

El Vaticano II y su impacto entre el clero en España (1959-1979)



JOSÉ RAMÓN RODRÍGUEZ LAGO

(Universidad de Vigo)

El 25 de enero de 1959 el pontífice Juan XXIII manifestó ante la curia romana su voluntad de convocar un próximo concilio de la Iglesia católica. A escasos días de cumplirse el vigésimo aniversario de aquel anuncio, el 3 de enero de 1979, los representantes del Vaticano y los delegados del gobierno del reino de España, revelaron públicamente los acuerdos suscritos entre la Santa Sede y el Estado español, todavía hoy vigentes. El tiempo transcurrido entre esas dos décadas y los cambios protagonizados, celebrados o sufridos por el clero católico en España, son el objeto de este artículo.

Con una historiografía española demasiado sumisa a la perspectiva política, el enfoque estatal y los diversos paradigmas nacionalizadores, el análisis del clero en España se ha visto constreñido en ocasiones por estos rígidos parámetros, corriendo el riesgo de generar un relato reduccionista cargado de tópicos. Conviene insistir inicialmente en la fragilidad de la perspectiva estatal para la interpretación de un marco institucional católico, caracterizado por una relación directa entre el poder global –centrado en la curia romana– y los poderes locales –representados a través de las diversas diócesis–. El marco estatal operó más en el plano político que en el eclesial, aunque ejerció, como es lógico, notable influencia, teniendo en cuenta la privilegiada relación entre la Iglesia y el régimen franquista. Sin embargo, los acontecimientos vividos en esas dos décadas incidieron de forma divergente en cada una de las diócesis o entre las distintas instituciones eclesiásticas encargadas de su coordinación.

Transcurridos cincuenta años de la clausura del concilio Vaticano II los investigadores que no celebramos, sufrimos o protagonizamos los trascendentales –y en ocasiones traumáticos– procesos derivados del principal acontecimiento vivido por la Iglesia católica en el s. XX, estamos llamados a realizar una interpretación más serena que, alejada de las batallas eclesiológicas y políticas entonces entabladas, nos permita avanzar en un conocimiento más complejo y riguroso, cargado de matices. La pretensión de este trabajo será pues la de incidir en aquellos aspectos del cuerpo clerical, que, más allá de sus notables implicaciones políticas, reflejaron las transformaciones vividas en el ámbito de la religiosidad, la cosmovisión, las diversas interpretaciones teológicas, culturales y sociológicas –tan determinantes en el período

estudiado—, o la realidad práctica —material o espiritual— del día a día de cada uno de los integrantes del clero. Un relato que no entiende la diversidad y el conflicto como una anomalía histórica —ni mucho menos en el contexto eclesial— sino que los integra y trata de interpretarlos como parte consustancial de las instituciones y las sociedades modernas.

1. Catolicismo global. De la opulencia al desencanto

Todavía podemos sorprendernos por interpretaciones que explican lo acontecido entre el clero español en aquellos azarosos años como consecuencia directa del sistema político autoritario y confesional al que se encontraba atado. Cabría preguntarse entonces por el sentido de procesos similares acontecidos entre el clero católico en las democracias europeas o en las repúblicas americanas.¹ Insistir en el concilio Vaticano II como un acontecimiento de alcance global que generó dinámicas en todas y cada una de las diversas Iglesias locales del orbe, no impide que valoremos las peculiaridades propias de cada una de ellas, pero limita, al menos que persistamos en el tópico del *Spain is different*, que como eslogan de promoción turística del desarrollismo franquista alcanzó un éxito indudable pero, no debería perdurar como paradigma explicativo totalizador que sigue alimentando ideas recurrentes y rehúye atender una realidad global. Conviene por tanto establecer un marco inicial de la situación de la corporación católica en el mundo durante las dos décadas que incluyen nuestro estudio.

Entre la convocatoria del concilio y el espíritu de «la nueva frontera»

Cuando en enero de 1959 Juan XXIII convocó el concilio Ecuménico, la Iglesia católica vivía un período de opulencia que le hacía sentirse fuerte: el número de fieles, de clérigos, de religiosos y de militantes seculares, aumentaba cada año; las cuentas del Vaticano estaban subsanadas; la autoridad pontificia gozaba de prestigio y la diplomacia vaticana se había convertido en pieza clave en la esfera internacional.² La Iglesia católica vivía su mayor momento de esplendor en la Edad Contemporánea y esa era dorada tenía su reflejo entre las élites políticas del entonces denominado mundo libre. La democracia cristiana de Aldo Moro gobernaba Italia, la de Adenauer llevaba haciéndolo ya muchos años en una República Federal Alemana convertida en centro de atención y experimentación para el futuro de Europa y los Estados Unidos, tuvieron desde el 20 de enero de 1961 el primer presidente católico de su historia. La llegada de J. F. Kennedy a la Casa Blanca culminó el ascenso al poder de la red de amigos de la curia vaticana en New York, Washington, pero también en Roma, en Múnich, en Bruselas o en las principales sedes de las instituciones comunitarias que impulsaban entonces el proceso de construcción europea.³ El legado eclesial —y político— de Pío XII, resultaba entonces formidable y los problemas suscitados entre el clero tradicional por la secularización y urbanización en los países más avanzados, se contrarrestaban con el aumento de recursos eclesiales

entre las organizaciones seculares emergentes y, los progresos alcanzados por la obra misional en África, Asia u Oceanía.

Con todo este patrimonio eclesial heredado, una antropología más optimista y una trayectoria vital y eclesial de hombre de frontera, Juan XXIII accedió al pontificado y convocó un concilio por el que confiaba en impulsar la Iglesia católica hacia una nueva frontera: la búsqueda de los otros. Individuos, territorios, Estados o grupos sociales que se habían distanciado del catolicismo en el transcurso de la historia, debían ser atendidos ahora por los notables recursos espirituales, intelectuales, materiales y humanos atesorados por la institución eclesial. Más allá de un apostolado que Pío XII había promocionado mientras no dañase la seguridad doctrinal y la disciplina eclesiástica regida por la jerarquía, la convocatoria conciliar invitó a potenciar al máximo la pastoral social, la misionera, el diálogo ecuménico, la distensión Este-Oeste, y las conversaciones entre catolicismo y marxismo. Los textos conciliares fueron en parte un reflejo de ello, pero la lectura que cada uno de los frentes eclesiales haría de términos como colegialidad, misión, comunión o pueblo de Dios, y la particular interpretación del muy pronto denominado «espíritu del concilio», extendería una batalla dialéctica que, iniciada durante la etapa preparatoria de la Asamblea, perduraría mucho más allá de su clausura.⁴

Como resultado, la Teología escolástica y la formación clerical heredera del modelo configurado en el Trento de la contrarreforma, con una cosmovisión del mundo, del demonio y de la carne como los peores enemigos del alma, se vio asaltada así por las nuevas corrientes teológicas –protestantes, católicas o ecuménicas– que, al menos desde la Primera Guerra Mundial, habían venido apostando por una espiritualidad que no pretendía luchar contra el mundo sino, transformarlo para convertirlo en el Reino de Dios. Las ideas propiciadas entre las confesiones protestantes por el cristianismo secular de Bonhoeffer, la teología dialéctica de Karl Barth, la hermenéutica de Rudolf Bultman, la teología de la modernidad de Paul Tillich, lejos de ser denunciadas como peligrosas doctrinas heréticas, entraron en comunión con las expuestas por los jesuitas Bouliard, De Lubac, o Daniélou, o los dominicos Chenu y Congar, que desde Francia impulsaron la *Nouvelle Théologie* y por la extensa obra elaborada por Schillebeeckx entre la Universidad belga de Lovaina y la holandesa de Nimega. Si tras la primera guerra mundial la universidad suiza de Friburgo había servido de caldo de cultivo de corrientes católicas llamadas a cobrar importancia, su homónima alemana y la escuela de Múnich, lideradas por H. Urs von Balthasar, K. Rahner y H. Kung, promovieron ahora una profunda renovación teológica.⁵ Un fenómeno que podía apreciarse simultáneamente al otro lado del Atlántico, impulsado por las ideas de John Courtney Murray y prestigiosas instituciones católicas con sede en Washington DC, como la Universidad Católica de América (CUA) y la de Georgetown. Si la primera se había convertido desde 1919 en centro de referencia de la Conferencia Episcopal Norteamericana (NCWC); la segunda, regentada por los jesuitas, se había especializado en la promoción de las

elites católicas, que, como los Kennedy, habían confiado en las artes de su «buena educación». Todo este repertorio teológico sería avalado en las sesiones conciliares por figuras eminentes en la estructura eclesial como el cardenal alemán Agustín Bea –jesuita, director del Instituto Bíblico y antiguo confesor de Pío XII–, o los primados de Bélgica y Austria, Leo Jozef Suenens y Franz König, destacados portavoces de la posteriormente denominada «mayoría conciliar».

De las revoluciones de 1968 al miedo a la libertad

El 20 de enero de 1969 Richard Nixon inició su mandato como nuevo presidente de los Estados Unidos de América. La década transcurrida desde el anuncio de la convocatoria por Juan XXIII, se había caracterizado para muchos, dentro y fuera de la Iglesia, por un período de aceleración histórica que generaba múltiples incertidumbres para el futuro. Los retos de la nueva frontera auspiciada por «el papa bueno» y por JFK seguían pendientes, pero su desaparición en junio y noviembre de 1963 respectivamente, incrementó los obstáculos para su puesta en marcha. Sus continuadores, Pablo VI y Lindon B. Jhonson, ejercieron durante un tiempo como responsables de su legado, pero las convulsiones revolucionarias de 1968 provocaron un ciclo conservador que llevaría a un candidato republicano a la Casa Blanca y promovería un giro de timón en la curia vaticana que desde entonces ejercería un papel de freno a cualquier aventura tildada como sospechosa de progresismo. Si en Europa, a la controvertida posición adoptada por los católicos respecto al mayo francés, se había sumado la polémica publicación de un nuevo Catecismo por la Conferencia Episcopal Holandesa; en América, la II Conferencia de obispos latinoamericanos reunida en Medellín, anticipaba los principios de la pronto denominada Teología de la Liberación. Mientras, el diálogo entre marxistas y católicos agrietaba la democracia cristiana en Chile y facilitaba el ascenso al poder de un Salvador Allende arropado por un movimiento denominado *Cristianos por el Socialismo*.

En julio de 1968 la publicación de la encíclica *Humanae Vitae* por Pablo VI, pareció marcar los límites del cambio y anticipó un mayor protagonismo de la Sagrada Congregación para la doctrina de la Fe –antiguo Santo Oficio–, que inició una cruenta diatriba contra los postulados del Catecismo holandés. En noviembre de ese año, el fallecimiento del cardenal Agustín Bea –que para muchos había sido el gran promotor del espíritu conciliar–,⁶ pareció simbolizar el final de la hegemonía marcada hasta ese momento por la mayoría conciliar. En mayo de 1969 Pablo VI designó nuevo Secretario de Estado al antiguo arzobispo de Lyon Jean Marie Villot, confirmando el ascenso de las posiciones conservadoras. Las disputas entre las corrientes enfrentadas en la curia, condicionaron en octubre de ese mismo año el II Sínodo de obispos,⁷ pero se expresaron con mayor vehemencia en el III Sínodo, reunido en octubre de 1971 para debatir específicamente sobre el ministerio sacerdotal. Desde esa fecha, las posiciones conservadoras tomaron el timón de una nave eclesial que se manejaba en medio de una tempestad, tratando de propiciar una vía

reformista distante a su vez de los cantos de sirena entonados por tradicionalistas y rupturistas.

En enero de 1979, cuando el Vaticano y el gobierno de España hicieron públicos los acuerdos suscritos, la dosis de desencanto había arrumbado ya hacía un tiempo, muchas de las esperanzas suscitadas entre los que habían anhelado que el concilio sirviese como plataforma del giro copernicano en la institución eclesial. También en España, la diplomacia vaticana había salvaguardado su posición respecto al Estado, pilotando el despegue eclesial del régimen autoritario y, trabajando sigilosamente por una transición a la democracia que propiciase el consenso entre las élites y sofofocase la fiebre revolucionaria.

2. *Was Spain different?* concilio y posconcilio en España

Las circunstancias de carácter global incidieron en el marco español de muy diversos modos, pero relatar con acierto las claves que condicionaron el contexto estatal, exige tener muy en cuenta la intensa batalla dialéctica que, surgida en el seno de la Iglesia y desde sus propios fundamentos teológicos, causó enorme impacto en la identidad institucional del sacerdocio, considerada durante siglos pieza clave de la estructura eclesial. Entre los documentos generados durante el concilio directamente relacionados con el concepto sacerdotal sobresalía la Carta Apostólica *Summi Dei Verbum* aprobada por Pablo VI en noviembre de 1963. En octubre de 1965 se publicó además el decreto *Optatam Totius* y en diciembre de ese mismo año el *Presbyterorum Ordinis*. La crisis del concepto tradicional del sacerdocio requirió de un tiempo de reconstrucción que vino marcado por los documentos dictados por la curia romana y por la traducción posterior que de ellos se hacía en las diversas comisiones de la Conferencia Episcopal Española. Sin embargo, la dispar acogida de todos esos postulados y orientaciones entre los sacerdotes se vio a su vez condicionada por las peculiaridades del contexto ibérico en aquellos años.

La clave política. Los católicos y la modernización del Estado

La existencia de una dictadura estrictamente confesional que había amparado su legitimación de origen en el relato de la Cruzada, construido inicialmente desde agosto de 1936 y realimentado convenientemente tras la caída de los fascismos, provocó un choque entre las ideas expuestas por el concilio y las que durante las conmemoraciones de los 25 años de paz fueron promocionadas por el régimen franquista. La legitimidad de origen se había puesto definitivamente en entredicho, pero la legitimidad de ejercicio siguió contando con la intervención decisiva de las élites católicas.

Las diversas familias del catolicismo pugnaron por ofertar alternativas que permitiesen la incorporación al proceso modernizador. Desde mediados de los 50, esa apuesta se asoció con la integración en una Europa occidental amparada por el patrocinio norteamericano. Diferentes grupos de católicos colocaron las vías para

no perder el tren de la modernidad. En 1956, tras el fracaso del proyecto reformista inspirado por Joaquín Ruiz Giménez y su cese en el Ministerio de Educación,⁸ Fernando María Castiella y Antonio Garrigues tomaron el relevo del posibilismo asociado a los propagandistas con su gestión al frente del Ministerio de Asuntos Exteriores. Sin embargo, su red de contactos en Londres y Washington no logró evitar que los católicos de José María Gil-Robles participasen en el denostado contubernio de Múnich, contando con el apoyo expreso de la democracia cristiana europea. Un año más tarde, Ruiz Giménez abriría una nueva brecha en favor del proyecto democratizador a través la revista *Cuadernos para el Diálogo*, consentida en cierto modo por un régimen que necesitaba explorar vías alternativas para su supervivencia, pero seguía apostando por la persecución de la disidencia –también la eclesial–, aunque esta implicase imponer penas de prisión para elementos del clero que pronto fueron lo suficientemente numerosos como para implantar una cárcel de régimen especial en Zamora.⁹

En 1969 el proyecto de institucionalización tecnocrática del franquismo cobró nuevo bríos impulsado por el liderazgo de Carrero Blanco. El ascenso de posiciones de miembros del *Opus Dei* desde los ministerios económicos y técnicos hasta los claramente políticos, como el ministerio de Asuntos Exteriores capitaneado por Gregorio López Bravo y Laureano López Rodó, guardó también estrecha relación con las redes establecidas en los Estados Unidos, más proclives a la administración republicana. Sin embargo, en diciembre de 1973, el asesinato de Carrero Blanco generó una enorme incertidumbre. Mientras el búnker extendía su lema «Taracón al paredón», destacados propagandistas trabajan de nuevo en la línea reformista que con Marcelino Oreja Aguirre como ministro de Exteriores del gobierno de Adolfo Suárez, acabaría modelando el proceso de transición eclesial a la democracia.¹⁰

De cualquier modo, la clave política seguía dependiendo de unas élites que tenían escasa relación con la vida diaria de la mayor parte del clero. Entre las respuestas a la encuesta respondida en 1970 por los sacerdotes de las diócesis españolas, se ha destacado en múltiples ocasiones la orientación mayoritariamente progresista de las propuestas políticas asumidas como propias.¹¹

Pregunta 1045. ¿Qué ideología o forma socio-política le merece a usted un juicio más favorable?						
Grupo de edad	Menos de 30	30 a 39	40 a 49	50 a 64	Más de 64	Total
Socialismo	47.2	34.5	24.9	7.9	3.9	24.8
Movimientos obreros	15.3	13.7	12.4	11.0	9.7	12.6
República	7.1	8.5	7.0	2.9	1.7	6.0
Autonomía Regional	4.2	5.1	4.8	5.6	4.7	4.9
Comunismo	0.9	0.7	0.4	0.4	0.5	0.6
Anarquismo	0.6	0.3	0.3	0.3	1.3	0.4
Monarquía	3.6	9.6	16.3	40.5	51.2	21.7

Situación de España	4.2	8.3	14.0	15.0	11.5	10.5
Falange	1.0	1.5	2.7	4.0	3.4	2.4
No responden	16.0	17.9	17.4	12.3	12.1	15.7

Significativamente, ya entonces, el cuestionario no preguntaba por la supuesta inclinación sacerdotal hacia la democracia cristiana; pero quizás resulte todavía más relevante la altísima proporción de clérigos que manifestaban con rotundidad su escasa capacidad para interpretar con solvencia cuestiones de índole socioeconómica y política.¹² El nuevo modelo de sacerdocio exigía actuar en clave social y política, pero la mayor parte de los presbíteros se reconocían escasamente preparados para ello.

La clave nacional. La resurrección de los otros

En algunas diócesis, la incidencia de la clave política en el cuerpo clerical no fue mayor que la relacionada con la cuestión nacional, en la que se entrelazaban cuestiones de identidad asociadas con la lengua, la cultura, los símbolos y los ritos de la mística de las patrias, más grandes o más chicas. La doctrina conciliar no sólo quebró el relato nacionalcatólico que había forjado a sangre y fuego la identificación del Estado autoritario con la defensa de la verdadera fe; también promovió la reivindicación de las culturas minoritarias y avaló la inculturación eclesial en la lengua vernácula y las formas culturales propias de cada comunidad. Misión y comunión exigían de la atención eclesial a estos frentes. Los textos conciliares y el espíritu que muchos veían brotar de ellos provocaron así la resurrección en la esfera eclesial de las identidades nacionales sepultadas en los años previos por la presión del Estado y de una jerarquía eclesiástica modelada a imagen y semejanza del caudillo.¹³

La reivindicación restauradora de las nacionalidades alternativas pudo apreciarse con gran intensidad en el País Vasco y Navarra, desde la carta firmada en 1962 por un destacado número de sacerdotes en defensa de la identidad vasca, hasta el conflicto generado en febrero de 1974 por la homilía pronunciada por el obispo de Bilbao Antonio Añoveros.¹⁴ También por supuesto, en la creciente movilización del catalanismo eclesiástico, liderado nuevamente por los benedictinos de Montserrat o por los capuchinos de Sarria.¹⁵ Como indicio todavía más significativo de ese despertar nacionalizador sobresale la contundente ascendencia de la sensibilidad nacionalista entre una buena parte del clero gallego.¹⁶ La pugna abierta en este terreno por la celebración litúrgica en la lengua vernácula de cada comunidad tuvo así un alto contenido simbólico, eclesial y político, que marcó las sensibilidades de muchos clérigos y supuso el primer peldaño en la escalada de desencuentros y desagrazos.¹⁷ En el País Vasco, en Cataluña y en Galicia, el ingrediente identitario adquirió dimensiones propias y catalizó la acción de diversas iniciativas lideradas por el clero; también en estos mismos espacios, encontró enconada resistencia, pronto capitalizada por la Hermandad Sacerdotal.

La clave generacional. Del *clergy boom* a la hecatombe de los Seminarios

La expresión «la demografía es madre de la historia» debería ser más tenida en cuenta a la hora de interpretar los procesos de cambio en el medio y el largo plazo. Como puede apreciarse con claridad meridiana en la tabla estadística que recoge las preferencias políticas de los diversos grupos de edad de los sacerdotes, el impacto de las ideas conciliares en España se movió en un contexto de clara divergencia generacional que quizás no haya sido convenientemente resaltado. La generación de 1956 –no sólo la universitaria, también la sacerdotal o la religiosa–, había nacido tras la guerra y anhelaba dejar atrás el paradigma de la cruzada, pero era además una generación más numerosa que sus predecesoras y mucho mejor preparada. La era dorada de los Seminarios diocesanos y los noviciados de las congregaciones religiosas en España, se había iniciado a mediados de los 50, tras la recuperación de la hecatombe que la guerra había supuesto para el clero, no sólo por la alta mortalidad sino por la penuria material y vocacional de los Seminarios mayores que tardaron mucho tiempo en recuperar los niveles de ingreso previos a la guerra. El *clergy-boom* manifestado entre 1956 y 1965, posibilitó el acceso al sacerdocio de una generación muy joven, animada por el espíritu renovador del concilio; pero esa generación del 56 chocaba a su vez con sus predecesoras, forjadas en el relato de la Cruzada y el miedo a un poderoso enemigo: el mundo.

Las ideas del concilio tuvieron un fuerte impacto respecto al modelo de formación tradicional del sacerdote, cuestionando el valor, la necesidad y la existencia de la institución del Seminario heredada de Trento. El debate en torno a los nuevos modelos de formación se había dado ya previamente en otros países, especialmente en aquellos en los que el proceso de secularización había incidido decisivamente. Sin embargo, en España, ese debate llegaba todavía en un momento en el que los procesos de secularización resultaban todavía demasiado incipientes; una sociedad caracterizada por el peso de la tradición rural que tanto esplendor había proporcionado a los Seminarios, Menores y Mayores.

Iglesia en España ¹⁸	1960	1965	1970	1975	1980
Nuevos sacerdotes	1.024	789	419	219	168
Seminaristas Mayores	8.021	8.079	4.978	2.371	1.684

En muy poco tiempo, las incertidumbres en torno al futuro y el drástico descenso del número de vocaciones alimentaron el enfrentamiento entre los clérigos angustiados por la quiebra de un modelo que había ofrecido excelentes resultados y los que ansiaban implantar un nuevo modelo de sacerdocio más enraizado en el mundo. La tensión desatada entre los primeros, de mayor edad, y los segundos, mucho más jóvenes, se convirtió en uno de los mayores retos de una jerarquía gravemente preocupada la polarización clerical y por el futuro de la institución sacerdotal.

La clave trasatlántica. La «liberación» de los retornados

Las redes católicas establecidas entre ambas orillas del Atlántico habían ejercido ya una notable influencia antes del concilio. Si el proyecto hispánico había propiciado la implantación de congregaciones religiosas de origen español en América, y la *Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana* y el Seminario de Misiones, fundado para extender su misión, extendió esa relación al clero secular,¹⁹ también órdenes nacidas en la otra orilla del Atlántico, como los *Legionarios de Cristo*, fundados en México por el sacerdote Marcial Maciel, habían encontrado en la España de Franco un ambiente propicio para extender sus redes. Mientras tanto, el *Opus Dei* había iniciado ya su aventura americana en el país de las mil religiones, con la eficaz labor realizada por José Múzquiz entre Chicago y Boston.²⁰

Sin embargo, como fruto de los principios expuestos por el concilio, la experiencia misionera y la puesta en valor del trabajo pastoral acumulado en el destino americano, convirtió a los clérigos retornados a España en símbolos de la nueva Iglesia y líderes de movimientos populares. Jesuitas que gozaron de prestigio e influencia entre las congregaciones religiosas de origen español, lideraron entonces, inspirados por su nuevo superior general, el bilbaíno Pedro Arrupe –otro hombre de frontera–, iniciativas para la conversión del clero al pueblo de Dios.²¹ Fue así como no tardaron en acoger las ideas de la Teología de la Liberación, una corriente teológica pastoral que parecía propiciar en la praxis la construcción del ansiado Reino de Dios. El *Instituto Fe y Secularidad*, organizó en El Escorial en 1972 unas primeras jornadas con la participación de Gustavo Gutiérrez, que había bautizado el movimiento un año antes y, Enrique Dussel, quien acababa de publicar *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Dos años más tarde, la Universidad de Comillas organizó en Madrid un nuevo curso dirigido por el sacerdote Ronaldo Muñoz que, superviviente de la represión iniciada en el Chile del General Pinochet, pronto publicaría en Ediciones Sígueme su *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*. Su impacto fue muy notable entre un clero ávido de ideas que permitiesen dar sentido al concepto del sacerdocio del pueblo de Dios.²²

La clave educativa. Ciudadanía y catolicismo, la batalla por el futuro

Un último factor diferencial que vino a sumarse en el caso español a los cuatro previamente explicados, es el conflicto permanentemente abierto en torno a la cuestión educativa. La apuesta conciliar por la misión entre las clases populares, chocó con una realidad congregacional española orientada a la formación y selección de las élites. Mientras el Estado se hacía cargo, subsidiaria y deficientemente, de la educación de las clases populares, rurales y urbanas, el régimen había propiciado que las congregaciones religiosas se hiciesen con el control de los principales colegios de los centros urbanos y del bachillerato, ostentando la hegemonía del cuidado de las clases favorecidas. El mensaje de apelación a la misión entre las clases populares entonado por el concilio y asumido por una parte de las congregaciones –muy es-

pecialmente entre los religiosos más jóvenes—, generó crecientes tensiones respecto a la realidad de los colegios religiosos y la resistencia de estos a perder su posición de privilegio en el sistema educativo.

En septiembre de 1967 otro hombre de frontera, Basilio Rueda Guzmán, fue designado Superior por el Capítulo General de los Hermanos Maristas. A sus 42 años, su experiencia pastoral en los barrios populares de México y Ecuador, donde había dirigido el movimiento *Mundo Mejor* —fundado en 1952 por el jesuita Ricardo Lombardi—, propiciaría una nueva manera de entender la misión educativa marista. La congregación que más alumnos y colegios ostentaba entonces en España invocaba la misión entre las clases populares pero, la resistencia suscitada entre religiosos, familias y antiguos alumnos —convertidos por entonces en un fuerte grupo de presión—, evidenciaban que más allá del discurso conciliar, las posiciones tomadas en el ámbito educativo tendrían mucho más que ver con las tradiciones heredadas y los intereses materiales asociados a las instituciones eclesíásticas.²³ La oposición públicamente mostrada frente al Libro Blanco presentado por el ministerio de Villar Palasí,²⁴ pervivió en agosto de 1970 tras la aprobación definitiva de la Ley General de Educación. Una batalla por el futuro que contó con nuevos episodios que alcanzaron al gobierno de Adolfo Suárez. La presión de las federaciones de padres católicos, de las asociaciones de antiguos alumnos y de la federación de colegios religiosos, propició que en el verano de 1977, el Ministerio de Educación dirigido por Íñigo Cavero aprobase la concesión de las primeras subvenciones públicas otorgadas a los colegios de titularidad privada regentados por congregaciones religiosas.

3. Las dinámicas del clero

La incorporación de la doctrina emanada del concilio en las prácticas pastorales de cada una de las diócesis españolas dependió en buena medida de las acciones desarrolladas por la jerarquía episcopal, pero si por algo se caracteriza el proceso de cambios observables entre el clero católico durante estas dos décadas es que, en esta ocasión —quizás por primera vez en su historia—, la toma de decisiones no dependió en exclusiva de la jerarquía o de las élites que tradicionalmente las habían determinado. Los paradigmas de la misión, la inculturación y la encarnación, exigían conocer previamente los parámetros sociales sobre los que la Iglesia debía actuar para construir el Reino de Dios. El conjunto del clero secular y regular fue convocado para reflexionar, opinar y votar sobre su presente y su futuro. Un proceso de participación masiva que necesitó de, no sólo de una nueva mentalidad, sino también de nuevas herramientas de análisis. La sociología religiosa y la estadística sirvieron así como recursos estratégicos que permitirían tomar las decisiones más acertadas para responder a los retos eclesiales con la pastoral más adecuada; pero también, en buen modo, se convirtieron en argumentos con los que garantizar el progreso de los nuevos postulados frente a las resistencias del pasado.

Por todas estas razones, las decisiones del Episcopado deben ser interpretadas dentro de un marco de tensiones múltiples entre la mentalidad y los deseos de cada obispo, las demandas de las diversas instancias de la curia vaticana y, la presión emergente de la movilización de clérigos y militantes seculares. Un proceso complejo que se manifestó al menos en tres frentes: la renovación del episcopado y sus órganos de coordinación; la participación masiva en un proceso de confesión general sobre la España católica real —que se mostró bien distante de la visión oficial y ortodoxa predominantes hasta aquellos días—; y la emergencia de la dinámica asamblearia como fórmula de movilización, reivindicación y transformación eclesial.

La diplomacia vaticana y el lento «*aggiornamento*» de las elites eclesiásticas

En agosto de 1961 Juan XXIII designó Secretario de Estado a Amleto Giovanni Cicognani quien, tras ejercer durante 25 años como delegado pontificio en los Estados Unidos de América, era experto conocedor de la política norteamericana y guardaba estrecha relación con la familia Kennedy; también era un viejo conocido de Franco tras haber visitado España en agosto de 1939, mientras su hermano ejercía como nuncio apostólico y fraternal anfitrión. Durante los primeros años de su gestión en la Secretaría de Estado, Angelo Dell’Aquila ejerció como Sustituto, Antonio Samorè como Secretario de la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios y Antonio Riberi como Nuncio Apostólico en Madrid. Fueron ellos los que iniciaron un proceso de conversión de la jerarquía eclesiástica española a los decretos conciliares. Entre los retos que debieron asumir sobresalieron los de la conformación de la Conferencia Episcopal y la designación de una nueva generación de obispos distantes de los postulados tradicionalistas y de la fidelidad al caudillo «por la Gracia de Dios» que había sido norma hasta ese momento.

Se ha hecho notable hincapié en la estrategia del nombramiento de obispos auxiliares, exentos de verse sometidos al privilegio de presentación legitimado por el patronato —que el régimen se negó a ceder—, y la jubilación de los prelados que superaban una determinada edad. Parece igualmente relevante analizar el juego de posiciones observable en la evolución de las distintas comisiones de la Conferencia Episcopal desde su constitución en marzo de 1966. Un estudio que permite apreciar la inicial apuesta vaticana por los viejos posibilistas que ya en los años 30 se habían ganado la confianza de la curia. El cardenal Quiroga Palacios, de 66 años, se convertía ahora en clave de bóveda del cambio conciliar;²⁵ un hombre de transición que, al igual que el salesiano Marcelino Olaechea, de 78 años, se había caracterizado previamente por una acción pastoral enraizada entre lo social y lo cultural. Junto con ellos, la promoción del obispo de Oviedo, Vicente Enrique y Tarancón, designado a sus 58 años presidente de la Comisión de Liturgia, confirmaba la apuesta por la línea reformista. Sin embargo, en junio de 1966 el documento publicado por la Conferencia Episcopal Española titulado *La Iglesia y el orden temporal* marcó

los límites de la reforma. El peso del episcopado forjado durante la cruzada seguía inclinando la balanza decisivamente.

En junio de 1967 el nuevo Sustituto en la Secretaría de Estado, Giovanni Benelli, y el nuevo Secretario de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, Agostino Casaroli, aceleraron el ritmo de las reformas y promovieron como nuncio apostólico a Luigi Dadaglio, encargado de pilotar la diplomacia vaticana en la España del tardofranquismo. Mientras tanto, el frente reformista seguía topando en España con la tenaz resistencia mostrada por los obispos más apegados al tradicionalismo. La controvertida labor de José Guerra Campos, como secretario de la Conferencia Episcopal y supervisor de la Acción Católica Española, o del arzobispo Marcelo González Martín en la archidiócesis de Barcelona, se vio reforzada posteriormente por el ascenso de Casimiro Morcillo a la presidencia de la Conferencia Episcopal en febrero de 1969. Quiroga y Tarancón concentraron entonces sus esfuerzos en las decisivas tareas encomendadas a la Comisión del Clero.

La designación de Tarancón como presidente de la Conferencia Episcopal necesitó así de varios pasos previos que no sólo contaron con el respaldo Vaticano sino, con los insondables designios de la naturaleza: su designación como Primado de Toledo en 1968, su ascenso a la vicepresidencia en 1969, su promoción como arzobispo de Madrid tras el fallecimiento de Morcillo en mayo de 1971, y la posterior muerte del cardenal Quiroga en diciembre de ese mismo año. Una trayectoria compleja que le permitió forjar la red de aliados del «taranconismo» con figuras emergentes en el ámbito eclesiástico, como Elías Yanes, Narcís Jubany o el jesuita José María Martín Patino, llamados a ejercer un papel decisivo en los próximos años. En los primeros meses de 1972 la curia vaticana puso en marcha la operación encaminada a distanciar la jerarquía eclesiástica de las rémoras del régimen, retirando el voto a los obispos dimisionarios o jubilados, para otorgárselo a los jóvenes obispos auxiliares nombrados en los años precedentes. Fue un golpe definitivo que garantizó el control de Tarancón y sus colaboradores de los principales mecanismos de la Conferencia Episcopal. En febrero de 1973 el documento publicado por la CEE *La Iglesia y la comunidad política*, consagró oficialmente el despegue de la jerarquía eclesiástica respecto al régimen autoritario.²⁶

Menos visibles que la contienda desatada por el control de la Conferencia Episcopal se mantuvieron otros frentes eclesiásticos nacidos a la sombra del poder y con importante repercusión en la toma de decisiones políticas. El clero de palacio, el relacionado con el ejército, o el gestor de los recursos patrimoniales de una buena parte de la aristocracia y la burguesía a través del tribunal de La Rota española, necesitan todavía un análisis en profundidad, pero conviene no olvidar la labor del confesor José María Bulart Ferrandiz en el Palacio de El Pardo, o de Bartolomé Vicens Fiol –confesor del monarca–, Federico Federico Suárez Verdeguer –su tutor–, y Pedro Cantero Cuadrado –miembro destacado del Consejo de Regencia–, en el entorno de La Zarzuela. El relevo en 1967 de Alonso Muñoz yerro por José López

Ortiz en el arzobispado general castrense, encargado de las relaciones con el estamento militar, sugiere una vez más la hipótesis de la influencia ascendente del *Opus Dei* en el contexto de la oficialidad, y la gestión posterior del arzobispo castrense Emilio Benevent Escuint entre 1977 y 1982 merecería de un estudio todavía pendiente sobre unos años en los que tantas cuestiones dependieron del movimiento en los cuarteles. Por último, el impacto de la doctrina conciliar y de las nuevas tendencias vaticanas en el Tribunal de la Rota española, está todavía pendiente de estudio y la gestión realizada como decanos por Heriberto Prieto Rodríguez entre 1960 y 1969, Desiderio López Ruyales desde esa fecha, y Juan J. García Faílde desde 1976, podría ofrecer datos significativos sobre la evolución de las relaciones entre las altas instancias eclesíásticas y los poderes fácticos del clero, la aristocracia y la burguesía española en aquellos años.

De «la batalla de las encuestas» a la crisis del concepto sacerdotal (1966-1970)

En diciembre de 1966 se constituyó la Comisión Episcopal del Clero que, presidida por Quiroga, propuso la preparación de una encuesta sociológica destinada al clero español para conocer su situación, sus necesidades y sus problemas y sirviese. Una encuesta que debería servir para celebrar una futura asamblea plenaria del episcopado que abordase las cuestiones pendientes respecto a la institución sacerdotal. El sacerdote Ramón Echarren Ystúriz, formado entre Roma y Lovaina y por entonces director del Secretariado Nacional del Clero, dirigió, junto a un nutrido grupo de expertos en sociología, la elaboración de aquel primer modelo de encuesta.²⁷ El inicio del proceso despertó expectativas e inquietudes entre un clero ávido de encontrar respuestas en un creciente clima de incertidumbre respecto al futuro; pero también alimentó las esperanzas del frente aperturista por avanzar en el proceso de reformas. La traumática experiencia sufrida por muchos clérigos en los meses siguientes en relación al proceso de demolición de los movimientos especializados de la Acción Católica,²⁸ orquestado por Guerra Campos y Casimiro Morcillo, generó lazos de solidaridad entre los afectados. La encuesta y las futuras asambleas servirían para canalizar sus demandas, pero también su resentimiento frente a las decisiones tomadas por una parte de los prelados. Una emergencia participativa con dosis de denuncia profética que no sólo se extendería rápidamente entre los sacerdotes más jóvenes, sino entre los miembros de las congregaciones religiosas,²⁹ y entre los jóvenes aspirantes al sacerdocio que también querían hacer valer su voz.

El debate sobre el sentido del Seminario Menor, que se había desarrollado en otros países previamente, se despertó en España tras la convocatoria del concilio pero en tan sólo una década estalló con virulencia, afectando también a la concepción del Seminario Mayor. Las páginas de las revistas *Seminarios* y *Vocaciones*, ocupadas por entonces de orientar la formación al sacerdocio, son fiel testimonio de la intensidad de las polémicas suscitadas respecto a una institución que había venido forjando un sacerdocio en lucha contra la modernidad,³⁰ pero las tesis defendidas

por los especialistas en la cuestión se veían además condicionadas por un clima de rebeldía que desde la primavera de 1968 se manifestó con vehemencia.

«Comprobamos que, con demasiada frecuencia, orientaciones positivamente válidas, dictadas por los superiores después de madura reflexión, no surten a veces los efectos esperados por no ser debidamente recibidas por los seminaristas. Todos conocemos que éstos, principalmente los mayores, desean que el ejercicio de la autoridad se desarrolle como un coloquio».³¹

En mayo, la Sagrada Congregación para la Educación Católica publicó las normas para la revisión de la Constitución Apostólica «*Deus Scientiarum Dominus*», que desde 1931 y siguiendo los dictados de Pío XI, había modelado el proceso formativo en los Seminarios y Universidades Eclesiásticas. Teniendo en cuenta los documentos previos, la Conferencia Episcopal Española publicó en junio la «*Ratio Institutionalís sacerdotalis*» para la revisión del modelo de formación al sacerdocio. Para entonces resultaba evidente que la cuestión sacerdotal había abierto brecha en la confianza del clero sobre el sentido de su labor pastoral; una brecha que incidía en todas sus dimensiones vocacionales, desde la faceta espiritual a la socioprofesional.³² En diciembre, la Conferencia Episcopal rechazó finalmente el proyecto de encuesta única diseñado por el equipo de Echarren y avalado por la Comisión Episcopal del Clero. En su lugar, se otorgó la iniciativa y responsabilidad de la gestión de las futuras encuestas a cada uno de los obispos, que velarían por su aplicación concreta en cada diócesis.

Se han analizado con detenimiento los resultados mostrados en diciembre de 1971 por la publicación de los documentos y el resumen de las conclusiones de la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes que tuvo lugar en Madrid septiembre de ese mismo año, pero convendría recordar que ese informe final tenía como objetivo primordial serenar los ánimos encrespados durante los tres años anteriores, culminados en muchas diócesis entre intensos conflictos. El mismo Tarancón dejó traslucir esta imagen en las conclusiones publicadas.

«El camino recorrido hasta ahora ha sido largo y, como era natural, difícil. Miles de sacerdotes, formando equipos de estudio y reflexión, han empleado muchas horas, con un esfuerzo extraordinario... En todas las diócesis, es verdad, ha habido sacerdotes – de distintas tendencias y hasta de posiciones encontradas – que no se han integrado en los equipos de trabajo... Ya no cuentan aquí los problemas personales o de grupos que habían de estar presentes en el ambiente casi familiar de la diócesis... Pasará este tiempo de confusión, de indecisiones, de experiencias, no siempre sensatas, y podremos asistir, sin duda, a una nueva primavera de la Iglesia y de toda la humanidad».³³

Analizar con mayor detenimiento el proceso de elaboración de la encuesta en cada diócesis y los resultados mostrados por las respuestas obtenidas, nos permitiría apreciar un panorama de las posibles divergencias entre las diversas sensibilidades expresadas por el clero en los diversos territorios, atendiendo a las peculiaridades históricas y sociológicas de cada Iglesia local y al perfil de los gestores y del modelo de gestión propio de cada una de esas encuestas. Tanto o más significativo que los

resultados obtenidos en cada una de ellas, resultaron los mecanismos para poner en marcha el proceso, que conjugaron desde el primer momento diferentes sensibilidades e intereses.

En julio de 1969 Tarancón pronunció ante la asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal una ponencia que bajo el título «Problemática del clero», ponía el dedo en la llaga sobre las incertidumbres y los conflictos emergentes en el cuerpo clerical. Un panorama crítico que exigía impulsar las reformas oportunas y abrir definitivamente el debate para que la jerarquía pudiese contar con una imagen apropiada de sus verdaderas dimensiones. Quiroga Palacios, que a sus 69 años había sido relevado de la presidencia de la Conferencia Episcopal, concentró su labor en la presidencia de la Comisión del Clero. Mientras tanto, la Comisión Episcopal de Seminarios pretendió abortar el movimiento contestatario emergente en los Seminarios mediante la convocatoria de una primera *Convivencia Nacional de Seminaristas Mayores* que en noviembre de 1969, se reuniría en Ávila.³⁴ Confirmando sus perores presagios, en diciembre de 1969 la revuelta asamblearia estalló entre los alumnos de la Universidad Pontificia de Salamanca propiciando conatos similares en los principales Seminarios diocesanos de España.³⁵

Como muestra singular del proceso participativo, sin pretensión de generalizar su alcance pero sí de ofrecer pistas para profundizar en la investigación, analizo someramente los prolegómenos y la realización de la encuesta en la archidiócesis de Santiago, bajo los auspicios del mismísimo cardenal Quiroga Palacios.

Una encuesta gestionada por dos eclesiásticos que por entonces contaban con la confianza plena del cardenal: el canónigo José Ramón Barreiro Fernández, de 33 años, gozaba de prestigio intelectual tras su brillante currículum en la Roma del concilio y su dirección de la revista *Compostellanum*, llamada a renovar el repertorio intelectual del clero gallego; el jesuita José Pérez Vilariño contaba a sus 31 años con su aval como sociólogo, teólogo, filósofo y politólogo formado entre las Universidades de Múnich, Madrid y Lovaina. Ambos ejercían a su vez, como profesores de un Seminario Mayor en el que había prendido el espíritu del 68; y ambos presentaron al cardenal en octubre de 1970 un informe titulado «Documento 0 Diocesano. Síntesis descriptiva de la situación del clero diocesano y de sus problemas». La lectura de las respuestas ofrecidas en la encuesta efectuada entre 957 presbíteros de la archidiócesis presentaba un balance extremadamente crítico.³⁶

«Problemas capitales: La mayoría de los sacerdotes han cristalizado teológicamente con anterioridad al concilio. Frustración vocacional. Distanciamiento progresivo entre las posibilidades de plenitud y limitación de las realizaciones concretas. Falta de unidad personal. Resultado del divorcio entre la formación y la vida Indeterminación de la función sacerdotal. Transformación del estatuto social del sacerdote Pérdida de fe en la capacidad del cristianismo para resolver los problemas sociales de los hombres. Desconfianza radical en el papel de la evangelización en el mundo de hoy y en la fuerza del Evangelio para atraer por sí mismo a los hombres».

Con un clero diocesano abrumadoramente rural y que ejercía su actuación en pequeñas parroquias,³⁷ es difícil argumentar que las apreciaciones observables en la mentalidad del sacerdocio pudiesen relacionarse de manera directa con el paradigma de la secularización. Analizando con detenimiento las respuestas, puede deducirse que a la desorientación de una buena parte del clero tras el concilio, se sumaba un descontento muy generalizado respecto a su situación económica y su malestar frente a la escasa atención de la jerarquía hacia los problemas de la vida sacerdotal.³⁸ Un clima de insatisfacción que podría haber existido antes del hipotético marco de secularización, pero que sólo ahora encontró un privilegiado canal por el que transmitir su frustración y exigir sus demandas.

De «la batalla de las asambleas» a la secularización del clero (1971-1979)

Con las respuestas de la encuesta sometidas a escrutinio se abría el proceso de constitución de asambleas diocesanas en el que debatir sus resultados y elegir a los delegados encargados de representar a la diócesis en la futura Asamblea Conjunta. En la archidiócesis de Santiago, en diciembre de 1970, un nuevo documento titulado «Análisis de la situación del clero diocesano y de sus problemas», fue presentado al conjunto de los sacerdotes para su estudio en las próximas asambleas. El texto presentaba una lectura de los datos notablemente más conciliadora y conservadora que el documento original, rebajaba sustancialmente el tono crítico y enmascaraba algunos de las cuestiones relevantes, como se denunciaría públicamente en la posterior Asamblea interdiocesana.

«Este Documento-Análisis aparece sin nombre de autor, por lo que ha de suponerse tiene carácter oficial al incluirlo en el material de estudio que se nos ofreció. Tiene un alto valor estadístico, pero se permite juicios de valor que, hemos de pensar, no pueden significar una interpretación oficial a los mismos».³⁹

Las asambleas diocesanas se encargarían ahora de designar a los delegados de la futura Asamblea Conjunta en Madrid pero, en la provincia eclesiástica de Santiago, esa Asamblea Interdiocesana serviría además como plataforma para un futuro concilio Pastoral de Galicia.⁴⁰ Durante su celebración, en la última semana de julio de 1971, sus máximos promotores perderían la confianza del cardenal. Junto a los moderadores, Teolindo Fernández Gómez, representante de la diócesis de Lugo y Celso Montero Rodríguez, designado por la diócesis de Ourense –donde mantenía un larvado enfrentamiento con el obispo Ángel Temiño–, Barreiro Fernández fue elegido presidente de aquella Asamblea; realizó el discurso inaugural en gallego con una apelación expresa para que la lengua de Galicia fuese considerada oficial durante la asamblea y defendió públicamente la ponencia «*Relaciones entre obispo y clero*» en la que entre otras aseveraciones expuso:

«La uniformidad de las cifras, la coincidencia, el peso absoluto y relativo de los porcentajes nos permiten ofrecer una especie de diagnóstico, que estimamos más que probable... Los datos señalan un divorcio clarísimo entre el obispo y el clero de Santiago...

Esta situación de divorcio adquiere en nuestra diócesis peculiares matices. Lo prueba el hecho de que los porcentajes son más elevados que en la media nacional, pese a que estos son ya de por sí muy elevados. Las conclusiones que se derivan de este divorcio son de extrema gravedad y no pasarán desapercibidas a nadie. Para la gran mayoría del clero de esta diócesis la situación es muy grave. Esta asamblea ha de realizarse teniendo esta conciencia. El triunfalismo y la euforia están reñidas con esta radiografía que revela la gravedad y la profundidad del mal».

Su apoyo público a las peticiones de los seminaristas rebeldes que mantenían desde marzo una huelga en el Seminario Mayor, y su liderazgo al frente de las corrientes progresistas, finalizarían con su exclusión de la toma de decisiones. Los delegados enviados a Madrid en septiembre contarían con el aval previo del cardenal, quien angustiado por las desventuras de aquel *annus horribilis*, fallecería en diciembre, tras asistir a una tempestiva sesión plenaria de la Conferencia Episcopal y legar, como testamento vital exculpatorio, el prólogo de la publicación de los documentos de la Asamblea Conjunta.

«No es para nadie un secreto que el mundo actual, en su rapidísima evolución, sacude profundamente y de un modo constante el sistema de valores que orientan el comportamiento de los hombres, y con ello salpica de problemas la vida y el ministerio de los sacerdotes... Se ha objetado por parte de algunos, la representatividad de los miembros de la Asamblea en relación al conjunto de sacerdotes de sus diócesis. Sin embargo, la Asamblea ha estado abierta a todos los sacerdotes. Las normas del Episcopado han tendido a asegurar una plena libertad y limpieza de juego, de modo que nadie se puede considerar marginado a priori. Si algunos sectores del clero, aquí o allá, no han querido participar, respetamos su decisión. Pero cualquier defecto de representatividad, debido a esa abstención, no puede ser imputado a la organización de la Asamblea».⁴¹

En un proceso similar al sufrido años atrás por los dirigentes de la Acción Católica, algunos de los más destacados gestores de la encuesta y de los líderes erigidos por las asambleas de las cinco diócesis de Galicia, fueron condenados al ostracismo eclesiástico en los meses siguientes e iniciaron el proceloso camino de la secularización.⁴² Cabe preguntarse si procesos semejantes se dieron en otras diócesis.

Los meses transcurridos entre septiembre de 1969 y septiembre de 1971, supusieron en realidad para todo el clero de España una auténtica escuela de participación en democracia: la organización de asambleas de sacerdotes en las que todos –al menos en teoría– podían tener voz y voto, la elección de delegados que los representarían ante la asamblea diocesana, regional y estatal. Todo suponía una auténtica revolución copernicana para un episcopado y para un sacerdocio, forjados en el paradigma de la sumisión y la obediencia jerárquica al prelado respectivo o al Jefe del Estado. Una escuela de auténtica participación ciudadana que no sólo alentó ilusiones, sino que también generó las primeras frustraciones respecto al ideal democratizador: la persistencia de redes clientelares, la conformación de grupos de presión, la intervención de la jerarquía, las dificultades para lograr el triunfo de las

propuestas propias. En un período de marcada incertidumbre que todas las encuestas se encargan de señalar, la tensión entre los partidarios del cambio, más o menos acelerado, y los atemorizados ante las reformas, generó fricciones y desencuentros que perduraron mucho más allá del cierre institucional del proceso en diciembre de 1971, y que se asociaron con un temprano desencanto.

La publicación final del resumen de los resultados ofrecidos por la Asamblea Conjunta, que al igual que los documentos conciliares pretendía clausurar un proceso abierto años atrás, serviría así de plataforma de lanzamiento para los diversos movimientos asamblearios que cada frente clerical movilizó en los años siguientes. Los que habían interpretado el concilio como principio del cambio observaron los documentos de la Asamblea Conjunta como una legitimación del progreso de sus posiciones y una invitación a seguir modelando una Iglesia entendida como Pueblo de Dios. Movimientos como los Coloquios Europeos de Parroquias se convirtieron en testigos de ese legado que alcanzó su máxima expresión en marzo de 1975 durante la celebración de la Asamblea Cristiana de Vallecas.⁴³ Mientras tanto, el frente angustiado por la «traición de los clérigos» al régimen de Franco y a la tradición se movilizó en organizaciones como la Hermandad sacerdotal, que tras dar sus primeros pasos en Cataluña y el País Vasco —un hecho muy significativo para reflejar el peso de las cuestiones identitarias—, se constituyó con carácter estatal en Segovia en julio de 1969.

Si el Sínodo sobre ministerio sacerdotal celebrado en Roma en octubre de 1971 había advertido sobre los riesgos del extremismo, el documento elaborado en noviembre por la Sagrada Congregación del Clero —muy crítico con las conclusiones de la Asamblea Conjunta—, reforzó las posiciones reaccionarias. En octubre de 1972 el arzobispo Pedro Cantero Cuadrado, miembro del Consejo de Regencia, alentó la celebración de la I Asamblea Nacional de la Hermandad Sacerdotal en Zaragoza.⁴⁴ El obispo de Cuenca, José Guerra Campos y el nuevo arzobispo de Santiago, Ángel Suquía Goicoechea, ejercieron como anfitriones en la sombra durante las asambleas celebradas octubre de 1974 y septiembre de 1976.

En octubre de 1974, una Conferencia Episcopal liderada ya con claridad por Tarancón, publicó el documento «*Nuevas orientaciones sobre Pastoral Vocacional*» que indicaba las tendencias aconsejables en la formación del sacerdocio. Para entonces, las diferencias observables entre los modelos formativos de cada diócesis se habían incrementado notablemente, en función de los dictados de cada prelado y de la orientación ideológica, teológica y pastoral de sus más fieles colaboradores. Mientras tanto, muchos de los clérigos que habían iniciado el camino de la secularización encontraron vías alternativas para desarrollar su vocación evangélica en la carrea académica o en la electoral.⁴⁵ La participación de numerosos sacerdotes —secularizados o no— como candidatos en las primeras elecciones democráticas, sería el mejor testimonio de todo ello.⁴⁶

CONCLUSIONES

¿Sacerdocio y democracia?

Entre las conclusiones que pueden extraerse de la evolución del clero en la España de aquellas dos décadas, podemos confirmar que la doctrina del concilio y el debate posconciliar generaron una profunda crisis de identidad en el modelo tradicional de sacerdocio. La inicial apertura de canales institucionales para la libre participación en el proceso de reflexión y debate sobre el presente y el futuro del sacerdocio propició: el descubrimiento de la diversidad y el conflicto entre los propios sacerdotes, el aprendizaje práctico y diario de las complejas fórmulas de participación democrática, la avidez formativa por los nuevos recursos ideológicos (teología / filosofía / política) y técnicos (sociología religiosa / estadística) para la práctica pastoral, y la explosión del fenómeno asambleario que afectó a los diversos frentes teológicos, pastorales y políticos enfrentados en la batalla por el futuro.

Todos esos procesos siguieron pautas divergentes en función de la realidad eclesial y sociológica de cada diócesis, condicionada a su vez por la personalidad y la actitud de cada uno de los prelados al mando. Un combate que tuvo también su reflejo en la curia vaticana, a través de sus distintas Congregaciones, y en el seno de una Conferencia Episcopal Española en el que las Comisiones se convirtieron en grupos de influencia. La diplomacia vaticana, volcada prioritariamente en las negociaciones con el Estado y las elites dirigentes, requirió de más tiempo para serenar la aguda crisis experimentada entre el clero.

El germen del taranconismo se desarrolló primero a través de su intervención inicial como presidente de la Comisión de Liturgia, posteriormente por su protagonismo en la Comisión del Clero y finalmente, tras el fallecimiento del cardenal Quiroga y el arzobispo Morcillo, con su promoción a la presidencia de la Conferencia Episcopal Española. Las conclusiones emanadas del III Sínodo de Obispos celebrado en Roma en octubre de 1971 tuvieron en Tarancón su mejor representante, ejecutor de un proceso de transición eclesial y política, que trató de marcar distancias a la vez con el frente tradicionalista y el rupturista. En enero de 1979 el guión diseñado por la diplomacia vaticana e interpretado por los miembros del grupo Tácito, culminó en unos acuerdos legislativos de transición eclesial a una democracia por consenso. Tradicionalistas y rupturistas perderían posiciones en el contexto eclesial –y político–, pero seguirían entablando nuevas batallas, en el seno de la curia romana y en cada una de las diócesis.

NOTAS

1. Un fenómeno que no se circunscribe tampoco al clero católico sino que alcanza también a otras iglesias y confesiones como puede apreciarse en McLeod, Hugh (2007): *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford University Press.
2. La posición de privilegio de la Iglesia católica en el contexto de los años 50 puede observarse en Pollard, John (2014): *The Papacy in The Age of Totalitarianism, 1914-1958*, Oxford University Press; y Rhodes, Anthony (1992): *The Vatican in the Age of the Cold War*, Norwich: Russell.
3. El sobresaliente papel jugado por la Iglesia católica en la construcción de una identidad europea forjada en el concepto de cristiandad puede seguirse en Coupland, Philip M. (2006): *Britannia, Europe and Christendom. British Christians and European Integration*, Palgrave Macmillan; Perkins, Mary Anne (2004): *Christendom and European Identity. The Legacy of Grand narrative since 1789*, Berlín-New York, Walter de Gruyter.
4. Respecto al alcance de la apertura conciliar ver Menozzi, Daniele (2009): «Concilio e post-concilio: tra svolta e continuità», en *Storia del cristianesimo. L'Età contemporanea*, Bari, Laterza, pp. 230-251. Y para el caso español, las referencias de Laboa Gallego, Juan María (2014): «El Concilio Vaticano II y su impacto en España», en Escudero López, José Antonio: *La Iglesia en la historia de España*, Madrid, Marcial Pons, pp. 1149-1159; (2006) «Concilio Vaticano II, acontecimiento y recepción», en Tejerina Arias, Gonzalo: *Estudios sobre el Vaticano II a los cuarenta años de su clausura*, Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 109-126; (1988) *El postconcilio en España*, Madrid, Encuentro.
5. Castillo, José María (2010): «El gran viraje de las teologías protestante y católica: el Concilio Vaticano II», en *Historia del cristianismo. El Mundo contemporáneo*, Granada, Trotta, pp. 382 a 424.
6. Madrigal Terrazas, Santiago (2014): *Los jesuitas y el Concilio Vaticano II. Meditación histórica en el bicentenario de la restauración de la Compañía de Jesús*, Universidad de Comillas, pp. 12-13 y 18.
7. Sobre la evolución de las diferentes corrientes en la curia romana entre 1959 y 1969 resultan de imprescindible lectura los capítulos «Dos signos de contradicción: la Humanæ Vitæ y la ofensiva del nuevo Santo Oficio», «En el horizonte de los otoños cálidos de 1969: los retos de Holanda y Medellín», y «La voz de alarma de Suenens y el II Sínodo de los obispos», relatados en el excelente libro de Piñol, Josep M. (1999): *La transición democrática de la Iglesia católica española*, Madrid, Trotta. Sin duda, una obra clave para interpretar los procesos eclesiales de aquella década prodigiosa, que desafortunadamente no gozó de continuidad por el fallecimiento de su autor en 1996.
8. Muñoz Soro, Javier (2006): «Joaquín Ruiz-Giménez o el católico total: apuntes para una biografía política e intelectual hasta 1963», *Pasado y memoria*, 5, pp. 259-288.
9. Fernández Hoyos, Francisco (2009): «La cárcel concordataria de Zamora. Una prisión para curas en la España franquista», *Las prisiones franquistas*, pp. 1-16.
10. Callaham, William J. (2003): «La Iglesia y la nueva democracia», en *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, Barcelona, Crítica, pp. 425-442.
11. Datos estadísticos en *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes (1971)*, Madrid, BAC, p. 109.
12. Sólo un 23 % de los sacerdotes encuestados se declara suficientemente preparado para responder a los problemas socio-económicos. Sólo un 18 % se considera capacitado para responder cuestiones de naturaleza política. *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes (1971)*, Madrid, BAC, p. 113.
13. El papel jugado por las identidades nacionales entre el clero antes de la guerra civil puede observarse en Ragner, Hilari: «Catolicismo y nacionalismo en Cataluña», pp. 247-269; Louzao, Joseba: «¿Una misma fe para dos naciones: Nación y religión en el País Vasco», pp. 271-298; y Rodríguez Lago, J.R.: «Los católicos, las instituciones eclesiásticas y el nacionalismo gallego (1918-1936)», pp. 299-323; en Botti, Alfonso, Montero, Feliciano y Quiroga, Alejandro (eds. 2013): *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, Madrid, Sílex.
14. Barroso Arahuetes, Anabella (2011): «Luces y sombras de la Iglesia vasca durante la transición», en *De la cruzada al desencanche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*, Madrid, Sílex, pp. 207-233.
15. Ragner Suñer, Hilari (2011): «La oposición cristiana al franquismo en Cataluña» en *De la cruzada al desencanche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*, Madrid, Sílex, pp. 161-186.
16. Como puede apreciarse en el número especial de la revista de la Juventud Católica, *Signo*, publicado en diciembre de 1966, que bajo el título «Galicia

- hoy» recoge declaraciones de los que serán en muy pocos años principales dirigentes de partidos nacionalistas y de izquierda.
17. Sobre los conflictos suscitados por esta cuestión en Galicia resulta esclarecedor el libro de Caamaño Suárez M. y Rodríguez Pampín, X. M. (1980): *Pro e contra da Liturxia en galego. Historia dunha polémica*, Pontevedra, SEPT.
 18. Datos estadísticos extraídos de los Anuarios de la Iglesia en España.
 19. Casapiccola Darío, Carlos (2006): *La OCHSA y la Argentina. Los problemas de una identidad en desarrollo*, Tesis de Licenciatura dirigida por Mariano Eloy Rodríguez Otero, Universidad de Buenos Aires.
 20. Requena, Federico M. (2014): «We find our sanctity in the middle of the world: Father José Luis Múzquiz and the Beginings of Opus Dei in the Unites States, 1949-1961», en *U.S. Catholic Historian*, volumen 32, número 3, pp. 101-125.
 21. Sobre el papel sobresaliente jugado por los jesuitas en el Concilio resulta imprescindible el trabajo de Madrigal Terrazas, Santiago (2014): *Los jesuitas y el Concilio Vaticano II. Meditación histórica en el bicentenario de la restauración de la Compañía de Jesús*, Universidad de Comillas.
 22. González Faus, José Ignacio (2014): «La Teología de la Liberación en España», en Escudero López, José Antonio: *La Iglesia en la historia de España*, Madrid, Marcial Pons, pp. 1187-1196.
 23. Sobre la clave educativa como cuestión estratégica de la Iglesia en España ver López Villaverde, Ángel Luis (2013): *El poder de la Iglesia en la España contemporánea. La llave de las almas y de las aulas*, Madrid, Catarata; y Rodríguez Lago, José Ramón (2014): *Más que un colegio. Los maristas en Vigo, 1913-2013*, Zaragoza, Edelvives.
 24. «Análisis espectral del Libro Blanco», número monográfico de *Enlace. Revista de la Federación Española de los Antiguos Alumnos Maristas*, mayo de 1969.
 25. Rodríguez Lago, José Ramón (2014): «Fernando Quiroga Palacios, o galego do Concilio», en *Galegos de Ourense II*, Diputación Provincial de Ourense, pp. 199-218.
 26. Montero, Feliciano (2009): *La Iglesia de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, Madrid, Encuentro, pp. 285-286.
 27. La versión oficial de su organización en «Historia de la Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes», *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes (1971)*, Madrid, BAC, pp. XXV-XXXVIII.
 28. Sobre el control ejercido sobre los diversos movimientos seculares resulta imprescindible la lectura del libro de Montero, Feliciano (2000): *La Acción Católica en el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica Especializada*, Madrid, UNED. Los conflictos generados entre estas organizaciones y la jerarquía afectaron notablemente a sus consiliarios, como puede apreciarse también en Berzal de la Rosa, Enrique (2011): «Sotanas, martillos y alpargatas. Las contradicciones de un movimiento obrero impulsado por el clero», en *De la cruzada al desencanche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*, Madrid, Sílex pp. 103-131.
 29. En diciembre de 1967 los Hermanos Maristas de las diversas provincias españolas respondieron una encuesta que reflejó datos alarmantes respecto a la identidad religiosa. Un 43 % de los consultados mostraba escasa o ninguna satisfacción por su vida en comunidad; frente al 26% que se declaraba bastante satisfecho; y el 27 % que confesaba un alto grado de satisfacción. Datos en «Os anuncio una gran alegría», *Orientaciones*, 300, diciembre de 1970.
 30. Ofrece pistas interesantes de esa evolución la perspectiva comparada entre el artículo de Calvo Ariño, Estanislao (1960): «Crisis y problemática del Seminario Menor», *Seminarios*, 12, pp. 51-71; y los diversos trabajos publicados respecto a la cuestión en 1969 por Rubio, Lope: «El Seminario Menor ante la nueva estructura educativa», *Seminarios* 38, pp. 219-237; Cebolla, Fermín: «Réquiem por el Seminario Menor», *Seminarios*, 38, pp. 239-266; Vázquez, Alfredo: «Las vocaciones y los seminarios españoles. Análisis actual e hipótesis de futuro», *Vocaciones*, 40, pp. 5-25; o por la Delegación Española que asistió al Congreso de Metz: «Los Seminarios en la Iglesia española de hoy», *Vocaciones*, 41, pp. 51-68.
 31. Marcelino Olaechea Loizaga, presidente de la Comisión Episcopal de Seminarios, en mayo de 1968. *Vocaciones*, 44, 1969, p. 6.
 32. Como puede observarse en el libro de Silva Costoyas, Rafael; Barreiro Fernández, X. R. y Cebrián Franco, J. J. (1968): *El trabajo manual del Clero*, Santiago de Compostela, Porto y Cía. Un texto que, prologado por el teólogo José María González Ruiz, generó gran controversia entre el clero gallego.
 33. Cardenal Vicente Enrique y Tarancón en el discurso inaugural de la Asamblea del 13 de septiembre de 1971. *Asamblea Conjunta de Obispos-Sacerdotes*, Madrid, BAC, pp. 3-9.
 34. La crónica oficial de la Primera Convivencia Nacional de Seminaristas Mayores en el número monográfico de *Vocaciones*, 44, noviembre-diciembre de 1969.

35. *Los Seminarios diocesanos de Galicia durante el franquismo* (1995), Tesis de Licenciatura dirigida por X.R. Barreiro Fernández, Universidad de Santiago de Compostela.
36. Documento 0 Diocesano. Síntesis descriptiva de la situación del clero diocesano y de sus problemas. Santiago de Compostela, 1970.
37. El 87% y el 72% de los encuestados afirman respectivamente haber nacido o tener como lugar de residencia una localidad de menos de 5000 habitantes. El 84% afirma haber ingresado en el Seminario antes de cumplir los 15 años. El 68% de los encuestados son párrocos, el 15% coadjutores. Carpeta 287. Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes. Preguntas 3005 / 3006 / 3002 / 3007. Archivo Histórico Diocesano de Santiago de Compostela.
38. El 73% de los sacerdotes que responden consideran que sus ingresos son insuficientes; sin embargo, un 79% sostiene a la vez que la pobreza es exigencia fundamental del sacerdocio. Carpeta 287. Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes. Preguntas 3005 / 3006 / 3002 / 3007. Archivo Histórico Diocesano de Santiago de Compostela.
39. Xosé Ramón Barreiro Fernández: «Relaciones entre obispo y clero». Ponencia pronunciada en la Asamblea Regional Interdiocesana celebrada en Santiago de Compostela, julio de 1971.
40. El Concilio Pastoral de Galicia fue convocado por el cardenal Quiroga Palacios en julio de 1966 y fue clausurado por el arzobispo Ángel Suquía en julio de 1979. Una breve crónica de su evolución en Mejueto Sexto, Manuel (1990): «O Concilio Pastoral de Galicia a 10 anos vista», *Lumieira. Revista Galega de Pastoral*, 13, pp. 11-15.
41. Cardenal Fernando Quiroga Palacios, presidente de la Comisión Episcopal del Clero, prólogo de *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes (1971)*, Madrid, BAC., pp. XVII-XXII.
42. Martínez García, Xosé Antonio (1995): *A Igrexa antifranquista en Galicia, 1965-1975. Análise histórica da crise posconciliar*, A Coruña, O Castro.
43. Rodríguez Pampín, Xosé M. (1976): *Nova conciencia na Igrexa galega*, Pontevedra, SEPT; Pérez Vilaríño, Xosé (1974): *O factor relixioso na España actual. O cambio socio-reixioso como cambio político*, Vigo, SEPT. (1973): *Relixión e Libertade*, Pontevedra, SEPT; Torres Queiruga, Andrés (1972): *A crisis da conciencia relixiosa no mundo moderno*, Vigo, SEPT; Chao Rego, Xosé (1972): *As relacións Eirexa-Mundo en Galicia*, Vigo, SEPT.
44. Montero, Feliciano (2009): *La Iglesia de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, Madrid, Encuentro, pp. 284-285.
45. La cifra del número de sacerdotes que en cada diócesis optó por el camino de la secularización continúa siendo hoy uno de los secretos mejor guardados, pero al margen de su peso cuantitativo, sobresale la dimensión cualitativa de muchos de los se inclinaron por esa vía. Entre los sacerdotes secularizados gallegos citados en este artículo: Xosé Ramón Barreiro Fernández, catedrático de Historia Contemporánea, ejerció como decano de la Facultad de Xeografía e Historia de la Universidad de Santiago y presidente de la Real Academia Galega entre 2001 y 2010; Xosé Pérez Vilaríño, tras proseguir su carrera investigadora en la Universidad de Georgetown, se convirtió en catedrático de Sociología y CC. Política, inicialmente en la Universidad de La Laguna y finalmente en la de Santiago de Compostela; Celso Montero Rodríguez (1930-2003), fue elegido en junio de 1977 Senador del PSOE por la provincia de Ourense, distinción que ejerció durante veinte años, siendo siempre el candidato más votado en cada una de las sucesivas convocatorias electorales. Ver Pérez Vilaríño, Xosé: (2004): *Religión y sociedad en España y los Estados Unidos: homenaje a Richard A. Schoenherr*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
46. Ciñéndonos una vez más al caso gallego, en abril de 1979 numerosos sacerdotes gallegos se integraron en candidaturas de Partidos Nacionalistas y de Izquierdas para competir en las primeras elecciones municipales. Ferreiro Currás, Anxo: «Cregos nas eleccións municipais galegas: Enquisa e documentos», *Encrucillada*, 14, pp. 38-53.

BIBLIOGRAFÍA

- «Análisis espectral del Libro Blanco», *Enlace. Revista de la Federación Española de los Antiguos Alumnos Maristas*, mayo de 1969.
- Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes (1971)*, Madrid, BAC.
- Barroso Arahuetes, Anabella (2011): «Luces y sombras de la Iglesia vasca durante la transición», en *De la cruzada al desencanche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*, Madrid, Sílex, pp. 207-233.
- Berzal de la Rosa, Enrique (2011): «Sotanas, martillos y alpargatas. Las contradicciones de un movimiento obrero impulsado por el clero», en *De la cruzada al desencanche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*, Madrid, Sílex pp. 103-131.
- Caamaño Suárez M. y Rodríguez Pampín, X. M.: *Pro e contra da liturxia en galego. Historia dunha polémica*, Vigo, Xeira Nova, 1980.
- Callahan, William J. (2003): *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, Barcelona, Crítica.
- Calvo Ariño, Estanislao (1960): «Crisis y problemática del Seminario Menor», *Seminarios*, 12, pp. 51-71.
- Castillo, José María (2010): «El gran viraje de las teologías protestante y católica: el Concilio Vaticano II», en *Historia del cristianismo. El mundo contemporáneo*, pp. 382 a 424. Trotta, Granada.
- Cebolla, Fermín (1969): «Réquiem por el Seminario Menor», *Seminarios*, 38, pp. 239-266.
- Coupland, Philip M. (2006): *Britannia, Europa and Christendom. British Christians and European Integration*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Dolan, Jay P. (2002): *In search of American Catholicism. A History of Religion and Culture in Tension*, New York, Oxford University Press.
- Fernández Hoyos, Francisco (2009): «La cárcel concordatoria de Zamora. Una prisión para curas en la España franquista», *Las prisiones franquistas*, pp. 1-16.
- Ferreiro Currás, Anxo: «Cregos nas eleccións municipais galegas: Enquisa e documentos», *Encrucillada*, 14, pp. 38-53.
- González Faus, José Ignacio (2014): «La Teología de la Liberación en España», en Escudero López, José Antonio: *La iglesia en la historia de España*, Madrid, Marcial Pons, pp. 1187-1196.
- Laboa Gallego, Juan María (2014): «El Concilio Vaticano II y su impacto en España», en Escudero López, José Antonio: *La Iglesia en la historia de España*, Madrid, Marcial Pons, pp. 1149-1159; (2006) «Concilio Vaticano II, acontecimiento y recepción», en Tejerina Arias, Gonzalo: *Estudios sobre el Vaticano II a los cuarenta años de su clausura*, Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 109-126; (1988) *El postconcilio en España*, Madrid, Encuentro.
- López Villaverde, Ángel Luis (2013): *El poder de la Iglesia en la España contemporánea. La llave de las almas y de las aulas*, Madrid, Catarata.
- Louzaio, Joseba (2013): «¿Una misma fe para dos naciones? Nación y religión en el País Vasco», en Botti, Alfonso, Montero, Feliciano y Quiroga, Alejandro (eds.): *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, Madrid, Sílex. pp. 271-298.
- Madrigal Terrazas, Santiago (2014): *Los jesuitas y el Concilio Vaticano II. Meditación histórica en el bicentenario de la restauración de la Compañía de Jesús*, Universidad de Comillas.
- Martínez García, Xosé Antonio (1995): *A Igrexa antifranquista en Galicia, 1965-1975. Análise histórica da crise posconciliar*, A Coruña, O Castro.

- McLeod, Hugh (2007): *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford University Press.
- Mejuto Sexto, Manuel (1990): «O Concilio Pastoral de Galicia a 10 anos vista», *Lumieira. Revista Galega de Pastoral*, 13, pp. 11-15.
- Menozi, Daniele (2009): «Concilio e post-concilio: tra svolta e continuità», en *Storia del cristianesimo. L'Età contemporanea*, Bari, Laterza, pp. 230-251.
- Montero, Feliciano (2009): *La Iglesia de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, Madrid, Encuentro.
- (2011) «La Iglesia dividida. Tensiones intraeclesiales en el segundo franquismo. La crisis post-conciliar en el contexto del tardofranquismo» en *De la cruzada al desencanche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*, Madrid, Sílex;
- (2000): *La Acción Católica en el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica Especializada*, Madrid, UNED.
- Muñoz Soro, Javier (2006): «Joaquín Ruiz-Giménez o el católico total: apuntes para una biografía política e intelectual hasta 1963», *Pasado y memoria*, 5, pp. 259-288.
- Paredes, Mario J. (1970): «Os anuncio una gran alegría», *Orientaciones*, 300, diciembre.
- Pérez Vilarriño, Xosé (1973): *Relixión e Libertade*, Pontevedra, septiembre;
- (1974): *O factor relixioso na España actual. O cambio socio-reixioso como cambio político*, Vigo, septiembre;
- (2004): *Religión y sociedad en España y los Estados Unidos: homenaje a Richard A. Schoenherr*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Perkins, Mary Anne (2004): *Christendom and European Identity. The Legacy of Grand narrative since 1789*, Berlín-New York, Walter de Gruyter.
- Piñol, Josep M (1999): *La transición democrática de la Iglesia católica española*, Madrid, Trotta.
- Pollard, John (2014): *The Papacy in The Age of Totalitarianism, 1914-1958*, Oxford University Press.
- Raguer Suñer, Hilari (2013): «Catolicismo y nacionalismo en Cataluña», en Botti, Alfonso, Montero, Feliciano y Quiroga, Alejandro (eds.): *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, Madrid, Sílex, pp. 247-269;
- (2011): «La oposición cristiana al franquismo en Cataluña» en *De la cruzada al desencanche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*, Madrid, Sílex, pp. 161-186.
- Requena, Federico M. (2014): «We find our sanctity in the middle of the world: Father José Luis Múzquiz and the Beginings of Opus Dei in the Unites States, 1949-1961», *U.S. Catholic Historian*, volumen 32, número 3, pp. 101-125.
- Rhodes, Anthony (1992): *The Vatican in the Age of the Cold War*, Norwich: Russell.
- Rodríguez Lago, José Ramón (2014): *Más que un colegio. Los maristas en Vigo, 1913-2013*, Zaragoza, Edelvives.
- (2014): «Fernando Quiroga Palacios, o galego do Concilio», en *Galegos de Ourense II*, Deputación Provincial de Ourense, pp. 199-218;
- (2013): «Los católicos, las instituciones eclesíásticas y el nacionalismo gallego (1918-1936)», en Botti, Alfonso, Montero, Feliciano y Quiroga, Alejandro (eds.): *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, Madrid, Sílex, pp. 299-323;
- (2011): «De la larga noche de piedra al despertar. La Iglesia y los católicos de Galicia entre la cruzada y la transición a la democracia», en *De la cruzada al desencanche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*, Madrid, Sílex, pp. 187-206;

- (1995): *Los Seminarios diocesanos de Galicia durante el franquismo*, Tesis de Licenciatura dirigida por X. R. Barreiro Fernández, Universidad de Santiago de Compostela.
- Rodríguez Pampín, Xosé M. (1976): *Nova conciencia na Igrexa galega*, Pontevedra, septiembre.
- Rubio, Lope (1969): «El Seminario Menor ante la nueva estructura educativa», *Seminarios* 38, pp. 219-237.
- «Los Seminarios en la Iglesia española de hoy. Informe de la delegación española que asistió al Congreso de Metz», *Vocaciones*, 41, pp. 51-68.
- Silva Costoyas, Rafael; Barreiro Fernández, X. R. y Cebrián Franco, J. J. (1968): *El trabajo manual del Clero*, Santiago de Compostela, Porto y Cía.
- Vázquez, Alfredo (1969): «Las vocaciones y los seminarios españoles. Análisis actual e hipótesis de futuro», *Vocaciones*, 40, pp. 5-25.

RESUMEN

Las dinámicas generadas por el Concilio y el debate posconciliar provocaron una profunda crisis de identidad en el modelo tradicional de sacerdocio. La inicial apertura de canales institucionales para la libre participación en el proceso de reflexión y debate sobre su futuro propició el descubrimiento de la diversidad y el conflicto; el aprendizaje práctico y diario en las complejas fórmulas de participación democrática; la avidez formativa por los nuevos recursos ideológicos y técnicos para la práctica pastoral; y la explosión del fenómeno asambleario que afectó a los diversos frentes teológicos, pastorales y políticos enfrentados en la batalla por el futuro. Todos esos procesos siguieron pautas divergentes en función de la realidad eclesial y social de cada una de las diócesis, condicionadas a su vez por la personalidad, la actitud y las redes de influencia de los prelados al mando.

Palabras clave: Vaticano II / Clero / Conferencia Episcopal Española / Seminarios diocesanos / Asamblea Conjunta / Encuestas.

LABURPENA

Kontzilioak sortutako dinamikek eta Kontzilioaren osteko eztabaidek, identitate krisi sakon bat eragin zuten apaizgoaren eredu tradizionallean. Hasiera batean honen etorkizunari buruzko hausnarketa eta eztabaida prozesuan askatasunez parte hartzeko esparru instituzionalen zabalpenak, aniztasunarekin eta gatazkarekin topo egitea; parte-hartze demokratikorako forma konplexuen ikaskuntza; pastoralgintzaren praktikarako baliabide tekniko eta ideologiko berriak barneratzea; eta elkarren aurka kotzen ziren fronte ideologiko, paastoral eta politikoengan eragina izan zuen fenomeno asamblearioa ekarri zuen berekin. Prozesu guzti hauek, elizbarruti bakoitzeko eliz-errealitatearen eta errealitate sozialaren arabera eta agintaritzan zeuden prelatuen izaerak, jarrerak eta eragin sareek baldintzatuta, jarraibide deseberdinak izan zituzten.

ABSTRACT

The dynamics generated by the Council and the post-conciliar debate provoked a deep identity crisis in the traditional model of the priesthood. The initial opening of institutional channels for free participation in the reflection process and debate on its future led to the discovery of diversity and conflict; the practical and daily learning in the complex formulas of democratic participation; the formative eagerness for new ideological and technical resources for pastoral practice; and the explosion of the assembly phenomenon that affected the various theological, pastoral and political fronts, facing the battle for the future. All these processes followed divergent guidelines depending on the ecclesial and social reality of each one of the dioceses, conditioned in turn by the personality, the attitude and the networks of influence of the prelates in command.

Keywords: Vatican II, Clergy, Spanish Episcopal Conference, Diocesan Seminaries, Joint Assembly, survey.