenal Vicente Enrique y Tarancón consideraba oportuno presentar la cuestión constitucional a la Asamblea Plenaria de 20 a 25

de noviembre, a fin de publicar una nota colectiva sobre aquella importante coyuntura política. Resultando difícil superar las divergencias que el planteamiento religioso de la Constitución había profundizado en el seno del episcopado, en aquella ocasión el episcopado se limitaba a confirmar la anterior nota de la Comisión Permanente, dejando así a cada obispo la libertad de interpretarla individualmente según su propia conciencia. Una postura que además de repercutir en la solución de la cuestión concordataria –siendo durante aquel pleno cuando los obispos concordarían vincular la vigencia del Concordato de 1953 y la subsiguiente firma de los acuerdos parciales con la Santa Sede a la aprobación o no de la Constitución–, justificaría también las actuaciones opuestas que, entre otros, el cardenal Presidente y el cardenal Primado mantendrían respectivamente a favor y en contra del referéndum.

Ahora bien, mientras éste mandaba a los sacerdotes de su diócesis leer una carta pastoral en la que criticaba duramente la ausencia en el texto constitucional de una referencia concreta a Dios, más o menos al estilo de la Constitución estadounidense; con su carta cristiana *Ante el “Referéndum”*, de 26 de noviembre, el Arzobispo de Madrid reprobaba severamente la postura de aquellos católicos que aducían razones religiosas para justificar un rechazo meramente político o económico-social de la Constitución. Reiterando la libertad de voto que la Comisión Permanente había reconocido a los católicos, el cardenal Tarancón rebatía las argumentaciones a favor del “no”, predicadas por González Martín y sus secuaces, exponiendo los tres casos por los que «los cristianos estarían obligados en conciencia» a oponerse a la futura Ley fundamental del país. A saber: el caso de coartar la libertad de profesión de la fe a los cristianos y de dificultar la predicación o la actuación de la Iglesia, el caso de no reconocer o preteger la dignidad de la persona humana y sus derechos fundamentales, y el caso de incluir «alguna afirmación explícita contra la fe» profesada por los votantes. Tres casos que, por cierto, no estaban contemplados en aquel proyecto de Constitución democrática<sup>47</sup>.

## NOTAS

<sup>1</sup> *Dignitatis humanæ*, en *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Madrid, BAC, 1965, 697.

<sup>2</sup> Acotando la acción social del laicado a la acción militante de las asociaciones católicas, Pío XII señalaba como «norma general e inconcusa» para la misma la de «rechazar [...] toda forma que haga a los fieles traspasar de cualquier modo el orden de las cosas creadas e invadir erróneamente lo divino, hasta el punto que se pueda decir de ellos como propio un solo atributo del sempiterno Dios». Vid. Pío XII, *Mystici Corporis*. Bilbao, Mensajero, 1966, 63 y 69-70.

<sup>3</sup> Vid. *Lumen Gentium*, en *Concilio Vaticano II. ...*, op. cit., 73.

<sup>4</sup> Vid. Pablo VI, *Ecclesiam suam*. Zaragoza, El noticiero, 1964, 14.

<sup>5</sup> Vid. Minnerath, R., *Le droit de l'Église à la liberté. Du Syllabus à Vatican II*. Paris, Editions Beauchesne, 1982, 71.

<sup>6</sup> Vid. *Dignitatis humanæ*, op. cit., 697-698. Véase también d'Onorio, J. -B., *La liberté religieuse dans le monde. Analyse doctrinale et politique. Actes du colloque international organisé les 21 et 22 avril 1989 à Aix-en-Provence par le Département des Sciences Juridiques et Morales de l'Institut Portalis (Université de Droit d'Aix-Marseille III) avec le concours des Ministères des Affaires Étrangères et de l'Éducation Nationale*. Paris, Ediciones Universitaires, 1991; Minnerath R., *Le droit de l'Église ...*, op. cit., Scatena, S., *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione “Dignitatis humanæ” sulla libertà religiosa del Vaticano II*. Bologna, Il Mulino, 2003, 566-569.

<sup>7</sup> Vid. *Lumen Gentium*, en *Concilio Vaticano II. ...*, op. cit..

<sup>8</sup> Para una síntesis sobre la evolución institucional de la Iglesia católica, Prodi, P. (dir.), *Forme storiche di governo nella Chiesa universale*. Bologna, CLUEB, 2003. Consúltese también los textos normativos del Código de Derecho Canónico y los publicados en las *Acta Apostolicæ Sedis*.

<sup>9</sup> Vid. Barberini, G. (ed.), *La politica internazionale della Santa Sede (1965-1990)*. Perugia, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992; d'Onorio, J.-B. (dir.), *Le Saint-Siège dans les relations internationales. Acte du colloque organisé les 29 et 30 janvier 1988 à la Faculté de Droit et de Science Politique d'Aix-en-Provence par le Département des Sciences Juridiques et Morales de l'Institut Portalis*. Paris, Cerf, 1989 y Ferlito, S., *L'attività internazionale della Santa Sede*. Milano, Giuffrè, 1988.

<sup>10</sup> *Dignitatis humanæ*, op. cit., 685-686.

<sup>11</sup> Vid. Casaroli, A., *Il martirio della pazienza. La Santa Sede e i paesi comunisti (1963-89)*. Torino, Einaudi, 2000 y Willaime, J.-P., *Europe et religions. Les enjeux du XXIème siècle*. Paris, Fayard, 2004.

<sup>12</sup> A propósito del concepto de intolerancia religiosa *incluyente y excluyente*, véanse Corral, Salvador C., «El concordato español ante su reforma». *Razón y Fe*, 853 (febrero de 1969), 267-283 y Baubérot, J., «La laïcité et les mutations du religieux chrétien et du politique au XXème siècle». *Cristianesimo nella storia*, 22 (octubre 2001), 633-657.

<sup>13</sup> Vid. La Parra, López E. y Suárez Cortina, M. (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, 291-298.

<sup>14</sup> Vid. AMAE-F, fondo Europe, serie Espagne (1944-1970): questions religieuses, culturelles, scientifiques, démographiques et sociales, leg. 298-300; AMAE-F, fondo Europe, serie Espagne (1944-1970): politique étrangère, leg. 331 ;y, AMAE-F, fondo Europe, serie Espagne (1944-1970): famille royale, leg. 275-276. Y, Rupérez J., *Estado confesional y libertad religiosa*. Madrid, Edicusa, 1970.

<sup>15</sup> Vid. Alberigo, G. (dir.), *Storia del concilio Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, 1995-2001, 5 vols. y Scatena, S., *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione "Dignitatis humanae" sulla libertà religiosa del Vaticano II*. Bologna, Il Mulino, 2003.

<sup>16</sup> Vid. *Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Œcumenici Vaticani II*. Ciudad del Vaticano, 1970-1980; Scatena, S., *La fatica della libertà...*, op. cit. e Iribarren, J., *Papeles y memorias. Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado en España (1936-1986)*. Madrid, BAC, 1992, 259-264.

<sup>17</sup> Vid. Melloni, A., *L'altra Roma. Politica e Santa Sede durante il Concilio Vaticano II (1959-1965)*. Bologna, Il Mulino, 2000.

<sup>18</sup> Vid. AMAE-F, fondo Europe, serie Espagne (1944-1970): questions religieuses, culturelles, scientifiques, démographiques et sociales, leg. 299-300.

<sup>19</sup> En general, las medidas restrictivas que, en aquel proyecto, el Gobierno fijaba para el ejercicio del amplio derecho a la libertad religiosa, tuvo como principal objetivo no tanto el de evitar que los no católicos aprovecharan la libertad de reunión, asociación etc. para llevar a cabo actividades políticas de oposición al régimen, como el de evitar que los católicos reivindicaran también para sí unas libertades políticas que no tenían. Vid. ACD, Serie General, Comisión de Leyes Fundamentales y Presidencia del Gobierno, leg. 4.907 y 4.908.

<sup>20</sup> Vid. *Acta Synodalia Sacrosanti...*, op. cit.; Scatena, S., *La fatica della libertà...*, op. cit. y Melloni, A., *L'altra Roma ...*, op. cit..

<sup>21</sup> Vid. *Dignitatis humanae*, op. cit., 685.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Vid. el sitio oficial de la Ciudad del Vaticano: <<http://www.vatican.va>>.

<sup>24</sup> Vid. Montero, F., *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica especializada*. Madrid, UNED, 2000, 243 y Enrique y Tarancón, E., «La Acción Católica y la renovación eclesial». *Boletín Oficial del Obispado de Bilbao*, 214 (junio de 1968), 475-478.

<sup>25</sup> Vid. Montero, F., *La Acción ...*, op. cit., 243.

<sup>26</sup> Vid. Di Nolfo, E., *Storia delle relazioni internazionali. 1918-1999*. Bari, Laterza, 200, 1.145-1.154 y Casaroli, A. *Il martirio della pazienza...*, op. cit..

<sup>27</sup> Vid. AMAE-F, fondo Europe, serie Saint-Siège (1966-1970): le Vatican et la vie politique

internationale, leg. 2.5656; AMAE-F, fondo Europe, serie Espagne (1944-1970): questions religieuses, culturelles, scientifiques, démographiques et sociales, leg. 301; AMAE-E, fondo Santa Sede, leg. R-19.625 y R-19.730 y ASP fondo Agostino Casaroli, serie Concordata: concordato Spagna-Santa Sede (aún por catalogar en el momento de consultarlo).

<sup>28</sup> Vid. AMAE-E, fondo Santa Sede, leg. R-19.730; «Les évêques libéraux comptent sur un appui du Vatican dans leur controverse avec les évêques partisans du régime», en *Le monde*, 5 de julio de 1969 y «Demi-succès des évêques libéraux à la conférences épiscopale», en *Le monde*, 9 de julio de 1969.

<sup>29</sup> Por lo que hace referencia al “caso Añoveros”, vid. AMAE-E, fondo Santa Sede, legs. R-19.452, R-19.624, R-19.628 y R-19731; Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, «Comunicado sobre el “caso Añoveros” (9 marzo de 1974)», en J. Iribarren (ed.), *Documentos de la Conferencia Episcopal Española. 1965-1983*. Madrid, BAC, 1984, 287-289; Iniesta, A., *Recuerdo de la transición*. Madrid, PPC, 2002; Martín de Santa Olalla Saludes, P., *La Iglesia que se enfrentó a Franco. Pablo VI, la conferencia Episcopal y el Concordato de 1953*. Madrid, Dilex, 2005; Tusell, J.; Queipo de Llano G., *Tiempo de incertidumbre. Carlos Arias Navarro entre el franquismo y la transición (1973-1976)*. Barcelona, Crítica, 2003; Rudel, C. «La libéralisation remise en question». *La Croix*, 5 de marzo de 1974; y, de Unciti M., «Crónica de la Iglesia viva». *Iglesia Viva*, 49 (enero-febrero de 1974).

<sup>30</sup> A la hora de conceder a Franco el uso del derecho a la presentación de obispos, la Santa Sede había guardado sin embargo para sí la libertad de nombrar de manera independiente a los Obispos Auxiliares. Una medida preventiva de la que Pablo VI se había servido en el último lustro del franquismo tanto para paliar el problema de las sedes vacantes (que la conflictividad entre el Estado y la Iglesia y la lentitud del sistema de nombramiento fue agudizando durante aquellos años), como para ir orientando al episcopado español hacia la línea política del Vaticano, evitando así la creación de una jerarquía eclesiástica fiel al régimen. No cabe duda de que respondería a este segundo objetivo, la voluntad pontificia de prorrogar a la Asamblea Plenaria de diciembre de 1971 la primera renovación de los Estatutos de la Conferencia Episcopal, para modificarlos sustancialmente reconociendo los Obispos Auxiliares como miembros de pleno derecho (es decir, con voz y voto) de la Conferencia misma. Vid. AMAE-E, fondo Santa Sede, leg. R-19.730.

<sup>31</sup> Vid. De Carli, R., «La Iglesia reivindica su autonomía e independencia: la revisión concordataria en el ocaso de la dictadura militar». *Cristianesimo nelle storia*, 29 (2008), 417-474.

<sup>32</sup> Vid. id., «La negociación concordataria y el proceso constituyente durante la Transición». *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 30 (2008), 333-364.

<sup>33</sup> Vid. AMAE-E, fondo Santa Sede, leg. R-19.908 y R-19.454.

<sup>34</sup> Vid. AMAE-E, fondo Santa Sede, leg. R-19.625. Para comprender la postura que la Iglesia católica adoptó en aquellas circunstancias, resulta significativa la lectura de las dos series de cartas cristianas que, del 6 de marzo al 24 de abril de 1977, el cardenal Vicente Enrique y Tarancón publicó semanalmente en el folleto diocesano *Iglesia en Madrid*, bajo los títulos «Un futuro de todos y para todos» y «¿El poder, instrumento de evangelización?», así como de Unciti M., «Crónica de la Iglesia Viva». *Iglesia viva*, 67-68 (enero-abril de 1977), 177-184; Gomis, L., «Algunos descubrimientos». *El Ciervo*, 303 (marzo de 1977), 3; y, Gomis, L., «La barca de Pedro». *El Ciervo*, 303 (marzo de 1977), 6.

<sup>35</sup> Vid. Enrique y Tarancón, V., «La economía en la Iglesia – II Fuentes de ingresos». *Iglesia en Madrid*, 68 (6 de febrero de 1977).

<sup>36</sup> Vid. AMAE-E, fondo Santa Sede, leg. R-19.625 y R-19.908.

<sup>37</sup> Vid. «XXVI Asamblea Plenaria. Discurso de apertura». *Boletín Oficial del Arzobispado de Madrid-Alcalá*, 12 (15 de junio de 1977), 611-619.

<sup>38</sup> Vid. AMAE-E, fondo Santa Sede, leg. R-19.908; Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, «Ante la actual situación española (22 septiembre 1977)», en J. Iribarren (ed.), *Documentos de la ...*, op. cit., 436-439; y, Lamet, O. M., «Crónica religiosa. La hora de las decisiones». *Razón y Fe*, 956-957 (septiembre-octubre de 1977), 876-881.

<sup>39</sup> Vid. Setién, J. M.<sup>a</sup>, «Las relaciones Iglesia-Estado». *Iglesia Viva*, 71-72 (septiembre-diciembre de 1977), 493-508.

<sup>40</sup> Vid. Serrano Alberca, J. M. (ed.), «Las actas de la ponencia constitucional». *Revista de las Cortes Generales*, 2 (segundo cuatrimestre de 1984), 258.

<sup>41</sup> Vid. Sainz Morano, F.; Herrero de Padura, M. (eds.), *Constitución Española. Trabajos parlamentarios. Volumen I*. Madrid, Publicaciones de las Cortes Generales, 1980.

<sup>42</sup> Vid. Serrano Alberca, J. M. (ed.), «Las actas de la ponencia ...», op. cit., 338.

<sup>43</sup> Vid. Serrano Alberca, J. M. (ed.), «Las actas de la ponencia ...», op. cit., 337-338; y, *Boletín Oficial de las Cortes*, 44 (5 de enero de 1978), 674.

<sup>44</sup> Vid. *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados*, 59, 5 de mayo de 1978, 2.019-2.067; *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados*, 69, 18 de mayo de 1978, 2.467-2.488; *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados*, 72, 23 de mayo de 1978, 2.586-2.608; Castro, R., «Por el pacto PSOE-UCD Alianza se retira (de los debates constitucionales)». *El Imparcial*, 24 de mayo de 1978; Campmany, J., «Sin luz y sin taquígrafos». *ABC*, 24 de mayo de 1978; «Importante pacto político para acelerar la Constitución». *El País*, 24 de mayo de 1978; «Aprobados 25 artículos, gracias al pacto de seis grupo parlamentarios». *El País*, 24 de mayo de 1978; Vanhecke Ch., «L'avant-projet de Constitution accorde une place particulière à l'Église

catholique». *Le Monde*, 23 de mayo de 1978; y, Miret Magdalena, E., «Adaptation et perte d'influence». *Le Monde*, 28 de junio de 1978.

<sup>45</sup> Vid. *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados*, 103, 4 de julio de 1978, 3.755-3.786 y *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados*, 106, 7 de julio de 1978, 3.969-4.002 y 4.018-4.055.

<sup>46</sup> Vid. Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, «Nota sobre el referéndum constitucional (28 septiembre 1978)», en J. Iribarren (ed.), *Documentos de la ...*, op. cit., 496-498.

<sup>47</sup> Vid. Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, «Nota sobre el referéndum constitucional (28 septiembre 1978)», en J. Iribarren (ed.), 496-498; «XXX Asamblea plenaria del Episcopado (20-25 noviembre 1978). Discurso de apertura». *Boletín Oficial del Arzobispado de Madrid-Alcalá*, 13 (15 de diciembre de 1978), 809-817; Enrique y Tarancón, V., «La Constitución (I) Todos somos responsables». *Iglesia en Madrid*, 135 (8 de octubre de 1978); Enrique y Tarancón, V., «La Constitución (II) El Consenso». *Iglesia en Madrid*, 136 (15 de octubre de 1978); Enrique y Tarancón, V., «La Constitución (III) Los derechos humanos». *Iglesia en Madrid*, 137, (22 de octubre de 1978); Enrique y Tarancón, V., «La Constitución (IV) Una base para la convivencia». *Iglesia en Madrid*, 135 (29 de octubre de 1978); Enrique y Tarancón, V., «La Constitución (y V) Responsabilidad personal». *Iglesia en Madrid*, 139 (5 de noviembre de 1978); Enrique y Tarancón, V., «Ante el "Referendum"». *Iglesia en Madrid*, 142 (26 de noviembre de 1978); Zamarriego, T., «Spagna: La Chiesa e la Costituzione». *La Civiltà Cattolica*, 3.087 (3 de febrero de 1979), 284-298; «Espagne». *Le Monde*, 23 de noviembre de 1978; Vanhecke, Ch., «Le référendum espagnol. Le cardinal-primat dénonce la Constitution présentée par M. Suárez et approuvée par la gauche». *Le Monde*, 30 de novembre de 1978; Gau, E., «La minorité de l'épiscopat prône le "non"». *La Croix*, 1 de diciembre de 1978; Sermiès, H., «L'Église conservatrice contre une Constitution "athée"». *Le Matin*, 4 de diciembre de 1978; «Que les évêques agissent comme des citoyens libres». *La Croix*, 5 de diciembre de 1978; Vanhecke, Ch., «L'épiscopat est très divisé». *Le Monde*, 6 de diciembre de 1978; y, García Herrera, E., «La pastorale de Mgr. González inquiète le gouvernement». *Le Journal de Genève*, 8 de diciembre de 1978.