

**LAS DERECHAS: TECNÓCRATAS,
LIBERALES Y *NEOCONS***

Fernando del Rey Reguillo (coord.)

LAS DERECHAS Y EL CATOLICISMO ESPAÑOL: DEL INTEGRISMO AL SOCIALCRISTIANISMO

FELICIANO MONTERO
Universidad de Alcalá (Madrid)
feliciano.montero@gmail.com

1. LA IGLESIA VERSUS LA SECULARIZACIÓN. ENTRE EL INTEGRISMO Y EL POSIBILISMO.—
2. DEL CATOLICISMO SOCIAL ANTILIBERAL A LA DEMOCRACIA CRISTIANA.—3. EL PESO DE
LA TRADICIÓN INTEGRISTA EN EL CATOLICISMO POLÍTICO ESPAÑOL: 3.1. *Durante el
primer franquismo*. 3.2. *El franquismo medio, 1957-67. Del catolicismo social al
socialcristianismo*.—4. ¿POR QUÉ FUE TAN FUGAZ EL MOMENTO Y LA OPORTUNIDAD DE
LA DEMOCRACIA CRISTIANA EN ESPAÑA?: 4.1. *Hacia la transición. El taranconismo y
el cristianismo de izquierdas*. 4.2. *¿Giro involucionista? 1982-1996*.—5. CONCLUSIÓN.
DEL INTEGRISMO AL SOCIALCRISTIANISMO.—6. BIBLIOGRAFÍA CITADA.

RESUMEN

Tras una referencia relativamente extensa a la tensión histórica entre integrismo y accidentalismo en el catolicismo político, desde León XIII a Pío XI, con especial referencia al caso español, se presenta un cuadro de la relación del catolicismo social y político español con el régimen de Franco; con especial atención a las razones de la quiebra de su relación con el integrismo y el conservadurismo político en los años 60 y 70. Se termina con una breve reflexión sobre la supuesta «involución» de la Iglesia y del catolicismo español, tras la contribución a la transición democrática y la consolidación del Estado aconfesional.

Palabras clave: España, Iglesia Católica, franquismo, transición a la democracia.

ABSTRACT

Following a relatively extensive history of the tension between integralism and accidentalism in political Catholicism from Leo XIII to Pius XI, with special reference to Spain, the author presents a picture of the relationship between social and political

Catholicism and Franco's regime. He focuses on the reasons for the breakdown of its relationship with political conservatism and integralism in the sixties and seventies. Finally, he ends with a brief discussion of the alleged «involution» of the Church and of Spanish Roman Catholicism after its contribution to the democratic transition and the consolidation of an a-confessional State.

Key words: Spain, Roman Catholic Church, Franco, transition to democracy.

En su libro sobre «Las derechas en Francia» el historiador francés René Remond, aceptando la existencia de una identidad fundamental, especialmente en el siglo XIX, entre la derecha contrarrevolucionaria y los planteamientos doctrinales y prácticos de la Iglesia y de los movimientos católicos, advierte sobre una excesiva simplificación del problema, llamando la atención sobre la existencia de un cierto pluralismo político de los católicos, que implica conflictos, en el interior del Movimiento Católico, entre las distintas opciones, y en relación con las directrices vaticanas dominantes en un determinado momento. Este pluralismo no hizo sino ampliarse en el siglo XX, especialmente a partir del concilio Vaticano II, y el consiguiente reconocimiento de una mayor autonomía del compromiso político del seglar, incluida la militancia en la izquierda que acompaña el diálogo cristiano-marxista del final de los sesenta:

«El dato más significativo contra toda simplificación es sobre todo la diversidad de corrientes y de tendencias en el interior del catolicismo: no ha habido unanimidad política, salvo para resistir a la política anticlerical y a las medidas discriminatorias contra los derechos de la Iglesia. Es un error, en el que cae a veces el observador poco advertido de las cosas religiosas, (...) representar a la Iglesia como un gran cuerpo absolutamente homogéneo, perfectamente disciplinado, manobrando como un solo hombre a las órdenes de la Jerarquía. Porque la Iglesia no es una sociedad política y su finalidad es de otro orden, la pertenencia a la comunidad y la adhesión a la fe común se acomodan más o menos bien, con una cierta diversidad de opiniones políticas» (1).

El reconocimiento de este pluralismo no elimina el hecho histórico fundamental hasta 1960: la relación hegemónica de la Iglesia y de los movimientos católicos con las distintas expresiones de la derecha política. Desde la perspectiva de la Iglesia y de los Movimientos Católicos la divisoria entre la derecha y la extrema derecha se percibe en torno a la polémica sobre el integrismo, es decir, sobre el rechazo puro y duro de la modernidad en su conjunto y del orden político liberal en concreto, o la aceptación accidentalista y posibilista del sistema político liberal, como «mal menor», para transformarlo desde dentro, con los mismos instrumentos del orden liberal: las libertades de expresión, reunión y asociación. El citado dilema, aunque de orden fundamentalmente estratégico, acarrea profundas divisiones y polémicas en el interior de la Iglesia y de los

(1) REMOND (1982): 410.

Movimientos Católicos y ayuda a entender la evolución de la relación de la Iglesia con las derechas. De hecho, la irrupción de la tesis accidentalista durante el pontificado de León XIII implica la ruptura de la plena identificación anterior entre legitimismos monárquicos y derechos de la Iglesia.

Tras una referencia relativamente extensa a la tensión histórica entre integrismo y accidentalismo en el catolicismo político, desde León XIII a Pío XI, con especial referencia al caso español, se presenta aquí un cuadro de la relación del catolicismo social y político español con el régimen de Franco, deteniéndose especialmente en las razones de la quiebra de su relación con el integrismo y el conservadurismo político en los años 60 y 70, y en el cambio acelerado del integrismo al socialcristianismo sin pasar apenas por la democracia cristiana, para terminar con una breve reflexión sobre la supuesta «involución», tras el éxito de la transición democrática y la consolidación del Estado aconfesional.

1. LA IGLESIA VERSUS LA SECULARIZACIÓN. ENTRE EL INTEGRISMO Y EL POSIBILISMO

La Iglesia se coloca desde el inicio del proceso revolucionario al lado de la contrarrevolución, aportándole los argumentos y legitimaciones principales. El grado de identificación con la reacción contrarrevolucionaria es tal que difícilmente se puede separar la teología católica de la filosofía tradicionalista que sustenta todos los movimientos y comportamientos contrarrevolucionarios. Como algunos historiadores católicos plantearon hace tiempo (G, Martina) la historia de la Iglesia católica en los siglos XIX y XX, desde la nueva perspectiva del concilio Vaticano II, puede ser resumida y contemplada como un largo y lento proceso de confrontación y diálogo con dos de los principales retos ideológicos y políticos que llenan toda la época contemporánea: el liberalismo y el socialismo. Desde la perspectiva optimista del historiador postconciliar dicho proceso ha sido finalmente saldado en clave de dialogo comprensivo superador de antagonismos excluyentes y de radicales incompatibilidades (2).

Ese doble proceso de confrontación y diálogo con los dos retos más significativos de la modernidad se inscribe en otro más englobante y comprometedor, el reto de la secularización. Toda la reflexión y la acción de la Iglesia en los siglos XIX y XX han estado básicamente guiadas por esta preocupación fundamental, en la que se integran desde objetivos pastorales hasta cuestiones institucionales y económicas de supervivencia. Las etapas de ese proceso de confrontación-diálogo de la Iglesia con la secularización marcan la propia evolución de la Iglesia-institución (jerarquía eclesiástica) con la derecha: desde la plena identificación inicial en el tiempo de la Revolución francesa, y fundamentalmente hasta la pérdida de los Estados Pontificios, hasta el deshielo que

(2) MARTINA, (1971): 112. Vid. también MICCOLI (1985).

implica la declaración del Vaticano II sobre la libertad religiosa. Los tiempos fundamentales de este proceso coinciden bastante bien con los pontificados de los Papas.

La inicial posición de Pío IX en relación con el «Risorgimento» hizo concebir esperanzas fugaces de una posible convergencia entre liberalismo y catolicismo, entre el ideal nacional italiano y el objetivo católico. Pero lo que se afirmó con fuerza fue la incompatibilidad fundamental que se expresa rotundamente en el *Syllabus* de errores del mundo moderno (1864), y en la proclamación del primado y de la infalibilidad de la cátedra de Pedro en el Vaticano (1870). En este sentido, el tiempo del pontificado de León XIII marca una significativa inflexión del proceso, al consagrar la distinción ideológica entre el liberalismo doctrinal y los regímenes liberales (incluso republicanos), y, en consecuencia, al legitimar la estrategia posibilista y accidentalista del «mal menor» en la acción social y política de los católicos (3).

Las citadas distinciones doctrinales y estratégicas no implicaban, por supuesto, una aceptación de los valores seculares y liberales ni una renuncia a la reconquista cristiana de la sociedad, sino precisamente la afirmación de esos mismos objetivos con métodos diferentes. Pero la aceptación pragmática, y si se quiere oportunista, del marco institucional del Estado liberal, implicaba una cierta aceptación del mundo secular, que algunos sectores más intransigentes no estaban dispuestos a aceptar. Por ello, se puede situar aquí, durante el pontificado de León XIII, una primera separación e incluso confrontación entre el integrismo y la Iglesia, que en el caso español se revela claramente en las recíprocas descalificaciones que provoca la publicación de *El liberalismo es pecado* (1885), la participación de Alejandro Pidal y Mon en el gobierno Cánovas de 1884 y en la escisión integrista (1888).

Esta inflexión accidentalista marca decisivamente la relación de la Iglesia con los distintos grupos políticos que se pretenden representantes de las posiciones católicas, estableciendo una frontera bastante clara entre los que aceptan la distinción, aunque sea meramente por razones tácticas (derecha conservadora) y los que la rechazan como una traición a las fidelidades esenciales (la derecha integrista). Y ello explica las relaciones, con frecuencia difíciles, entre la Jerarquía eclesiástica, partidaria normalmente de la negociación y el pacto, y los sectores integristas, tendentes a la resistencia frontal.

En el conjunto de la Iglesia universal la *crisis modernista* (4) de principio de siglo, coincidiendo con el pontificado de Pío X, provocó, en alguna medida,

(3) Especialmente el llamamiento de León XIII a los católicos franceses al «ralliement» en 1892. En el plano doctrinal las encíclicas *Inmortale Dei* y *Libertas* distinguen el antiliberalismo en el terreno filosófico y las instituciones políticas.

(4) Sobre la crisis modernista y los trabajos de Monseñor Benigni y el *Sodalitium Pianum* (la Sapiniere), vid. POULAT (1969). Un amplio estado de la cuestión en Actas del Convenio celebrado en Urbino en octubre de 1997, BOTTI, ed., (2000).

un paréntesis en ese proceso de distinción, que se salda con la condena de los sectores y movimientos, como el francés «Le Sillon», que habían llevado el diálogo con el liberalismo más allá de una mera opción táctica, asumiendo valores democráticos y sociales. Sin embargo, esta condena del modernismo por parte de la Iglesia no era incompatible con una creciente adopción de los métodos e instrumentos del mundo moderno: desarrollo de todo tipo de asociaciones, impulso de empresas publicistas y periodísticas, etc. De modo que el antimodernismo de la Iglesia sería compatible con la modernización de los métodos de evangelización y la penetración social de las instituciones liberales, que se opera a través de los diversos Movimientos Católicos, especialmente a partir del impulso de León XIII. Esta línea fundamental de continuidad en la confrontación del proyecto recristianizador de la Iglesia con el mundo moderno es la que subraya Daniele Menozzi en sus trabajos sobre la devoción al Sagrado Corazón de Jesús y a Cristo Rey, desde las primeras afirmaciones del «reinado social de Jesucristo» en el siglo XIX, hasta la consagración oficial de la fiesta de Cristo Rey por parte de Pío XI en 1922 (5).

El paralelo ascenso y legitimación de «Acción Francesa» en ese tiempo de condena del modernismo revela las dificultades y límites por las que atravesaba el posibilismo accidentalista. La condena vaticana de «Acción Francesa» en 1926, al igual que el anterior apoyo, tuvo una proyección internacional más allá del ámbito francés. Los elementos del conflicto eran antiguos, estaban implícitos y explícitos en algunas de las formulaciones doctrinales de Maurras; antes de 1914 ya se habían elaborado proyectos de condena por parte católica, pero no se materializó hasta esta década de los veinte, en el momento en que Pío XI había consolidado su modelo específico de Acción Católica, distinta de la acción sindical y de cualquier partido católico, y compatible, de forma accidentalista, con cualquier régimen político, incluido el fascista de Mussolini. En definitiva, en el plano estrictamente político, la condena de «Acción Francesa», coincidiendo con la emergencia paralela de la nueva «Acción Católica», volvía a marcar la separación conflictiva entre la Iglesia y la extrema derecha, abriendo caminos al accidentalismo y a un cierto pluralismo político en el interior de la Iglesia.

Un capítulo específico de este repaso a la historia de las relaciones entre la Iglesia católica y la derecha es el de la relación con los fascismos: las convergencias doctrinales, con matices, con el corporativismo como alternativa económica, social y política; y los acuerdos prácticos (concordatos) con los regímenes fascistas en la defensa convergente del orden social frente a la amenaza comunista revolucionaria. En el debate que suscita este encuentro-confrontación de la Iglesia con los fascismos se afirma también incipientemente una nueva posición de diálogo con el mundo liberal-democrático, ya no meramente táctica: el humanismo cristiano de Maritain y el personalismo comunitario de

(5) MENOZZI (1995): 79-113 y MENOZZI (2001).

Mounier. Posiciones minoritarias en los años treinta llamadas a tener gran desarrollo en la resistencia y en la postguerra. En este sentido, la trayectoria ideológica de Maritain (6), desde su primera vinculación a «Acción Francesa» hasta su asunción de los valores liberal-democráticos en los años treinta, y especialmente durante la segunda guerra mundial, es paradigmática y anticipadora de la evolución de la posición vaticana de Pío XII y sobre todo de Juan XXIII. Esa evolución de Maritain, por un lado consumaba el ciclo abierto por León XIII, base de todos los accidentalismos y posibilismos, pero, dando un paso más, establecía una distinción de planos entre la acción política o sindical (temporal), con sus propias reglas, y la acción propiamente apostólica. Sobre esa distinción de planos, que en la práctica había ido descubriendo el Movimiento Católico, y muy especialmente la Acción Católica especializada (la JOC), en el periodo de entreguerras, se asentaría el principio de «la autonomía de lo temporal», uno de los ejes principales de la teología del Vaticano II.

2. DEL CATOLICISMO SOCIAL ANTILIBERAL A LA DEMOCRACIA CRISTIANA

La abundante historiografía europea sobre el catolicismo social y el Movimiento Católico ha destacado los orígenes y el arraigo fuertemente antiliberal del incipiente catolicismo social, que refuerza la crítica global al mundo moderno, poniendo de relieve los efectos perniciosos, inhumanos, de la industrialización, frente a la idílica armonía gremial del trabajador del Antiguo Régimen. En este sentido, el primer catolicismo social nace y se desarrolla en medios católicos que nada tienen que ver con los minoritarios círculos de católicos liberales que habían tratado de defender la compatibilidad entre catolicismo y orden liberal, en un medio crecientemente integrista y ultramontano. Y, por tanto, la denuncia de las inhumanas condiciones de vida de los trabajadores, y la exigencia de algún tipo de protección «intervencionista» por parte del Estado, era coherente con la crítica del Estado liberal y de la nueva sociedad industrial, emergente a la vez que el mundo moderno liberal. Es más, desde la perspectiva del catolicismo social y de la primera doctrina social de la Iglesia (la «*Rerum Novarum*» de León XIII), la raíz de la llamada «cuestión social» (es decir, de los efectos nefastos de la revolución industrial, de la conflictividad social consiguiente y del amenazante socialismo revolucionario) era religiosa y moral, era el fruto directo de la secularización-desecristianización, promovida por el liberalismo. En este sentido, el socialismo, como fruto más peligroso de la cuestión social, era hijo del liberalismo, al igual que éste lo era de la reforma protestante. Y, por ello, la única solución de la cuestión social, la que propugnaba «*Rerum*

(6) Para esto sigue siendo útil la tesis sobre Maritain de G. PECES BARBA (1972). La distinción de planos de Maritain en un anexo a su *Humanismo integral*, titulado «Estructura de la acción», MARITAIN (1986-1997), O.C. vol VI, pp. 617-634; y en *Acción católica y acción política*, O.C., vol VI, pp. 731-775.

Novarum» y el primer catolicismo social, era la recristianización, que implicaba un rechazo frontal de los principios liberales (7).

Ahora bien, partiendo de estos orígenes radicalmente antiliberales, coincidentes con las posiciones políticas ultramontanas, en el seno del catolicismo social se fue abriendo camino una posición más tolerante en relación con la estricta confesionalidad de las obras sociales católicas, y al mismo tiempo menos paternalista o más obrerista. Dicha evolución en el terreno de la acción social venía a coincidir significativamente con el posibilismo político, abocando en el periodo de entreguerras, y especialmente en la confrontación con los fascismos, hacia la plena aceptación de los valores democráticos.

Lo que Maritain y Mounier planteaban en los años de la segunda guerra mundial era el resultado de un proceso de clarificación doctrinal y práctica que implicaba, a la vez, la evolución de la doctrina social de la Iglesia (las encíclicas y pastorales sociales), y la del catolicismo social y político (Movimiento Católico), desde los tiempos de «*Rerum Novarum*» y los primeros Círculos Católicos de Obreros al personalismo cristiano y la «democracia cristiana». Se trata de una evolución difícil, no exenta de fuertes resistencias, en las que se puede apreciar, una vez más, el peso del integrismo y la ambivalente posición de la Iglesia institucional en medio de la lucha entre las distintas familias católicas.

Ya al final del pontificado de León XIII se plantea un primer debate sobre el significado de la expresión «democracia cristiana», en el que estaba implícita una crítica al paternalismo y al clericalismo del primer catolicismo social. La definición oficial pontificia, en «*Graves de Communi*» (1901), limitando el significado del concepto democracia cristiana al de mera acción social en favor del pueblo, rechazaba cualquier otra interpretación popular y liberal-democrática, que algunos propagandistas del catolicismo social defendían a comienzos del siglo. La condena posterior del llamado «modernismo social», envuelto en la condena más general de la «*Pascendi*», venía a confirmar la inviabilidad de ciertos caminos «populistas», democráticos, explorados por algunos católicos sociales. La expresión más rotunda de este rechazo del «modernismo social» fue la condena del movimiento juvenil francés «*Le Sillon*», por su tendencia a poner en práctica en la propia organización y dinámica los valores democráticos. La polémica sobre la confesionalidad o profesionalidad de los sindicatos católicos, que se libra también preferentemente en las dos primeras décadas del siglo XX, es una etapa más en la citada evolución. Frente al sindicato confesional, el modelo profesional, inspirado en valores cristianos, tendía a desembarazarse tanto de tutelas patronales como clericales, afirmando la autonomía y especificidad de los problemas sociales y laborales respecto a los valores morales.

Maritain, en los años 40, anticipando la doctrina conciliar de los años 60 sobre la «*autonomía de lo temporal*», formularía con claridad la necesaria dis-

(7) Una interpretación pionera e influyente del carácter antiliberal del catolicismo social, en MAYEUR (1972): 482-499. Del mismo autor, una visión comparada útil, en MAYEUR (1980).

tinción de niveles en el compromiso y la vida cristiana: el de la acción puramente religioso-moral (y catequética), el de la acción temporal, y de la acción temporal inspirada en los criterios morales cristianos. Siendo este último el terreno específico de la «Acción Católica» de Pío XI, a diferencia de la acción política y sindical, puramente temporal y profesional, de los partidos y sindicatos cristianos. En el plano práctico, el nacimiento de la Acción Católica especializada por ambientes sociales, siguiendo la experiencia de la Juventud obrera (JOC), implicaba una evolución en el mismo sentido, llamada a tener gran influencia y desarrollo en el conjunto de la Acción Católica y de la Iglesia europea en la etapa preconiliar.

3. EL PESO DE LA TRADICIÓN INTEGRISTA EN EL CATOLICISMO POLÍTICO ESPAÑOL

Desde la Restauración canovista, en el tiempo del pontificado de León XIII, la Iglesia española había oscilado entre el integrismo de la mayor parte de sus bases y el accidentalismo de algunas elites, impulsado por la política de León XIII. Como se sabe, uno de los objetivos, en buena medida logrado, del canovismo fue integrar en el sistema de la monarquía alfonsina, «católica y liberal», a un sector de las bases carlistas. Aunque el carlismo y su ala integrista fueron suficientemente fuertes como para impedir la consolidación de un partido católico nuevo, la *Unión Católica* de Alejandro Pidal y Mon (1881), que intentó sin éxito integrarse en el sistema. La tensión entre integrismo y posibilismo acompañó la política de la Iglesia y de los católicos españoles durante todo el primer tercio del siglo XX.

La coyuntura republicana obligó y aconsejó la adopción del accidentalismo-posibilismo. Una opción claramente definida y defendida desde el Vaticano y desde el interior de la Iglesia española, por tres personalidades que asumieron con fuerza esta posición: el nuncio Tedeschini, el cardenal de Tarragona Vidal i Barraquer, como presidente de la Junta de Metropolitanos, y Ángel Herrera Oria, presidente de la ACNP y director de *El Debate*, dispuesto a reorganizar la Acción Católica en la nueva orientación posibilista. El desplazamiento de la estrategia integrista, hasta ese momento la hegemónica, que implicó el posibilismo de Tedeschini, Vidal i Barraquer y Herrera, no se hizo sin fuertes resistencias de los monárquicos, los carlistas y en general los sectores integristas, que nunca compartieron los intentos de pactar con la República y cuestionaron la orientación de la Acción Católica y de la CEDA. Para el accidentalismo-posibilismo fue su gran y fugaz oportunidad, tan fugaz como la propia República (8).

(8) La entidad de la apuesta pactista o posibilista de la Iglesia con la República, que ya quedaba clara en la documentación del *Arxiu Vidal i Barraquer*, queda confirmada y ampliada en

El «Alzamiento Nacional» y la victoria de la «Cruzada» provocó el desdén hacia los posibilistas de la CEDA y alentó la recuperación plena del ideal integrista de *El Siglo Futuro*: unidad de la nación católica, imposición forzada de costumbres y comportamientos ortodoxos, estricta censura y vigilancia de cualquier forma de heterodoxia, apoyándose en el brazo secular del Estado católico. Era, como escribía el sacerdote y consiliario Pedro Cantero Cuadrado, «*La hora católica de España*». El integrismo como mentalidad, como objetivo de recristianización (reconquista) íntegra, total, de la sociedad, y como estrategia pastoral impregnó la configuración ideológica e institucional del primer franquismo en una peculiar y precaria síntesis entre falangismo y catolicismo. El concordato de 1953, en un contexto político internacional muy diferente, pareció consolidar ese Estado católico modelo, reproducción del ideal integrista. Sin embargo, la coyuntura europea de la posguerra y el auge de los partidos demócrata-cristianos en la Europa católica llevó de nuevo al poder a los católicos accidentalistas de la ACNP. En este caso, en nombre del accidentalismo, se apoyaba el colaboracionismo con el Régimen, legitimándolo internacionalmente, pero al mismo tiempo se introducía un ligera fisura en el monolitismo integrista. Los años cincuenta, presididos por el Concordato, muestran esa continuidad fundamental, pero, paradójicamente, la pastoral de cristiandad impositiva era también cuestionada y empezaba a ser sustituida en algunos medios, como la Acción católica obrera, por una pastoral «misionera» a la francesa. Se iniciaba así lentamente una revisión pastoral que implicaría a medio plazo una revisión política del modelo integrista del Concordato. En la Iglesia española como en las europeas, aunque con un cierto desfase temporal, se puede decir que la segunda mitad del siglo XX está marcada por la crítica social de las políticas y partidos de derechas y por el distanciamiento respecto de esas posiciones. En el caso español el distanciamiento es más llamativo porque se partía de posiciones integristas (en los inicios del régimen) o muy conservadoras (a partir de 1945).

3.1. *Durante el primer franquismo*

Según el cuadro que Pedro González Cuevas ha trazado en sus últimos libros conviene distinguir dos tradiciones en la derecha española: la liberal-conservadora y la teológico-política, dividida a su vez en dos tendencias, la integrista y la accidentalista o posibilista. Siguiendo su propio esquema, durante el franquismo, especialmente en su primera fase, desaparece la tradición liberal-conservadora, ya muy debilitada en la crisis de los años treinta, y la corriente integrista hegemoniza la tradición teológico-política, alcanzando su máximo predominio en colaboración o rivalidad con otras tendencias de derechas.

la documentación del nuncio Tedeschini, recientemente abierta a la consulta en el Archivo Vaticano, Fondo Nunciatura de Madrid.

A estas alturas de la investigación sobre el primer franquismo está claro que una imagen monolítica del franquismo emergente durante la guerra civil no se corresponde con una realidad más plural que explica las tensiones internas por el reparto del discurso simbólico y del poder institucional. Entre esas tensiones destaca sobre todo la rivalidad entre el nuevo-viejo partido FET y el catolicismo político en sus distintas versiones (carlistas, monárquicos, excedistas). En la primera configuración del Régimen, hasta el giro de la 2ª guerra mundial (1942), sobre la rivalidad principal (aunque muy soterrada y discreta) entre la Falange y la Iglesia, se impone por parte de algunos falangistas católicos una colaboración muy estrecha a la búsqueda de un proyecto común (9).

El clima de plena identificación de la Iglesia y del mundo católico con el régimen de Franco en los años cuarenta queda muy bien reflejado en los contenidos y en el tono triunfalista con el que la Acción Católica española acude al primer congreso internacional de apostolado seglar en Roma en 1951. La Iglesia y la AC española se presentaban en Roma, recibidos por el embajador Ruiz Jiménez, como el catolicismo modelo. La relación Iglesia-Estado, que en este momento se trataba de plasmar en un Concordato, era la relación ideal de un régimen político implicado plenamente al servicio de la pastoral de cristiandad, y una Iglesia agradecida y legitimadora del Régimen. Era el momento culminante del nacionalcatolicismo. No cabían fisuras ni disidencias en esa identificación. Y, por tanto, no cabía la democracia cristiana (en auge en esos momentos en la Europa católica de la posguerra) ni algunos intentos de introducir en el catolicismo español el pensamiento de Maritain. Quedaba demasiado cerca el recuerdo de la posición crítica de Maritain y Alfredo Mendizábal respecto a la cruzada española (10).

A partir de 1945 el llamado «colaboracionismo católico», que expresa el ingreso del «Propagandista» Alberto Martín Artajo (con las bendiciones de la Iglesia institucional) en el Gobierno de Franco, se acompaña de un notable descenso de la influencia falangista, distinguiéndose ahora de una manera bastante clara el programa y la familia católica «accidentalista» del proyecto fascista-falangista. Hay que tener en cuenta que las personalidades de la ACNP, con el sacerdote Ángel Herrera y el líder Gil Robles asociados al posibilismo «blando» de la CEDA frente a la República, eran sospechosos y fueron marginados en los años más «azules» del Régimen.

El ingreso de la ACNP en el Gobierno de 1945, que se prolonga hasta el relevo de elites católicas de 1957, es quizá la mejor representación de la posición católica y de la Iglesia institucional en los años cincuenta. Y su programa moderadamente liberalizador, en el sentido antifalangista, junto a su insistencia en la política social como aplicación de la doctrina social de la Iglesia (empeño fundamental de Herrera Oria desde su obispado de Málaga y sus obras sociales

(9) GONZÁLEZ CUEVAS (2005); SAZ, (2007): 33-56; FEBO (2007): 57-82. ANDRÉS GALLEGO (1997), Sobre el concepto de religión política en el fascismo, GENTILE, (2001).

(10) BOTTI (2005).

en Madrid) son quizá la mejor expresión de la identificación o relación de la Iglesia con los valores políticos y sociales de la derecha. Una influencia relativamente hegemónica, en rivalidad permanente con los sectores más falangistas, y con otros sectores católicos integristas opuestos a cualquier pacto accidentalista con otras tradiciones exiliadas.

Mary Vincent ha perfilado bien los valores y comportamientos conservadores y católicos dominantes en la España de los cincuenta: orden, jerarquía, paz social. Unos valores ampliamente compartidos por sectores sociales no exclusivamente católicos, y no exclusivos, por otra parte, de regímenes autoritarios como el español:

«El orden, la jerarquía y la paz social eran elementos clave en el conservadurismo que, a diferencia de la movilización, la hermandad y la acción directa, quedaron intactos tras la caída del fascismo. Esto puede observarse en la admiración que había en el exterior por el General Franco, una admiración que sobrevivió al descrédito que sufrirían el fascismo y el nazismo a partir de 1945» (11).

La decisión de ACNP de colaborar con el Régimen, avalándolo ante la opinión católica internacional (entrada de Alberto Martín Artajo como ministro de Exteriores en el Gobierno de 1945), margina de la Asociación Católica a algunos miembros históricos cualificados como el ex ministro de la CEDA Jiménez Fernández y el mismo líder de la coalición republicana, Gil Robles, marcando así una divisoria profunda que explica en parte la difícil emergencia futura de la democracia cristiana.

El catolicismo «colaboracionista» de Martín Artajo y Ruiz Jiménez, con la bendición de la Jerarquía (Pla y Deniel y Herrera Oria) marca los años 50. Aunque, según Tusell, fracasa en su proyecto político de liberalizar (desfalangistizar) moderadamente al Régimen, tratando de imponer su modelo al resto de las familias políticas del Régimen, su peso hegemónico contribuye a consolidar expresiones católicas nuevas, relativamente diferentes, como la AC obrera o la universitaria, que a medio plazo ejercerían su propia influencia.

De modo que los años cincuenta, presididos jurídica y simbólicamente por el Concordato «modelo» de un Estado católico, protector de la unidad de la nación católica, revelan también diferencias y tensiones significativas entre el Estado y la Iglesia, por la delimitación de sus respectivas áreas de influencia en la educación y en la formación social; así como diferencias, en el interior del mundo católico, sobre el mejor proyecto. Así se explican las tensiones en los primeros años cincuenta entre la política «incluyente» (de tradiciones perdidas o exiliadas) de la política educativa de Ruiz Jiménez, y la defensa a ultranza de un proyecto católico íntegro que representa sobre todo la posición de Rafael Calvo Serer y sus círculos de influencia (editorial *Rialp*, Revista *Arbor*) (12).

(11) VINCENT (2007).

(12) Sobre Rafael Calvo Serer, la revista *Arbor* y la serie de *Rialp*, Biblioteca del Pensamiento Actual, GONZÁLEZ CUEVAS, (2005): 183-193.

Pero además, en esos mismos años, 1951-56, algunos intelectuales católicos (Aranguren, García Escudero) iniciaban una primera autocrítica religiosa del nacionalcatolicismo, y cuestionaban en círculos minoritarios y fronterizos como las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián (Carlos Santamaría) el modelo de relación Iglesia-Estado consagrado en el Concordato (13). Se trataba de una iniciativa marginal, semitolerada por el Régimen, dentro de esa política de Exteriores de cuidar al máximo una imagen exterior más abierta. Pero lo significativo es que en esas Conversaciones, a la vez que se firmaba el Concordato, se discutía sobre la tolerancia religiosa como un mejor modelo de relación Iglesia-Estado, al menos en el contexto de la Europa secularizada. Es decir, al igual que los «autocríticos» religiosos, se cuestionaba la validez de la pastoral masiva y coercitiva de cristiandad incluso en la España católica.

El rechazo de Maritain, en esos mismos años, es también muy significativo de la posición dominante en el catolicismo «colaboracionista» español, en ningún caso homologable con las democracias cristianas, hegemónicas en esos años en la nueva Europa. Sólo representantes marginales del catolicismo político como el mantenedor de las Conversaciones de San Sebastián, Carlos Santamaría, o el ex ministro de la CEDA, Jiménez Fernández, exiliado interior en la Universidad de Sevilla, defenderían a Maritain y fundarían pequeños partidos demócrata-cristianos, casi testimoniales (14).

Junto a la minoría doctrinal que representa la autocrítica religiosa de Aranguren y García Escudero, y, sobre todo, las citadas Conversaciones Católicas de San Sebastián con Carlos Santamaría, en la segunda mitad de los años cincuenta se agudiza en algunos círculos católicos, especialmente en la Acción Católica obrera (HOAC y JOC), una deriva obrerista que genera conciencia social, críticas del paternalismo de las obras asistenciales y defensa directa o indirecta de un sindicalismo reivindicativo y auténticamente representativo. Todo ello implicaba a medio plazo una crítica política del modelo de relación Iglesia-Estado, recién consagrado en el Concordato, y de la incontestable relación natural entre la Iglesia y las derechas.

3.2. *El franquismo medio, 1957-67.* *Del catolicismo social al socialcristianismo*

El giro social de la AC española a partir de su participación en el Segundo Congreso Internacional de Apostolado Seglar (octubre 1957, Roma), inducido por la creciente influencia de la AC obrera en el conjunto de las organizaciones,

(13) Sobre Carlos Santamaría y las Conversaciones católicas internacionales de San Sebastián, vid. F. MONTERO, (2005) y (2007).

(14) TUSELL (1984) y (1995).

y profundizado notablemente a partir de 1960, coincidió con el relevo de elites católicas que significó el cambio de gobierno y de política económica de 1957: la caída relativa pero progresiva de la Asociación Católica de Propagandistas, que simboliza primero la caída de Ruiz Jiménez en 1956 y luego la de Martín Artajo en 1957; y el ascenso progresivo de personas cualificadas del Opus Dei, López Rodó, Ullastres, Mariano Rubio, que marcarán la política económica y social del segundo franquismo, tratando de conjugar desarrollo económico y régimen político autoritario bajo la garantía de una monarquía tradicional post-franquista. ¿Hasta qué punto este proyecto de modernización tradicional, que impulsan los tecnócratas del Opus Dei, era un proyecto nuevo en relación con la política de los Propagandistas, o simplemente significaba un relevo de personas y grupos influyentes? Y, sobre todo, ¿cómo se sitúa la Iglesia institucional y el resto de los grupos de Iglesia en relación con ese proyecto institucionalizador del segundo franquismo?

En los años 50 la doctrina social de la Iglesia es el punto fuerte y la bandera principal, la expresión más relevante de la presencia e influencia católica en el Régimen. Es en buena medida la razón y la coartada que justificaba, según Herrera, la colaboración y la legitimación (15). Pero también alertaba sobre las consecuencias sociales de la nueva política económica, sin dejar de legitimarla, haciéndose eco de las críticas de la AC obrera, y amparando sus actividades e iniciativas frente a las críticas gubernamentales (16).

El catolicismo social revela bien la ambigüedad de la situación: entre un fundamental apoyo y colaboración en el mejor desarrollo de las instituciones y de la política social y económica del Régimen, de acuerdo con los principios de la doctrina social de la Iglesia, y la denuncia y crítica social, desde abajo, de sus insuficiencias y fracasos. Quien mejor expresa esa posición de apoyo y colaboración, con algunas dosis críticas, es el pensamiento y las obras de Ángel Herrera. La ambivalencia de sus iniciativas, generadora de algunas tensiones, se manifiesta en la denuncia o queja gubernamental de lo que considera injerencias eclesiales y riesgos de deslegitimación: la suspensión del periódico *Tu* de la HOAC en 1951, las quejas por las conclusiones de la postmisión social de Bilbao (1953), las críticas al sindicato vertical como contrario a los principios clásicos de la doctrina social de la Iglesia (en especial la pastoral del obispo Pildain) (17). Hacia el final de la década una mayor implicación desde la base en las movilizaciones sociales aumenta las tensiones con el régimen pero éstas no se manifestarán claramente hasta la década siguiente. En este sentido, el cruce de correspondencia entre el ministro Solís y el primado Pla y Deniel, en 1960, a propósito de unas denuncias de la AC obrera (HOAC y JOC) al funcio-

(15) SÁNCHEZ JIMÉNEZ (1986) y (2000) ha perfilado bien el pensamiento y la obra de Ángel Herrera Oria en esos años y su significado social y político en el contexto del Régimen.

(16) En los párrafos siguientes reproduzco argumentos presentados en MONTERO (2001).

(17) Referencia a todo esto y especialmente a la postmisión social de Bilbao, en SÁNCHEZ JIMÉNEZ (1986), pp. 157-167; también TUSELL (1984) e IRIBARREN (1992).

namiento del sindicato vertical, marca un salto cualitativo en el proceso de distanciamiento de la Iglesia y del catolicismo social respecto del Régimen (18).

La pastoral colectiva de los obispos en 1956 sobre *El momento social de España* se había referido expresamente a la cuestión sindical, demandando de manera bastante explícita una mayor representatividad y una mayor participación del sindicato en la definición de las relaciones laborales, en especial en el momento de la contratación. De modo que la importante reforma del sistema de relaciones laborales que supuso la ley de convenios colectivos de 1958, paralela y complementaria del giro en política económica que se produjo en esos años, vino también a responder a esas demandas eclesiales de la doctrina social católica. Parecía que la colaboración crítica con el Régimen que defendían Herrera y Pla daba sus frutos. Por su parte, el Régimen podía seguir legitimado por la doctrina social católica. El *Breviario de Pastoral Social* de 1959 consagraba al respecto la compatibilidad entre el ideal corporativo cristiano que subyacía en la Organización Sindical con las funciones representativas e incluso reivindicativas propias de los sindicatos.

Pero la actividad y la orientación crítica de la Acción Católica obrera en ese momento iba más allá. Desbordaba los cauces integradores planteados en el *Breviario*. En la HOAC y en la JOC, por un lado, se apoyaba la implicación de los militantes en las elecciones sindicales y en las negociaciones de convenios, coincidiendo con la estrategia «entrista» de otras organizaciones políticas y sindicales clandestinas (estaba emergiendo Comisiones Obreras); y por otro, se debatía sobre la fundación de sindicatos alternativos, inevitablemente clandestinos, distintos de la Acción Católica, confesionales o no. Es el momento de la fundación de la Unión Sindical Obrera (USO) a partir de la JOC. La nueva pastoral social obrera, impulsada por los Movimientos especializados en los primeros años 60, también iba a desbordar el marco doctrinal definido en el *Breviario* de 1959 en relación con éste y otros temas de la doctrina social de la Iglesia. Así pues, en torno a la cuestión del sindicalismo oficial convergían y se confrontaban, tanto en el plano doctrinal como en el de la acción social, las distintas posiciones del catolicismo social español.

En los años 60 la ambigüedad y la ambivalencia del catolicismo social en relación con el Régimen se resuelve definitivamente en tres posturas. Dos muy diferentes: la de los católicos sociales, que siguen avalando el régimen y denunciando la infiltración marxista en el pensamiento, y las organizaciones católicas (es la posición de la Asesoría Eclesiástica de la Organización Sindical); y la de los que apoyan claramente, desde los Movimientos apostólicos, el surgimiento de organizaciones sindicales alternativas, y sostienen las movilizaciones sociales, incluso con su carga política antifranquista (la ruptura con el régimen se

(18) El cruce de cartas entre Solís y Pla i Deniel, a propósito de la naturaleza y la actividad de la HOAC y la JOC en relación con la Organización Sindical, ha sido analizada y publicada por LÓPEZ GARCÍA (1995), MURCIA (1995).

plantea especialmente a partir de las huelgas de la primavera de 1962). Una posición intermedia puede ser la representada por Ángel Herrera, el Instituto Social León XIII y las otras obras promovidas por él (la Escuela de Ciudadanía Cristiana y el Instituto Social Obrero).

Los efectos sociales del plan de estabilización, de un lado, y la nueva orientación social que impulsa Juan XXIII con la publicación de la *Mater et Magistra*, de otro, contribuyen a desarrollar el cambio de tendencia planteado en el bienio 1957-59, tal como se refleja en el documento episcopal de 1960 sobre las consecuencias morales del plan de estabilización o en los trabajos de la XX Semana Social en 1961 sobre las consecuencias sociales del «desarrollo».

En enero de 1960, aprobado ya el plan de estabilización, y en el marco del debate y las inquietudes que había suscitado su puesta en marcha, los Metropolitanos publicaron una «*Declaración sobre actitud cristiana ante los problemas morales de la estabilización y el desarrollo económico*». Como el título sugiere, no se trataba en este caso de recordar los principios doctrinales en abstracto sino de dar un juicio moral concreto sobre los problemas y las inquietudes que la nueva política económica estaba planteando. Y entre estos problemas se dedicaba una atención específica y detenida al paro; con alusiones muy concretas a las dimensiones del paro encubierto y real, al empleo eventual, al despido de aprendices, a la presión para la jubilación anticipada, a la necesidad de emigrar. Detrás del tono obrerista del documento parece estar la identificación de algunos obispos con el compromiso de los militantes de los Movimientos Apostólicos obreros. La declaración encaja también con otras expresiones en la misma línea que estaban surgiendo en esos años en las Semanas Sociales, el *León XIII*, *Caritas* y la Acción Católica. Sin embargo, estas referencias tan concretas a los potenciales efectos negativos del plan de estabilización no implicaban su descalificación. La declaración comenzaba elogiando la:

«laudable intención del Gobierno español al promover la actual estabilización, porque con ello intenta promover el progreso económico del país, procurar a nuestro pueblo mayores y mejores oportunidades de trabajo, elevar su productividad hasta un nivel comparable con el de las naciones más desarrolladas y elevar los salarios y beneficios de los trabajadores hasta el nivel deseado» (19).

En comparación con la Declaración de enero del 60, el comentario de los obispos en julio de 1962, «Sobre la elevación de la conciencia social, según el espíritu de la *Mater et Magistra*», volvía al terreno de los principios y la prudencia. Más que una lectura concreta de la encíclica aplicada a la situación española, se invitaba en general a todos los medios educativos y publicistas a contribuir a su estudio para «elevar la conciencia social» de los españoles. Fren-

(19) IRIBARREN (1974): 332.

te al tono obrerista de la declaración de 1960, ahora se advertía del riesgo de contaminación marxista, conocedores de la creciente aproximación de los militantes cristianos a ese horizonte: «Velando... por la necesaria armonía en la empresa y por la paz social, proclamando sin titubeos con la Iglesia que el comunismo es intrínsecamente perverso y que a un cristiano no le es permitido colaborar con él en ningún terreno», citando para esto la *Divini Redemptoris* (1937). Pero añadiendo en compensación: «es deber nuestro advertir también que no es lícito criticar cualquier acción encaminada a reivindicar los sagrados y legítimos derechos de los trabajadores, siempre que aquélla respete (...) los cauces adecuados que ofrecen las leyes». Una respuesta bastante clara a la queja del Gobierno por la implicación de los militantes cristianos en la reciente huelga de la primavera del 62.

Al final de la década de los 50 el giro social de la AC española y de *Caritas* se manifiesta en una clara autocrítica del paternalismo asistencialista y en una propuesta más próxima al compromiso con la justicia social y la investigación sociológica de las causas estructurales de la pobreza, como paso previo para nuevas formas de «compromiso temporal», con sus implicaciones sociales y políticas. Al mismo tiempo, el impulso de los Movimientos especializados por ambientes frente al modelo de la AC parroquial, consagrado en la reforma estatutaria de la AC de 1960, implicaba a muy corto plazo el descubrimiento del «compromiso temporal»: una toma de conciencia social y política crítica, implícita y explícitamente, con la injusticia social, pero también con el modelo político de la democracia orgánica y corporativa, proclamado por el Régimen con la tradicional bendición de la Iglesia.

El año 1962 marca una divisoria para la militancia católica obrera y, en consecuencia, para el conjunto de la AC y de la Iglesia española. El conjunto de la AC avaló el compromiso de la AC obrera en las huelgas de la primavera, y el propio Primado defendió una vez más el campo propio de la AC obrera frente a las denuncias gubernamentales, aun cuando quizá no compartiera plenamente sus posiciones. Pero a partir de ese momento aumenta la presión gubernamental sobre la Jerarquía para que bloquee la dinámica de compromiso de la AC especializada en acciones críticas con el Régimen (20).

Paralelamente, el contexto eclesial vaticano e internacional evoluciona rápidamente, durante el pontificado de Juan XXIII y de Pablo VI, en el marco del acontecimiento del Vaticano II, en una dinámica de diálogo y apertura, que refuerza y prima el proceso de autocrítica de sectores del catolicismo español y su consiguiente «despegue» de las posiciones tradicionales de la «derecha». Una evolución que en muy poco tiempo iba a pasar hacia posiciones socialistas sin apenas pasar por las demócrata-cristianas.

(20) MURCIA (1995) ha analizado con detalle este conflicto anterior a la crisis general de la AC española de 1966. Los informes del obispo Castán sobre la AC obrera marcan los límites que su compromiso temporal había traspasado.

En ese proceso es clave la recepción de la última encíclica de Juan XXIII, *Pacem in Terris* (1963) porque planteaba abiertamente las bases liberales y democráticas de un orden nacional e internacional pacífico, y, por tanto, permitía cuestionar los fundamentos católicos de la democracia orgánica y corporativista franquista. La recepción política de la *Pacem in Terris* contribuyó especialmente a esta crítica abierta del franquismo como estado católico modelo. Especialmente los *Comentarios civiles a la encíclica Pacem in Terris*, publicados por la editorial Taurus (1963) de Aranguren, Aguilar Navarro, Díez Alegría, Giménez Fernández y Federico Sopena. Todos ellos, sin apenas referirse explícitamente a la situación española, constataban la consagración que la encíclica hacía de los valores democráticos.

La colaboración de Aranguren sí aludía explícitamente a las consecuencias para España, incluso en el título, «Meditación para España sobre la encíclica *Pacem in Terris*», enlazando directamente con otros momentos autocríticos en que no pudieron ser más explícitos:

«Nosotros nos creíamos —pese a autocríticas pronto sofocadas— los mejores católicos de la tierra. Esta Encíclica viene a decirnos rotundamente que, al menos en el orden político —pero el orden político traspasa el personal y destiñe en él—, estamos muy lejos de serlo. Todo el edificio de un catolicismo retrógrado, vuelto de espaldas al mundo moderno, es considerado como inhabitable. Por primera vez (constata Aranguren con satisfacción) los católicos que no nos encontrábamos a gusto dentro de ese edificio podemos respirar tranquilos, sin peligro de condenación. Pues ahora sabemos que estamos con el Papa» (21).

Federico Sopena, desde su conexión con la juventud a través de la parroquia universitaria, subrayaba también, pensando en la nueva generación, la novedad cualitativa, la trascendencia política de la encíclica por su total consagración del sistema y los valores democráticos, y por su tolerancia y apertura a la colaboración con otras militancias:

«No es sólo, con ser muy importante, que a la luz de la Encíclica, (...) ya no se concibe una política cristiana que no sea 'genuinamente democrática'. No es sólo eso, sino que además e importantísimo, el que esa acción política tiene que ser obra común de los 'hombres de buena voluntad': la muy fina distinción entre el marxismo como doctrina y los hechos reales de hoy mismo, la inexorable promoción obrera, la proclamada libertad de 'profesión religiosa' (...); todo esto, opina la juventud 'política', pone en crisis no ya la actitud de los políticos católicos dentro de los regímenes totalitarios, sino la misma estructura 'normal' de los partidos confesionales dentro de las democracias» (22).

Por su parte, en otro ámbito más directamente político, Dionisio Ridruejo valoraba especialmente la publicación de la *Pacem in Terris* como una oportunidad para impulsar su proyecto mediador de crear una plataforma conjunta

(21) LÓPEZ ARANGUREN (1963): 62.

(22) SOPEÑA (1963): 280.

antifranquista con socialistas y cristianos liberales. En cartas a Justino Azcárate en julio y agosto de 1963, le comenta que está trabajando para:

«celebrar en Madrid una Conferencia-Congreso para estudiar las consecuencias de la Encíclica en orden al deber civil de los católicos. La encíclica es excelente e inequívoca —añade—. En España se está «escondiendo». Hay que sacarla a la luz para concluir que los católicos han de agruparse democráticamente (...) Se trata de un acto de presión para que los católicos «desfalquen» al franquismo y reconozcan la necesidad de organizarse políticamente fuera del sistema y contra él».

En su afán voluntarista piensa que en este proyecto puede contar con el apoyo de Roma «para tratar de convencer a los jesuitas» y a Toledo:

«Los grupos promotores y actores serían Montserrat, jesuitas, Gredos —los amigos— (se refiere a las conversaciones organizadas por Alfonso Querejazu), El Ciervo, los cuatro grupos demo-cristianos, al fondo la Acción Católica con sus HOAC. No se excluirá, siquiera, la posibilidad de que venga una fracción discrepante del Opus» (23).

La segunda mitad del siglo xx está marcada en la Iglesia católica por el acontecimiento del Concilio Vaticano II, las cuatro sesiones intensas de los otoños de 1962 a 1965, y el largo y polémico postconcilio. Ahora bien, el Concilio planteó abiertamente un cuestionamiento de la tradicional relación de identidad entre los valores católicos y los conservadores. Era la culminación de un proceso, eminentemente «social» más que liberal, en la tradición de la llamada «doctrina social de la Iglesia», pero que ahora alcanzaba una formulación más clara y definida; sancionando la doctrina y el programa de las democracias cristianas, y a la vez posibilitando su cuestionamiento y desbordamiento mediante la apelación al principio de la «autonomía de lo temporal»; un principio fundamental que cuestionaba la existencia de una sola fórmula doctrinal y política cristiana, y por tanto legitimaba la existencia de un pluralismo extenso en el interior de las Iglesias. Un pluralismo en el que reclamaban también su espacio los cristiano-marxistas. Pues el desbordamiento (o cuestionamiento) de la doctrina y la práctica de la democracia cristiana, de los años 60 en adelante, se hacía precisamente desde la fascinación por el materialismo histórico como método de análisis de la realidad, y punto de partida para una praxis realmente liberadora en términos cristianos, evangélicos. En los años de la resistencia y de la posguerra de la 2ª guerra mundial habían aparecido en la Europa católica varios ejemplos de la llamada en Italia «sinistra cristiana» (24), aunque lo hegemónico en esos años en el mundo católico fue la emergencia y consolidación de las «centristas» «demo-

(23) Fragmentos de carta de Dionisio Ridruejo a Justino de Azcárate, París, 1 mayo 1963, cursada 6 julio 1963; en GRACIA (ed.) (2007): 403. En otra carta, en agosto, al mismo destinatario insiste en el proyecto y los objetivos.

(24) HORN y GERARD, (edits.) (2001).

cracias cristianas». Pero fue en los años 60 cuando se planteó abiertamente el diálogo cristiano-marxista y se cuestionó la validez de la Doctrina Social de la Iglesia como la única alternativa y programa católico (25).

Parece claro que en los años 60 asistimos en la Iglesia institucional, y en general en el catolicismo español, a un tiempo de debate interno, más o menos explícito, alentado por el debate general de la Iglesia en el Concilio Vaticano II. Un debate teológico, doctrinal, pastoral, pero en buena medida político, porque pone en cuestión los fundamentos y los principios básicos del nacionalcatolicismo: en primer lugar, la intransigente unidad de la nación católica en nombre de la nueva doctrina sobre el ecumenismo y la libertad religiosa; y, más en general, la legitimación católico-social de la democracia orgánica, en nombre de los derechos humanos y la democracia liberal parlamentaria.

Ahora bien, el cuestionamiento de esos pilares básicos del franquismo, proclamados en el art. 2 de los *Principios del Movimiento* (1958), impulsaba el camino de una relación más abierta y plural de los católicos con distintas ideologías y partidos políticos. Episodios muy ilustrativos de esa situación es, de un lado, el proyecto Castiella de un Estatuto para los no católicos, que chocó con la resistencia frontal de la Jerarquía eclesiástica hasta 1964, cuando en el Concilio se discutía el decreto sobre libertad religiosa (26). Y, de otro, como se ha señalado más arriba, la recepción política de la encíclica *Pacem in Terris* (1963) en medios católicos y políticos.

El cuestionamiento del nacionalcatolicismo estaba ligado, sobre todo, a la cuestión de la libertad religiosa. Los primeros intentos gubernamentales (ministro Castiella) de regulación moderada de una cierta tolerancia religiosa, antes de su planteamiento en el Vaticano II, chocaron frontalmente con la resistencia de los obispos. Las vicisitudes de ese proyecto Castiella ilustran la resistencia mayoritaria de la Jerarquía eclesiástica. Pero en otros ámbitos católicos, como en la ACE, y especialmente en el marco de la nueva doctrina conciliar, se iba abriendo camino la apertura ecuménica y la libertad religiosa. Se aprecia especialmente en las Jornadas Nacionales de ACE dedicadas al diálogo (1964) y a la unidad (1965), temas planteados no sólo en su dimensión intraeclesial sino en su proyección social y política: llamada a la reconciliación, respeto y tolerancia hacia las minorías religiosas. En este ámbito de apertura a una cierta tolerancia ecuménica juega también un papel importante Enrique Miret desde sus artículos en «*Triunfo*». Según su testimonio, el ministro Castiella le agradecía en privado este trabajo paralelo de desbroce de obstáculos a sus propios proyectos.

(25) Vid. el testimonio y análisis de ÁLVAREZ BOLADO (2000); y el de FERNÁNDEZ BUEY (2005).

(26) MONTERO, F. «La regulación de la libertad religiosa en España, 1960-1967», en Libro Homenaje a J. Tusell, UNED (en prensa).

4. ¿POR QUÉ FUE TAN FUGAZ EL MOMENTO Y LA OPORTUNIDAD DE LA DEMOCRACIA CRISTIANA EN ESPAÑA?

En los primeros años sesenta, fugazmente, la democracia cristiana pareció tener su oportunidad. A mediados de esa misma década, el sociólogo Juan José Linz y el analista y ex dirigente del PCE Jorge Semprún pronosticaron seriamente el éxito electoral de un partido demócrata-cristiano en unas hipotéticas elecciones libres, pero diez años después esas expectativas se frustraron, a no ser que se considere parcialmente el triunfo de la UCD como expresión de una opción implícitamente demócrata-cristiana (27). Linz y Jorge Semprún coincidían en el peso potencial de la Democracia Cristiana en una eventual liberalización política del Régimen. Fue una previsión sociológica y política que no se cumplió realmente, quizá por la década que aún tardó en producirse la transición política. Un tiempo en el que una buena parte de la militancia católica evolucionó hacia posiciones de la izquierda marxista en sus diversas versiones.

En los balances «a posteriori» de los propios democristianos sobre las razones de su fracaso electoral de 1977 señalan diversos factores: los personalismos y divisiones consiguientes, la crisis de la Acción Católica en 1966, que podría haber sido su cantera natural de cuadros y militantes, la denegación explícita de Tarancón de apoyar un partido confesional. Pero quizá lo más importante, aparte de la asincronía de un contexto eclesial que ponía en cuestión la idoneidad de una alternativa confesional, era su débil base social y sindical. Hasta 1965 la Democracia Cristiana había estado representada por partidos políticos muy minoritarios, sin apenas bases sociales. En 1975 sus potenciales bases, cuadros y militantes procedentes de la AC especializada, habían emigrado en buena medida hacia partidos y sindicatos marxistas. En 1960 nació la Unión Sindical Obrera (USO), en el seno de la Juventud obrera católica (JOC), como una opción expresamente aconfesional y socialista humanista (autogestionaria). A partir de 1962 se fue consolidando Comisiones Obreras con el apoyo de militantes de la AC obrera, principalmente de la HOAC. Por su parte, las Vanguardias Obreras, nacidas en el ámbito de los jesuitas, daban origen a organizaciones sindicales y políticas propias. A partir de 1964 la editorial ZYX, fundada por dirigentes de la HOAC, mostraba en sus publicaciones populares sus preferencias por opciones socialistas autogestionarias y anarcoperonalistas, muy alejadas en cualquier caso de las posiciones demócrata-cristianas.

4.1. *Hacia la transición. El taranconismo y el cristianismo de izquierdas*

La Iglesia española, que todavía al comenzar la década de los cincuenta se presentaba en los foros católicos internacionales como modelo ideal de realiza-

(27) MONTERO, (1999); C. HUNNEUS (1985); BARBA (2001). Entrevista de Ignacio Sotelo a J.J. Linz en *Claves*, 16, 1991; SEMPRÚN (1966).

ción de la restauración social cristiana, apoyándose en el Estado confesional y la identidad católica del conjunto de la nación (el modelo nacional-católico surgido en julio de 1936 y sancionado en el Concordato de 1953), inició ya en esa época (en sectores minoritarios pero significativos) una revisión progresiva de ese modelo. La acuñación y asunción del concepto «nacionalcatolicismo» por parte de teólogos y pastoralistas (Álvarez Bolado, Fernando Urbina, González Ruiz) a partir del final del Concilio (1965) era sobre todo la expresión de una autocrítica, una invitación a desmontar ese modelo, y, en consecuencia, una ruptura de la tradicional relación de identidad de la Iglesia con las derechas (28).

Se trata, por tanto, de una revisión que había comenzado antes del Concilio en algunos sectores minoritarios, relacionados con redes católicas europeas, como la encargada de organizar los congresos internacionales de apostolado seglar en 1951 y 1957, o las Conversaciones Internacionales de San Sebastián de Carlos Santamaría. Pero la recepción de las encíclicas de Juan XXIII, *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in Terris* (1963), y de los debates y textos conciliares, reforzaron y amplificaron esa tendencia autocrítica. Es en ese momento cuando surge en el catolicismo español por primera vez una cultura política cristiana de izquierdas. A la vez que se repliegan a la defensiva las posiciones más conservadoras, y se intenta abrir camino sin éxito una democracia cristiana.

En torno a 1966 se puede hablar de una fuerte división política en el seno de la Iglesia, que se prolonga ya hasta el final del franquismo, y cuyas expresiones más relevantes serían la crisis de la Acción Católica de 1966-68 y la Asamblea Conjunta de 1971. El conflicto de la AC con la Jerarquía en 1966 culmina las tensiones políticas acumuladas entre la posición de la Conferencia Episcopal, decidida a adaptar «a la baja» las exigencias del Vaticano II al Régimen político español, para avalarlo, y la crítica social y política de los militantes de la AC especializada al régimen autoritario, organizador de un referéndum sin mínimas garantías democráticas. En 1971 las ponencias y conclusiones de la Asamblea Conjunta significaban la adopción por parte de la Iglesia institucional de la renovación conciliar con sus consecuencias políticas. No es extraño que provocara la fuerte resistencia gubernamental y de los sectores católicos conservadores, que consideraban el taranconismo como una traición. La particular tensión entre el presidente de la Conferencia Episcopal, Tarancón, y el ministro López Rodó, en relación con los intentos fracasados de negociar un nuevo Concordato, es otra expresión significativa de esta división (29).

Toda esta dinámica revisionista de la tradicional relación de identidad de la Iglesia con las derechas culmina en la década final del franquismo, especial-

(28) ÁLVAREZ BOLADO (1999), reedición actualizada de *El experimento del nacionalcatolicismo 1939-1975* (1976).

(29) Sobre la frustrada negociación del Concordato, MARTÍN DE SANTA OLALLA (2005). Las referencias de Tarancón a López Rodó, en sus *Confesiones*, y en entrevista a Tarancón, AA.VV., (1996): 253-255.

mente en el último quinquenio, en el llamado «taranconismo», que define una época y una tendencia marcada claramente por esa revisión y distanciamiento, no sólo respecto a una última legitimación del franquismo tecnocrático, sino también respecto a una alternativa específica «demócrata-cristiana», que, aun estimándola bien, prefiere no apoyar explícitamente para dejar libre el ejercicio de la «autonomía de lo temporal».

Ahora bien, esta fuerte afirmación de la autocrítica al nacionalcatolicismo y deslegitimación ideológica del franquismo provocó también en el interior de la Iglesia resistencias en nombre de las esencias traicionadas. En el plano eclesial la Hermandad Sacerdotal y sus asambleas representaron bien esa reacción pastoral confrontada a la renovación conciliar, que trataba de apoyarse en la minoría de obispos contrarios al taranconismo, con Guerra Campos como máximo representante. Es en este sector donde se critica abiertamente la deriva de la Iglesia postconciliar, y se denuncia la infiltración marxista en los movimientos católicos progresistas. Es la versión e interpretación que Guerra Campos ofrece de la llamada crisis de la ACE de 1966-68 en la que él jugó precisamente un papel protagonista (30).

En el plano político *Fuerza Nueva* y los «*Guerrilleros de Cristo Rey*» de Blas Piñar representaron la reacción nostálgica que miraba al ideal nacionalcatólico de la «cruzada» y del primer franquismo. En medio quedaba un sector quizá amplio, silencioso, perplejo, tratando de asimilar el *aggiornamento* conciliar sin acabar de comprenderlo. Lo que ocurrió en la última década del franquismo es que la posición política de los católicos, bajo la progresiva tolerancia «de facto» de la Iglesia institucional, se dispersó en un amplio abanico, entre la extrema derecha de los «guerrilleros de Cristo Rey» y «Fuerza Nueva», y la izquierda marxista de partidos y sindicatos de origen cristianos como la Organización Revolucionaria de Trabajadores surgida de la organización apostólica jesuítica Vanguardias Obreras.

Los sociólogos y los politólogos en sus análisis de la transición hace tiempo levantaron acta del peso del voto católico en las opciones de izquierda; el movimiento «Cristianos por el socialismo» reivindicó (y en la práctica obtuvo) la benevolencia de la Jerarquía hacia el voto católico por el socialismo en sus diversas opciones. La reflexión de la Conferencia Episcopal, ya antes de la muerte de Franco, y en los inicios de la transición, evitó expresamente el surgimiento de una opción política confesional (perjudicando de alguna manera las posibilidades electorales de los demócrata-cristianos), mientras abogaba constantemente por el legítimo pluralismo político de los cristianos. Un pluralismo cuyos perfiles quedaban definidos de forma bastante ambigua y abierta en los documentos pastorales de los primeros años de la transición (31).

(30) GUERRA CAMPOS (1989).

(31) Un cuadro muy completo de la variedad de declaraciones públicas de la Iglesia en sus distintos ámbitos, durante la transición, en CALLEJA, (1988).

En definitiva, en los años de la transición política, incluyendo aquí los últimos años del franquismo, es decir, el tiempo presidido por Tarancón, se rompió la tradicional relación natural entre las derechas y el voto católico. El triunfo electoral del PSOE en 1982 revelaría el alcance de esa tendencia profunda, cuyas raíces se remontan a la creciente influencia del obrerismo y del humanismo socialista desde el inicio de los 60. Una tendencia que desbordaría rápidamente la oportunidad de la democracia cristiana y del personalismo mouneriano, por la creciente influencia del materialismo histórico como método de análisis de la realidad, y del socialismo humanista, autogestionario, como modelo político más cristianamente igualitario. El fracaso electoral de la Democracia Cristiana y el éxito paralelo de la izquierda marxista, al inicio de la transición, son la mejor expresión de ese cambio que Díaz Salazar ha definido bien como la emergencia de una cultura política cristiana de izquierdas (32).

4.2. *¿Giro involucionista? 1982-1996*

El Concilio Vaticano II fue recibido con perplejidad e incomprensión por buena parte de la Iglesia institucional española; su aplicación y recepción no fue por tanto fácil ni inmediata, aunque es un tema que queda por investigar. Pero una vez «recibido», especialmente en su dimensión social y política (los trabajos de la Asamblea Conjunta de 1971 marcan esa recepción), arraigó larga y profundamente en la jerarquía y el clero, por lo menos hasta mediados de los 80, un poco más allá de la revisión pastoral que plantea la nueva «evangelización» de Juan Pablo II. Pero esa revisión pastoral llegó también a la Iglesia española coincidiendo aproximadamente con el cambio político de octubre del 82.

Entre los obispos españoles, uno de los que precisamente más había impulsado el apoyo a la transición democrática, Fernando Sebastián, alentó una revisión de la política de la Iglesia y de los católicos españoles en la línea de recuperación de la identidad católica, como proyecto específico propio, alentado por Juan Pablo II. En el caso español significaba cuestionar la disolución de la identidad y el anonimato aconfesional de la militancia católica; y, por el contrario, la afirmación de una doctrina y programa propios; y, por consiguiente, la posible recuperación de un Movimiento católico o incluso de un partido católico, nueva expresión de una presencia organizada de los católicos en la «vida pública». Se trataba de una orientación pastoral jerárquica general y a la vez concreta confrontada por reacción a algunas políticas y proyectos moderadamente secularizadores de los gobiernos socialistas de Felipe González, indicadores de la dificultad de la Iglesia para encontrar su lugar en el nuevo Estado aconfesional y en una sociedad progresivamente secularizada, fruto, desde su perspecti-

(32) DÍAZ SALAZAR (2001).

va, más de las políticas gubernamentales que de un proceso sociológico de larga duración, iniciado ya en los años sesenta, en pleno franquismo.

Ahora bien, este giro pastoral de la Jerarquía, que en ningún caso significaba por otra parte una vuelta al proteccionismo del Concordato de 1953, no siempre fue seguido por amplios sectores del clero y el laicado católico progresista que seguía defendiendo los caminos de la evangelización aconfesional. Es muy significativa la polémica del grupo de la revista *Iglesia Viva* con su antiguo fundador y mentor Fernando Sebastián en relación con la revisión pastoral que él planteaba (33).

Pero frente a esa resistencia progresista, algunas asociaciones antiguas como la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, y la Universidad católica del CEU, y otros Movimientos nuevos más o menos influyentes como «Comunión y Liberación», asumieron con fuerza la nueva orientación de la Jerarquía. Los recientes congresos anuales sobre «Católicos en la vida pública» organizados por la ACNP y el CEU son una muestra significativa (34).

La nueva estrategia pastoral, crítica con los desarrollos más laicos o secularizadores de la constitución del 78, confrontada con las políticas sobre el aborto, la enseñanza de la religión en la escuela, etc., planteadas bastante moderadamente por los gobiernos socialistas, tiende progresivamente a coincidir con los programas del Partido Popular. Aunque éste siempre afirmará su independencia como partido aconfesional respecto de cualquier consigna eclesiástica. Así es que en el cambio de siglo parece que tiende a reproducirse la divisoria clásica entre una izquierda laica y una derecha católica, ambas moderadamente alejadas de posiciones radicales o extremas. Díaz Salazar (35) en un balance reciente de la situación plantea la encrucijada de la Iglesia y del catolicismo español en el tiempo actual entre el aislamiento del «guetto», el combate identitario público, y la inserción aconfesional en la sociedad secularizada y el combate político. En todo caso, un panorama más complejo que el de una mera involución integrista o nacionalcatólica como diagnostican algunos análisis mediáticos.

5. CONCLUSIÓN. DEL INTEGRISMO AL SOCIALCRISTIANISMO

El análisis de la relación de la Iglesia y del catolicismo español con las derechas en el tiempo del franquismo revela un progresivo y radical desplaza-

(33) La carta abierta del obispo Sebastián y la nota de la Revista en *Iglesia Viva* (1984), pp. 241-249. La polémica había comenzado con la publicación y comentarios de la conferencia de Fernando Sebastián Aguilar, «Vida religiosa y moral en la sociedad democrática española», pronunciada en el Club siglo XXI, el 5-XII-1983; y reproducida en *Iglesia Viva*, 109 (1984), pp. 49-67.

(34) El IX Congreso sobre Católicos en la vida pública, centrado en el estudio de la laicidad, se celebra en noviembre del 2007.

(35) DÍAZ SALAZAR (2006): 299.

miento desde la inicial posición integrista hacia el cristiano-socialismo o cristianismo de izquierdas, pasando por un tiempo posibilista y una fugaz oportunidad para la democracia cristiana. La conciencia social y el compromiso temporal subsiguiente, en los medios obreros católicos ya desde mediados de los cincuenta, contagiado a otros sectores del catolicismo en los años 60. Pero la conversión social no abocó apenas, lo que hubiera sido su camino natural, a la maduración de una democracia cristiana, sino que el efecto conjugado del encuentro doctrinal y práctico con el marxismo, junto al diálogo con los no creyentes, propiciado por el Vaticano II, llevó por primera vez en el catolicismo español al surgimiento de un cristianismo de izquierdas (la emergencia de una cultura política cristiana de izquierdas). Ese cristianismo de izquierdas, aparte de abortar la consolidación de una democracia cristiana emergente, provocó en los últimos años del franquismo una reacción integrista, *Fuerza Nueva* y Blas Piñar, que recuperaba la «tesis» integrista de *El Siglo Futuro*. Pero se trataba de una fuerza relativamente minoritaria y, sobre todo, marginal respecto de las posiciones defendidas en ese momento del tardofranquismo por la jerarquía eclesiástica. Ésta, liderada por el cardenal Tarancón, adoptó en esa década bisagra de la transición (1972-1982) una posición intermedia, de arbitraje, descalificatoria del integrismo y del cristiano-marxismo, pero tolerante «de facto» con el voto y la militancia católica de izquierdas. Llamativa es la debilidad de la Democracia Cristiana y su fracaso como opción política en las elecciones de 1977. No sólo, aunque también, por la falta de apoyo de la Jerarquía eclesiástica, sino, sobre todo, por la debilidad de esa tradición, y por el cambio de coyuntura eclesial que significó el Vaticano II y la conversión al marxismo.

Consolidada la transición y bajo la orientación del nuevo pontificado de Juan Pablo II en el sentido de recuperar la identidad católica y proyectar una «nueva evangelización», la Jerarquía eclesiástica evolucionó progresivamente, especialmente a partir de 1984-85 (ya en confrontación con gobiernos socialistas), en la misma dirección, buscando ubicarse en el nuevo Estado aconfesional sin perder sus presencias institucionales, en especial en el campo educativo. En esa tarea ha ido encontrando la colaboración de un nuevo catolicismo político de centro-derecha, alimentado por nuevos movimientos católicos confesionales que cuestionan y critican abiertamente el tiempo del catolicismo progresista.

¿Significa esto una vuelta de la tradición integrista? Creo que es una apreciación exagerada que no se corresponde con una realidad histórica profunda e irreversiblemente alterada por el Vaticano II y por el nuevo Estado aconfesional pactado en la transición. Se discute en el seno de la Iglesia y del catolicismo español sobre el alcance y significado del Vaticano II, y algunas posiciones revelan una alteración sustancial de su espíritu, pero los textos y declaraciones conciliares como el decreto sobre «libertad religiosa» o sobre el diálogo de la Iglesia con el mundo moderno siguen vigentes. Por otra parte, el pacto constituyente de 1978 sobre la laicidad del Estado, aun reconociendo la mayoría social católica, no deja lugar a ninguna vuelta a la «tesis» integrista; lo que los sectores eclesiales más

conservadores buscan es conservar o recuperar espacios de influencia y presencia institucional en la línea más bien de lo que planteaba León XIII a finales del siglo XIX y los católicos españoles apenas comprendían entonces.

6. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AGUILAR NAVARRO, M. y otros, (1963): *Comentarios civiles a la encíclica «Pacem in terris»*, Madrid Taurus.
- ANDRÉS GALLEGO, J. (1997): *¿Fascismo o estado católico? Ideología, religión y censura en la España de Franco, 1937-1941*, Madrid, Encuentro.
- ÁLVAREZ BOLADO, A. (1999): *Teología política desde España. Del nacionalcatolicismo y otros ensayos*, Bilbao, Desclée.
- (2000): «Entre Barcelona y Madrid (1965-68) El informe sobre el ateísmo y la fundación del Instituto 'Fe y Secularidad'», *Revista Catalana de Teología*, XXV (2000), pp. 441-454.
- AA.VV. (1996): *Pablo VI y España*, Brescia.
- BARBA, DONATO (2001): *La oposición durante el franquismo. La democracia cristiana*. Madrid, Encuentro.
- BATLLORI, M. ARBELOA, V.M. (1975-1990): *Arxiu Vidal i Barraquer*, Abadía Montserrat.
- BOTTI, A. (1992): *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España, 1881-1975*, Madrid, Alianza.
- (ed.) (2000): *Il Modernismo tra Cristianita e Secolarizzazione*, Urbino, Quattroventi.
- (2005): «Per una storia della «terza Spagna» católica: Alfredo Mendizábal dagli anni giovanili allo scoppio della guerra civile», en Botti, A. ed., *Storia ed esperienza religiosa. Studi per Roco Cerrato*, Urbino, Quattroventi.
- BOYD, CAROLYN P. (ed.) (2007): *Religión y Política en la España contemporánea*, Madrid, CEPC.
- CALLEJA, J.I. (1988): *Discurso eclesial para la transición democrática (1975-1982)*, Vitoria, ESET.
- CASTELLS, HURTADO, MARGENAT (ed.) (2005): *De la dictadura a la democracia*, Bilbao, Desclée.
- DÍAZ SALAZAR, R. (2001): *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*, Madrid, ed. HOAC.
- (2006): *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, Madrid, PPC.
- FEBO, G. di, (2007): «El modelo beligerante del nacionalcatolicismo franquista. La influencia del carlismo», Boyd, Carolin P.ed., *Religión y Política en la España contemporánea*, Madrid, CEPC, pp. 57-82.
- FERNÁNDEZ BUEY, FRANCISCO (2005): «La influencia del pensamiento marxista en los militantes cristianos», Castells, ed., *De la dictadura a la democracia*, Bilbao, Desclée, pp. 83-100.
- GENTILE, E. (2001): *Il culto del littorio la sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Laterza,
- GONZÁLEZ CUEVAS, P.C. (2005): *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX*, Madrid, Tecnos.

- GRACIA, JORDI (ed.) (2007): *El valor de la disidencia. Epistolario inédito de Dionisio Ridruejo, 1933-1975*, Barcelona, Planeta.
- GUERRA CAMPOS, J. (1989): *Crisis y conflicto en la Acción Católica española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*. Madrid, ADUE.
- HORN, GERD-RAINER y GERARD, ENMMANUEL (edits.): (2001) *Left Catholicism, 1943-1955. Catholics and society in Western Europe at the point of liberation*, University Leuven.
- HUNNEUS, C. (1985): *La Unión de Centro Democrático y la transición a la democracia en España*, Madrid, CIS.
- IRIBARREN, J. (1974): *Documentos colectivos del episcopado español, 1870-1974*, Madrid, BAC.
- (1992): *Papeles y Memorias. Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado en España: 1936-1986*, Madrid, BAC.
- LÓPEZ ARANGUREN, J.L. (1963): «Meditación para España sobre la Encíclica *Pacem in Terris*», en Aguilar Navarro y otros, *Comentarios civiles a la encíclica «Pacem in terris»*, Taurus.
- LÓPEZ GARCÍA, B. (1995): *Aproximación a la historia de la HOAC*, Madrid, HOAC.
- MARITAIN, J. (1986-1995): *Oeuvres complètes*, 15 vols. Editions Universitaires.
- «Estructura de la acción», *Humanismo integral*, O.C. vol VI, pp. 617-634.
- *Acción católica y acción política*, O.C., vol VI, pp. 731-775.
- MARTÍN DE SANTA OLALLA, PABLO (2005): *La Iglesia que se enfrentó a Franco. Pablo VI, la Conferencia Episcopal y el Concordato de 1953*, Madrid, Dilex.
- MARTINA, G. (1971): «La contribución del liberalismo y del socialismo para una mejor autocomprensión de la iglesia», *Concilium*, n° 67.
- MAYEUR, J.M. (1972): «Catholicisme intransigeant, catholicisme social, démocratie chrétienne», *Annales* pp. 482-499.
- (1980): *Des partis politiques à la Démocratie Chrétienne*, Paris, Armand Colin.
- MENOZZI, D. (1995): «Regalita sociale di Cristo e secolarizzazione alle origini della «Quas Primas», *Cristianesimo nella Storia*, n° 16, 1995, pp. 79-113.
- (2001): *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, edit. Viella.
- MONTERO, F. (1999): «Iglesia y política ante la transición: los católicos ante la transición política», *Espacio, Tiempo y Forma*, 12 (1999), pp. 335-56.
- (2001): «El catolicismo social durante el franquismo.» *Sociedad y Utopía*, n° 17, pp. 93-217.
- (2005): «Los intelectuales católicos, del colaboracionismo al antifranquismo, 1951-1969», *Historia del Presente*, 5 (2005), pp. 41-68.
- (2007): «Autocríticas del nacionalcatolicismo en los años cincuenta», Carolyn P. Boyd, ed., *Religión y política...* (2007), pp. 139-64.
- MICCOLI, G. (1985): «La Questione della laicità nel processo storico contemporaneo», MICCOLI, G. *Fra mito della cristianità e secolarizzazioni.*, Marietti.
- MURCIA, A. (1995): *Obreros y obispos en el franquismo*, Madrid, HOAC.
- PECES BARBA, G. (1972): *Persona, Sociedad y Estado*, Madrid, Edicusa.
- POULAT, E. (1969): *Intégrisme et catholicisme intégral*, París, Casterman.
- REMOND, RENÉ (1982): *Les droites en France*, Paris, Aubier.
- SÁNCHEZ JIMÉNEZ, J. (1986): *El cardenal Herrera Oria. Pensamiento y acción social*, Madrid, Encuentro.

- (2000): «Conservadores en política y reformistas en lo social. La Acción Social Católica y la legitimación política del régimen de Franco (1940-1960)», *Ayer*, 39 (2000), pp. 165-80.
- SAZ, ISMAEL (2007): «Religión política y religión católica en el fascismo español», en Boyd, Carolyn P.ed., *Religión y Política en la España contemporánea* Madrid, CEPC, pp. 33-56.
- SEMPRÚN, J. (1966): «La oposición política en España», en *Cuadernos de Ruedo Ibérico. Suplementos*, 1966-2.
- SOPEÑA, F. (1963): «¿Una Encíclica para la juventud?» *Comentarios civiles a la encíclica «Pacem in terris»*, Taurus.
- TARANCÓN, VICENTE E. (1996): *Confesiones*, Madrid, PPC.
- (1996): «Mis recuerdos de Pablo VI» AA.VV.: *Pablo VI y España*, Brescia, pp. 242-262.
- TUSELL, J. (1984): *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1957*, Madrid, Alianza.
- (1976): *La oposición democrática al franquismo, 1939-1962*, Barcelona, Planeta.
- (1995): «Jacques Maritain et le personalisme en Espagne», Hubert, B. ed., *Jacques Maritain en Europe. La reception de sa pensée*. Paris, Beauchesne, pp. 181-205.
- VINCENT, MARY (2007): «La paz de Franco: el concepto de jerarquía en la España de la postguerra», en Boyd, Carolyn P. ed., *Religión y Política...* (2007), pp. 83-106.