La Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes de 1971
Estudios Diocesanos

Feliciano Montero
Joseba Louzao
Francisco Carmona (Editores)



MONOGRAFÍAS
HUMANIDADES 77

UAH

La Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes de 1971. Estudios Diocesanos

Feliciano Montero,
Joseba Louzao y
Francisco Carmona (eds.)

UAH MONOGRAFÍAS
HUMANIDADES 77

El contenido de este libro no podrá ser reproducido,
ni total ni parcialmente, sin el previo permiso escrito del editor.
Todos los derechos reservados.

© Universidad de Alcalá, 2018
Servicio de Publicaciones
Plaza de San Diego, s/n
28801 Alcalá de Henares
www.uah.es

I.S.B.N.:978-84-17729-46-2

Composición: Solana e Hijos, A. G., S.A.U.
Impresión y encuadernación: Solana e Hijos, A.G., S.A.U.
Impreso en España



La colección de Monografías de Humanidades del Servicio de Publicaciones de la UAH ha sido distinguida con el Sello de Calidad en Edición Académica - Academic Publishing Quality (CEA-APQ)

ÍNDICE

Feliciano Montero, Joseba Louzao y Francisco Carmona
Introducción 7

Feliciano Montero
La batalla postconciliar, eclesial y política (1965-1971) 17

Christian Sorrel
Horizontes europeos, experiencias francesas 31

Juan María Laboa Gallego
Marco y significado de la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes 51

Antonio Duato Gómez-Novella
La batalla posconciliar: testimonio de una época 71

Juan Manuel González Sáez
La Hermandad Sacerdotal: la oposición 97

Francisco Carmona
Identidad, conciencia eclesial y situación pastoral del clero secular español según la Encuesta de 1968/1970 119

Las Asambleas Diocesanas 147

Manuel Martín Riego
La Asamblea conjunta Obispos-sacerdotes de 1971: la fase diocesana en Sevilla 149

Jordi Viñas y Jordi Figuerola
La Asamblea Conjunta en Cataluña y su contexto 183

José Ramón Rodríguez Lago
Las Asambleas del clero diocesano en la Galicia de 1971 221

Pere Fullana
La Asamblea Conjunta en la diócesis de Mallorca y sus consecuencias .. 247

Edurne Yaniz Berrio
La Asamblea Conjunta en la diócesis de Pamplona y Tudela 273

Luis Gutiérrez Martínez-Conde
La Asamblea Conjunta en la diócesis de Santander..... 301

Gerardo Fernández Fernández
La Asamblea Conjunta en la diócesis de León 333

Laura Serrano
La Asamblea Conjunta en la diócesis de Valladolid..... 367

Miguel- Ángel Hernández Fuentes
La Asamblea Conjunta en la diócesis de Zamora..... 395

Miguel Ángel Dionisio Vivas
La Preparación de la Asamblea Conjunta en la diócesis de Toledo..... 427

Joseba Louzao Villa
La Asamblea Conjunta en la diócesis de Sigüenza-Guadalajara 455

Feliciano Montero García
Conclusiones: un balance desde la perspectiva diocesana..... 479

INTRODUCCIÓN
Contextualizando la Asamblea Conjunta

Feliciano Montero
Universidad de Alcalá de Henares
Joseba Louzao
Centro Universitario Cardenal Cisneros
(Universidad de Alcalá de Henares)
Francisco Carmona
Universidad de Granada

La Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes, celebrada en Madrid en septiembre de 1971, es el acontecimiento clave para la comprensión de la evolución de la Iglesia y el catolicismo español en el último decenio del franquismo. Esta reunión ha sido considerada, no sin razón, como una de las mejores expresiones de la recepción española del concilio Vaticano II[1]. Pero probablemente la Asamblea haya jugado un papel más relevante por la importancia que se le concedió como acontecimiento, o como lugar de memoria de ciertas posturas dentro del catolicismo español, que por el desarrollo de sus decisiones. Y a todo ello podemos añadir que, habitualmente, el interés que ha despertado en la historiografía ha estado muy mediatizado por una lectura que ha potenciado la dimensión política de la misma.

Pero la Asamblea también se jugaba en el conflictivo contexto socio-político del tardofranquismo. Siendo presidente en funciones de

[1] G. ALBERIGO (ed.): *Historia del concilio Vaticano II (5 vols.)*, Salamanca, Sígueme, 1999-2008 o P. CHENAUX: *El concilio Vaticano II*, Madrid, Encuentro, 2015.

la Conferencia Episcopal Vicente Enrique y Tarancón y presidente de la Comisión Episcopal del Clero el arzobispo de Santiago Fernando Quiroga, el desarrollo de la Asamblea fue expresión de la batalla política y eclesial que se había desatado tras los trabajos conciliares. La reunión de obispos y sacerdotes mostraba a las claras la tensiones dentro de la Iglesia católica en diversos temas. Por ejemplo, la Asamblea aprobó, aunque no por la mayoría necesaria de dos tercios, una declaración autocrítica por el papel jugado durante la Guerra civil[2]. El acento se puso, especialmente, en no haber sido un factor de reconciliación durante la contienda. Pero más allá de esta dimensión política, había otros elementos en disputa.

La Asamblea nacional se celebró en septiembre de 1971, sin embargo, el proceso se inició dos años antes con una encuesta sociológica al clero, que se había hecho a unos 15.000 sacerdotes. Y es que uno de las principales preocupaciones del momento era la crisis global de la figura del sacerdote en el posconcilio y las alternativas que se podían ofrecer a un modelo que estaba en quiebra. No era solamente un debate español. Todo el catolicismo europeo se encontraba con las mismas dificultades a la hora de responder a la propuesta conciliar. Los resultados de dicha encuesta nos permiten comprender la división existente en el seno del clero español. En resumen, y siendo conscientes de las necesarias matizaciones, la encuesta al clero indicaba que existían dos formas de entender la Iglesia y la relación de ésta con el mundo.

Tras la celebración de la Asamblea, la editorial católica Biblioteca de Autores Cristianos publicó inmediatamente un volumen donde se recogían algunos de los principales documentos que la Asamblea había generado (el proceso, las ponencias, las conclusiones o los asistentes)[3]. Asimismo, muchos de los textos que nos ofrecen testimonios eclesiales, coetáneos y posteriores, han destacado su significado, valorando sus consecuencias y haciendo siempre un balance de la experiencia, tanto en clave de éxito o fracaso[4]. En este sentido, desde el origen de este proyecto, se ha encontrado

[2] Según la propuesta 34 de la ponencia "Iglesia y mundo en la España contemporánea", "si decimos que no hemos pecado, hacemos a Dios mentiroso y su palabra ya está en nosotros (1 Jn 1, 10). Así pues, reconocemos humildemente y pedimos perdón porque nosotros no supimos a su tiempo ser verdaderos ministros de reconciliación en el seno de nuestro pueblo, dividido por una guerra entre hermanos".

[3] SECRETARIADO NACIONAL DEL CLERO: *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.

[4] R. ECHARREN: "Apuntes sobre la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes", en X. QUINZÁ y J. J. ALEMANY (eds.): *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios: homenaje*

la necesidad de analizar la diversidad diocesana para poder distinguir matices regionales y las múltiples tendencias y sensibilidades. Porque es desde esta perspectiva donde podemos comprender la heterogeneidad de la propia Iglesia y del clero en un momento crucial del posconcilio y del final del franquismo.

En su día la Asamblea fue reconocida y percibida como un hito por unos y otros. Lo que cambiaba era la interpretación. Sin embargo, pronto se fue apagando su estela, tal y como reconoce Juan M. Laboa en este libro, hasta caer en el olvido. Al revisitarla hoy, casi cincuenta años después, se aprecia aún su actualidad. Y es que algunos de los problemas y retos allí planteados han vuelto con fuerza al debate eclesial, quizá porque afectan a cuestiones nucleares. Pero aquí no se trata, aprovechando el nuevo clima católico del papa Francisco, de reivindicarla apologéticamente o de denigrarla, sino de estudiarla desde abajo, en su complejidad y heterogeneidad, para comprender mejor históricamente aquel período bisagra de la historia del catolicismo español.

Sabemos bien que la Iglesia, como cualquier otra institución fuerte, tiende a ocultar las diferencias y subrayar la unidad. La Asamblea revela la división cultural, política y eclesial del catolicismo español, que giraba en aquellos momentos en torno a la consideración sobre los intentos de renovación eclesial y a la búsqueda o no de una posible alternativa al régimen franquista[5]. El estudio atento de esta conflictividad contribuye a mejorar nuestra comprensión tanto de las realidades sociales como de los comportamientos personales. En definitiva, no buscamos la reivindicación de una posición sobre otra, sino entender críticamente las distintas tendencias en liza, con sus respectivas razones y argumentos. Por suerte, la distancia temporal permite abordar este estudio histórico con una perspectiva serena. Eso sí, también nos enfrentamos con las habituales dificultades de acceso que seguimos teniendo a la hora de acceder a la documentación de los archivos eclesiásticos para la historia reciente. Con todo, el testimonio oral y escrito de algunos de aquellos protagonistas se ha convertido en una herramienta fundamental a la hora de poder completar el complejo paisaje eclesial que dejó la Asamblea Conjunta.

---

a Alfonso Álvarez Bolado, S.J, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1999, pp. 423-450; J. BIGORDÁ: "El futuro de la Iglesia e nuestro país. (Reflexiones sobre la exigencia de efectividad de la Asamblea Conjunta)", *Iglesia Viva*, 37 (1972), pp. 55-62.

[5] F. MONTERO: *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, Madrid, Encuentro, 2009.

En el marco de nuestro proyecto de investigación, titulado "¿Hacia una superación del conflicto catolicismo-laicismo? España 1960-1975", nos habíamos planteado trabajar con una hipótesis de partida en la que destacábamos la eventual superación de uno de los principales clivajes socio-políticos de nuestro pasado[6]. En el primer encuentro de investigadores que nos planteamos nos preocupó esencialmente el tiempo posterior a la clausura del Concilio (1965-67)[7]. Fue en ese tiempo corto en el que estalla con fuerza la llamada "crisis de la Acción Católica española" a la vez que el franquismo promulgaba la Ley Orgánica, refrendada en diciembre de 1966, promulgada en 1967, y una llamada Ley de libertad religiosa, que en realidad era de tolerancia[8]. Era un intento por institucionalizar de alguna manera el postfranquismo.

Ambos fenómenos estaban estrechamente relacionados con la recepción del Concilio por parte de la Iglesia y la sociedad española, que necesariamente se coloreó con unas peculiaridades marcadas por el contexto político[9]. La España franquista era una nación que se definía por su catolicidad y por el mantenimiento de un Estado confesional, como se había defendido en el segundo principio del Movimiento Nacional de 1958[10]. Con todo, los jerarcas del régimen no podían ignorar las orientaciones doctrinales y pastorales del concilio, aunque tampoco podían aplicarlas estrictamente so pena de autoliquidarse. Por ello, apelando al principio, también conciliar, de "la autonomía de lo temporal" reclamó una aplicación particular de la libertad religiosa promulgada en la *Dignitatis Humanae*, y de los valores democráticos que habían de presidir el marco político según la *Gaudium et Spes*[11].

---

[6] La referencia de este proyecto I+D era HAR2014-55393-C2-1-P.

[7] El curso se celebró en junio de 2017 bajo el título "La batalla del Postconcilio en España: la Ley de Libertad Religiosa (1967)". Por desgracia, las interesantes ponencias presentadas entonces continúan inéditas.

[8] F. MONTERO: *La Acción católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica Especializada*, Madrid, UNED, 2000.

[9] F. MONTERO: "La Iglesia y el catolicismo en el final del franquismo (1960-1975)", en A. MATEOS y Á. HERRERÍN (eds.): *La España del presente: de la dictadura a la democracia,* Madrid, Asociación de Historiadores del Presente, 2006, pp. 237-250.

[10] J. LOUZAO: "Nación y catolicismo en la España contemporánea. Revisitando una interrelación histórica", *Ayer*, 90 (2013), pp. 65-89.

[11] S. SCATENA: *La fatica della libertà l'elaborazione della dichiarazione Dignitatis humanae sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bolonia, Il Mulino, 2003; G. TURBANTI: *Un concilio per il mondo moderno la redazione della costituzione pastorale Gaudium et spes del Vaticano II*, Bolonia, Il Mulino, 2000; o J. M. ZARATIEGUI: "Recepción en España de

La primera recepción española del concilio Vaticano II se produjo en un clima que podríamos describir, sin exagerar, en términos de "batalla posconciliar". A estas tensiones eclesiales en la última década del franquismo, se le debería sumar la conflictividad social y laboral del tiempo. A veces, incluso, se encontraban interrelacionadas. De esta forma, si el enfrentamiento que se produjo en 1966 en torno a la Acción Católica fue una pugna entre jerarquía eclesiástica y laicado, pasados los años, la Asamblea Conjunta de Obispos y sacerdotes fue la mejor expresión de una batalla intra-eclesial diferente y en la que se entrelazaba en los diversos posicionamientos tanto lo eclesial como lo político[12]. Estableciendo el paisaje sin demasiados matices, por un lado, nos encontrábamos con la posición representada, fundamentalmente, por la Comisión Permanente la Conferencia episcopal, resistente y temerosa antes las novedades y, por otro, con una tendencia que podríamos caracterizar de "progresista", que se apoyaba en los resultados dela Encuesta sociológica al clero, para replantear las bases doctrinales y pastorales de la Iglesia española.

Un factor fundamental para entender el proceso de "desenganche" de la Iglesia española con respecto al franquismo fue la renovación de la Conferencia Episcopal Española, impulsada directamente por el papa Pablo VI y su nuncio Luigi Dadaglio, a partir de 1967, que culminó con el nombramiento del cardenal Tarancón como nuevo presidente de la CEE en 1972, y la importante publicación del documento colectivo "Iglesia y comunidad política"[13]. Cualquier análisis de la Iglesia española en esta década final del franquismo debe tener en cuenta esta divisoria cronológica marcada por liderazgos notablemente diferentes, que también defendían orientaciones doctrinales diferentes. Todo ello tuvo efectos en las respectivas decisiones de personas y equipos, así como los cambios en los documentos colectivos de la Conferencia Episcopal publicados entre 1965 y 1975[14].

---

las deliberaciones sobre la declaración de libertad religiosa, Dignitatis Humanae", *Anuario de historia de la Iglesia*, 25 (2016), pp. 209-237.

[12] F. MONTERO: "Capítulo segundo. La iglesia dividida. Tensiones intraeclesiales en el segundo franquismo. (La crisis postconciliar en el contexto del tardofranquismo)", en M. ORTIZ HERAS (coord.): *De la cruzada al desenganche: la Iglesia española entre el Franquismo y la Transisión*, Madrid, Sílex, 2011, pp. 51-76.

[13] P. MARTÍN DE SANTA OLALLA Y J. F. SERRANO OCEJA: *Cincuenta años de la Conferencia Episcopal Española. Historia de un ejercicio de colegialidad*, Madrid, Encuentro, 2016. El documento en *La Iglesia y la comunidad política. Declaración colectiva del Episcopado Español al término de su XVII Asamblea Plenaria. Diciembre 1972*, Madrid, Acción Católica Española, 1973.

[14] J. IRIBARREN (ed.): *Documentos de la Conferencia Episcopal Española (1965-1983)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2016.

En el período 1969-1971, los documentos estaban marcados por el temor y recelo ante lo que consideraban como desviacionismos en la aplicación del "espíritu conciliar". A partir de la llegada de Tarancón a la presidencia y la renovación de las comisiones, especialmente la del Apostolado Seglar, se pueden apreciar una transformación significativa en las orientaciones pastorales que se desarrollaron[15].

Estos cambios dentro de la Iglesia despertaron la preocupación en medios gubernamentales, tal y como se constata en los alarmantes informes que salían del Gabinete de Enlace, dependiente del Ministerio de Información y Turismo del ministro Fraga, en aquellos años[16]. Pero no era el único espacio del régimen en el que se trataban estos asuntos. En los archivos del embajador en la Santa Sede, Antonio Garrigues, y del subsecretario del ministerio de Justicia, Alfredo López, se encuentra también abundante información de ese seguimiento de la Iglesia "progresista" que se iba distanciando de las posiciones predominantes defendidas por el régimen[17].

Se ha reconocido, y en buena parte estudiado, la dimensión política de esa batalla, explícita en las ponencias (especialmente la primera sobre "Iglesia y mundo en la España de hoy"), en las conclusiones aprobadas por la Asamblea nacional y en la fuerte reacción conservadora, eclesial y gubernamental, que ésta provoca[18]. Pero se ha estudiado mucho menos la dimensión religiosa y pastoral de esa batalla, centrada sobre todo en el nuevo papel y lugar del "sacerdocio ministerial" en el diferente contexto. Hemos pretendido, por tanto, conjugar todos estos ingredientes en el marco de esta investigación colectiva desde la perspectiva diocesana, pero sin olvidarnos de la dimensión internacional y nacional. Porque, y no es una cuestión baladí, el Asamblea Conjunta se celebró en vísperas del

[15] F. MONTERO: "La transición de la iglesia antes de la Transición: el taranconismo", en R. QUIROSA-CHEYROUZE (ed.): *Historia de la transición en España: los inicios del proceso democratizador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 195-210.

[16] Para el seguimiento de la Iglesia progresista en los informes recogidos y distribuidos por el Gabinete de Enlace vid. AGA, Cultura, Gabinete de Enlace.

[17] La posición respectiva del embajador Antonio Garrigues y del director general de asuntos religiosos del Ministerio de Justicia, Alfredo López, en el proceso negociador de un nuevo Concordato, en P. MARTIN DE SANTA OLALLA: *La Iglesia que se enfrentó a Franco. Pablo VI, la Conferencia Episcopal y el Concordato de 1953*, Madrid, Dílex, 2005. Vid., también, los archivos de Garrigues y de López se encuentran en el Archivo General de la Universidad de Navarra, Pamplona.

[18] La publicación, inmediatamente después de su celebración, de los trabajos de la Asamblea, ponencias, propuestas, conclusiones, asistentes sigue siendo la mejor aproximación al marco general, además de un fuente principal de información.

Sínodo de Roma de 1971, que pretendía tratar precisamente el ministerio sacerdotal. Y todo ello en un clima de contestación clerical europea que es explicado, desde la experiencia francesa, por el profesor Christian Sorrel en este misma obra.

El capítulo de Sorrel nos permite situar el caso español, con sus peculiaridades, en el contexto internacional eclesial del posconcilio. Un período en el que las tensiones se centraron, en buena medida, en la crisis del sacerdocio y el aumento creciente de las secularizaciones. La relación o, incluso, la participación, si bien minoritaria, de sacerdotes españoles en los movimientos y asambleas europeas de sacerdotes contestatarios, entre 1968 y 1972, influyó indudablemente en los cambios que se estaban viviendo. De hecho, la crisis del sacerdocio español se inscribía y se asemejaba a la del resto de los sacerdotes europeos. Y no se pueden comprender los debates y las conclusiones de las asambleas diocesanas y nacional sin contextualizarlo en este clima.

Además del análisis específico de las Asambleas francesas de 1969, Sorrel nos permite un interesante ejercicio comparativo con la asamblea española. En el caso francés los obispos se abrieron al conocimiento y comprensión de los problemas del sacerdote, pero no se constituyen propiamente como asamblea conjunta y mixta, como ocurrió en el caso español, con predominio de sacerdotes y con la capacidad de llegar a conclusiones votadas, aunque su aplicación quedara finalmente sometida a la aprobación de la Conferencia Episcopal.

El método de trabajo francés no es tan asambleario y participativo como el español: es más un estudio que una toma de decisiones. Con todo, en ambos casos se advierten distintas posiciones dentro de los obispos, relacionadas con su propia recepción del Concilio, pero no la división generacional y político-ideológica de los obispos españoles, entre los mayores, herederos y protagonistas de la guerra civil, y la nueva hornada vinculada a los movimiento de Apostolado seglar. Todos o casi todos los obispos franceses, en mayor o menor medida, se sienten dispuestos a una renovación guiada por la mejor comprensión de las orientaciones doctrinales y prácticas del Vaticano II.

El camino que lleva a la Asamblea Conjunta se inserta, como se ha dicho, en un proceso de renovación de la Iglesia española, que se había iniciado bastante antes. Un testigo y analista cualificado, Antonio Duato, fundador en 1966 de la revista *Iglesia Viva*, se pregunta en su capítulo por las raíces de esa renovación, insistiendo sobre todo en los contactos de algunos

sacerdotes y teólogos españoles con los focos europeos de renovación, y en las diversas expresiones institucionales que acompañan el proceso. Además presenta el proyecto de renovación pastoral, siguiendo las orientaciones del Concilio, que impulsó en la diócesis de Valencia, el obispo auxiliar Rafael González Moralejo, en el trienio 1966-1969, es decir, antes de que se iniciara la Asamblea Conjunta

El capítulo dedicado a la Hermandad Sacerdotal, escrito por Juan M. González Sáez, autor de la única tesis doctoral centrada en este tema, apunta la necesidad de analizar no sólo el "progresismo" postconciliar que impulsa la Encuesta y la Asamblea (tal como se refleja en las ponencias y conclusiones), sino la perplejidad y la resistencia de sectores eclesiales que no solo por razones políticas (defensa del modelo nacional-católico) tenían dificultades para cambiar su cosmovisión eclesial. Una posición probablemente minoritaria, marginada o auto-marginada, pero que aún tuvo un peso considerable en aquella "España católica".

El proceso que llevó a la celebración de la Asamblea Conjunta en septiembre de 1971 partía de la constatación de una importante crisis sacerdotal que urgía ser en primer lugar diagnosticada e interpretada. Ese era el objetivo de la Encuesta sociológica que elaboró y llevó a cabo un equipo de sociólogos inserto en el Secretariado Nacional del Clero. La encuesta era el primer paso, tanto para el diagnóstico como para la orientación de la respuesta pastoral a la crisis. A partir de las respuestas, muy abundantes, se elaboraron los esquemas y las ponencias, que habrían de ser debatidas en las Asambleas diocesanas y finalmente en la nacional. Por ello, es muy importante el análisis que el sociólogo Francisco Carmona hace del cuestionario, con sus orientaciones implícitas, y la presentación general de los resultados nacionales. La diversidad generacional y social de los perfiles sacerdotales ayuda a comprender la pluralidad de situaciones y percepciones sobre los distintos problemas pastorales, sociales, materiales y espirituales, que afectaban a los sacerdotes españoles. A partir de este cuadro general se puede comprender mejor, por un lado, el enfoque de las ponencias y temas de estudio propuestos a las asambleas diocesanas y finalmente a la asamblea nacional; y, por otro, se pueden valorar mejor los procesos diocesanos en el contexto del cuadro general.

El Coloquio que lo precedió y el grueso de este libro en concreto se centran en el estudio de unas cuantas asambleas diocesanas. Un análisis que nos permite una aproximación más adecuada a la heterogeneidad y la diversidad del clero, especialmente la divisoria generacional, y una mejor comprensión de la lucha entre tendencias por el control del proceso: en la elaboración de

ponencias, en la elección de representantes para la Asambleas, en la discusión de las conclusiones más controvertidas que no superaron el mínimo consenso requerido. Los casos diocesanos estudiados son bastante representativos de la variedad de situaciones y territorios, e invitan al estudio de otras muchas diócesis, cuyas conclusiones conocemos. En algunos casos como en los capítulos sobre las asambleas catalanas (Jordi Viñas y Jordi Figuerola) y gallegas (José Ramón Rodríguez Lago) domina el enfoque regional más que el diocesano, y se aprecia bien el peso creciente de las respectivas conciencias nacionales. En todos los casos resulta bastante decisivo el perfil del obispo, u obispos, que presiden el proceso y marcan la pauta.

Algunos autores, como Gerardo Fernández o Laura Serrano, que ya habían abordado con entidad específica el estudio de las asambleas de León y Valladolid, respectivamente, o Edurne Yániz que viene trabajando en tesis doctoral sobre el impacto del Concilio en la diócesis de Pamplona y Tudela, plantean bien la dinámica de la Asamblea Conjunta y como resulta crucial la lucha por el poder que subyace en los procesos. Pero, como sugiere Serrano, el análisis político es sólo una de las dimensiones a estudiar. Sería importante también abordar la dimensión personal, la pastoral y la institucional. Algo de esto es lo que se ha intentado abordar en cada uno de los estudios diocesanos siguiendo aproximadamente un mismo esquema: la presentación básica de la diócesis en los años precedentes, el perfil del obispo, la situación del seminario, la realización de la encuesta al clero como punto de partida, y el proceso y dinámica de la Asamblea diocesana (la formación de grupos de estudio, la elaboración de ponencias, la discusión, la elaboración de conclusiones…) que se celebraron a lo largo del verano de 1971. Con todas las limitaciones, a partir de estos estudios se pueden plantear ya una serie de hipótesis provisionales, y algunas cuestiones a investigar en futuros estudios. El reto principal quizá consista en delimitar las tendencias, y establecer una tipología en función de la línea dominante. Así como valorar la tensión subyacente entre la minoría vanguardista que lideró la Encuesta sociológica y todo el proceso de renovación postconciliar, y la mayoría del clero secular parroquial, sobre el que recae la renovación de su tradicional trabajo pastoral cerca de unos feligreses anclados en una catequesis cristiana muy elemental.

La batalla postconciliar continuó en las décadas posteriores, y seguramente sigue abierta en nuestros días. Pero ha pasado tiempo suficiente para intentar una aproximación histórica crítica al tiempo de la Asamblea Conjunta, evitando la tentación de recordarla hagiográficamente. Tratando de comprender las contradicciones y la complejidad de los diversos elementos

y factores que configuraron la coyuntura de 1971, entre la tradición y la modernidad. Por otra parte, creemos que el estudio diocesano de la Asamblea Conjunta podría ser un magnífico hilo conductor para aproximarnos, de forma global, al impacto y recepción del Concilio, al proceso de secularización, a la mentalidad del clero y de los distintos sectores católicos, la crisis de las organizaciones y militantes católicos, o la relación del clero local con las autoridades e instituciones del Régimen y con las distintas plataformas y proyectos de la oposición al franquismo. También, en suma, comprender este hito de la historia eclesial española nos sirve para analizar el argumento central que nos ocupa, más allá de su fundamental dimensión intra-eclesial: la Asamblea Conjunta como signo y expresión fuerte de un cambio social y mental, ¿quizá podríamos hablar de la secularización?, que acompaña la pre-transición y posibilita el pacto constitucional de 1978.

Para acabar quisiéramos dar las gracias a todos los que han contribuido a la publicación de este libro. En primer lugar a los impulsores de este mini-equipo de investigación, que además de los intercambios telefónicos y epistolares se reunió dos veces, en el Colegio Mayor Mendel de Madrid, aprovechando su hospitalidad, para discutir y preparar las cuestiones e hipótesis principales. A todos y cada uno de los autores que no siendo miembros del equipo del proyecto I+D aceptaron participar en este objetivo. Y a las instituciones, comenzando por la Dirección General de Investigación que nos ha financiado el proyecto, y el servicio de publicaciones de la Universidad de Alcalá que ha ido acogiendo los frutos de nuestros proyectos.

***

Una pequeña nota final. El profesor Montero falleció en diciembre de 2018, cuando este libro se estaba terminando de cerrar. Como arquitecto y articulador de este trabajo colectivo, se encontraba realizando las últimas labores de lectura y comentario de los diversos textos que componen la obra. A pesar de las dificultades, Feliciano Montero también quiso entregar su colaboración. Por desgracia, no la pudo terminar. La publicamos aquí con alguna pequeña edición y sin completar con las notas a pie de página que le hubiera gustado afinar. En cualquier caso, estas páginas son una prueba, una más, de su infatigable servicio a la historia religiosa de nuestro país.

La batalla postconciliar, eclesial y política (1965-1971)

Feliciano Montero
Universidad de Alcalá de Henares

La Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes celebrada en Madrid en septiembre de 1971 se inscribe y comprende en un contexto internacional, europeo, de fuerte debate postconciliar, en medio de un conjunto de iniciativas y movimientos sacerdotales que planteaban reformas radicales. El Sínodo de octubre de 1971 en Roma, inmediatamente después de la Asamblea Conjunta española, trató precisamente el sacerdocio ministerial. Pero, más allá del contexto internacional, la dinámica de la Conjunta obedece, sobre todo, a factores propios de la realidad política y eclesial española, condicionada por la especial relación concordataria Iglesia-Estado, que se había puesto en cuestión y estaba negociándose, y por el proceso de desenganche de sectores renovadores del catolicismo español, que tomaron la doctrina conciliar como bandera. Se trata de presentar, recordar, aquí algunos de los elementos de ese contexto político y eclesial, especialmente entre 1966 y 1971, que ayuden a situar el análisis de la Asamblea Conjunta en el contexto español. Creo que la expresión batalla postconciliar o la imagen de una "Iglesia dividida" sintetizan bien lo ocurrido en esos años.

Normalmente las historias oficiales (o internas) de la Iglesia tienden a ocultar o suavizar las tensiones, ponderando por el contrario, la unidad y la continuidad, y la fidelidad básica a la tradición magisterial pontificia y episcopal. Sin embargo, las tensiones y conflictos son uno de los elementos que mejor permiten conocer su historia. El tiempo del Concilio Vaticano

II y del inmediato postconcilio fue, como es normal, especialmente conflictivo. Las diversas crónicas e historias del Concilio y las memorias de los protagonistas dejan constancia de los grupos de opinión que se fueron configurando en Roma, paralelamente a las sesiones y debates en el aula conciliar

Clausurado el Concilio comenzó enseguida la batalla postconciliar en torno a la exégesis de los documentos y a la aplicación de las subsiguinentes reformas. Apenas un año después de finalizado el Vaticano II, en el verano de 1966, el prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal Ottaviani, dirigió una circular a los episcopados nacionales, destinada a valorar esa primera e inmediata aplicación del concilio, preguntando y advirtiendo especialmente sobre desviaciones y heterodoxias.

En el caso de la Iglesia española la batalla conciliar y postconciliar tenía, además, una especial connotación política que no hizo más que agudizarse en el contexto de la última década del franquismo con el cuestionamiento consiguiente del modelo de relación Iglesia-Estado que el Concilio planteaba. De modo que el debate doctrinal y hermenéutico sobre la nueva doctrina conciliar tenía directamente connotaciones inevitablemente políticas. Como se sabe, la evolución de la Iglesia institucional española en esa década final del franquismo refleja esas tensiones y conflictos, alcanzando quizás su punto más alto en torno a la celebración de la Asamblea Conjunta, celebrada en septiembre de 1971.

Aquí vamos a referirnos a algunas manifestaciones de esa tensión. En primer lugar en la dimensión doctrinal intraeclesial, analizando el magisterio colectivo de la primera Conferencia episcopal hasta 1971. Se apreciará el contraste entre esa reflexión doctrinal y la que subyace en la Asamblea Conjunta. En segundo lugar, en el plano político veremos las distintas percepciones del Concilio por parte de algunas personalidades importantes y su implicación en la batalla del Régimen por legitimarse católicamente en el postconcilio; abundando en los estudios de Laboa y en los de Martín Santa Olalla sobre el intento de negociación de un nuevo Concordato.

La batalla intra-eclesial. El magisterio de la Conferencia episcopal (1966-1972)

La renovación de la Conferencia Episcopal española, impulsada directamente por Pablo VI y el nuncio Dadaglio, a partir de 1967, culminó ese proceso con el nombramiento del cardenal Tarancón como nuevo presidente

de la CEE en 1972. Por ello cualquier análisis de la Iglesia española de esa década postconciliar, tiene que tener en cuenta esta divisoria cronológica marcada por liderazgos notablemente diferentes de Morcillo y Tarancón, que explican orientaciones doctrinales también diferentes, y las decisiones respectivas de personas y equipos. En concreto, no sólo la presidencia sino la composición de la Comisión Permanente de la CEE y de las Comisiones episcopales respectivas, antes y después de 1971-72, explica los cambios que se pueden apreciar en los diversos documentos colectivos que la CEE publica entre 1965 y 1975. Aquí vamos a detenernos en el análisis de algunos de esos documentos, por otra parte bien representativos de esa batalla postconciliar que se plantea en el magisterio de los obispos españoles.

Muy pronto, en el verano de 1966, la Comisión Permanente de la recién constituida Conferencia Episcopal, cuyo secretario (y probablemente su pluma más influyente) era el obispo Guerra Campos, advirtió sobre la especial aplicación de la doctrina política del Concilio a la España católica, criticando a los que descalificaban al Régimen apoyándose en los textos conciliares. En 1969, Morcillo consiguió la presidencia de la CEE (Guerra Campos como secretario), pero por escaso margen de votos. Lo que hacía notar el cambio que se estaba produciendo como consecuencia de los nuevos nombramientos episcopales promovidos por el nuncio Dadaglio. Todo ello también explica que se agudizara la batalla en el interior de la CEE. En diciembre de 1970, durante la XIII Asamblea Plenaria, 23 obispos firmaron un documento crítico que el secretario de la Comisión Permanente, Guerra Campos, se encargó de distribuir al conjunto de los demás obispos. La exposición de estos obispos, avalada por Guerra, era en buena medida una ratificación de los principios ya expuestos en la Nota urgente de la Comisión Permanente de la CEE, en el verano de 1966, sobre la dudosa aplicación de la doctrina conciliar a la descalificación política del Régimen. En este caso, diciembre de 1970, se salía al paso sobre el dictamen crítico formulado contra el proyecto ley sindical. Frente a la crítica de los movimientos apostólicos obreros a la falta de libertad y representatividad sindical, que una mayoría de la CEE tendía a asumir, el documento de los 23 apelaba al principio conciliar de "la autonomía de lo temporal", para evitar entrar en el juicio moral concreto sobre lo que consideraba soluciones políticas y técnicas. Este texto obedecía a la misma lógica por la que se había acusado de "temporalismo" a la Acción Católica en 1966, ahora aplicada a la propia Conferencia.

El documento, que salía también al paso de la tendencia creciente a criticar el proceso de Burgos contra los militantes de ETA, concluía con una

petición concreta: "Que no se incluyan en el orden del día ni se planteen en la Asamblea de modo alguno propuestas de juicio sobre asuntos del orden temporal más que cuando estén claramente afectados al derecho natural o a la doctrina católica".

Ya en 1966, la respuesta de la CEE a la encuesta de Ottaviani sintonizaba con sus advertencias y preocupaciones. No tanto el resumen, un poco aséptico y bastante ecléctico, que se distribuyó a los medios de comunicación en diciembre de 1966, al cierre de la Asamblea Plenaria; sino en el documento completo que sólo conocemos a través de su versión en francés. Mientras que en el resumen distribuido a la prensa se quitaba importancia a la penetración de las "desviaciones" postconciliares, señalando la existencia de algunas expresiones excepcionales sólo en los extremos, en el documento completo se reconocen, confirman y denuncian algunos de los riesgos de heterodoxia alertados en la circular de Ottaviani.

Esta misma denuncia, y sobre todo su tono alarmista y pesimista, se aprecia en algunos de los documentos publicados por la propia CEE hasta diciembre de 1971. Es especialmente interesante comparar el contenido y el tono de esos documentos episcopales con los que en ese momento había elaborado el Secretariado del Clero, a partir de las respuestas a la Encuesta sociológica, para que sirvieran de base en los trabajos de las Asambleas diocesanas. Igualmente, la lectura comparada de los documentos de la CEE con las conclusiones de las Asambleas diocesanas es también un buen ejercicio para la mejor comprensión de la batalla que se desató en el proceso, y especialmente en la post-asamblea.

Si se cotejan las valoraciones (y quizás el estilo) de esos documentos, especialmente los publicados por la Comisión Permanente en el tiempo de la secretaría de Guerra Campos, con los textos que él mismo escribe a titulo personal se podrían encontrar analogías indicativas de la hipótesis de una misma pluma. Todavía más reveladoras en este sentido son las notas que acompañan su antología documental sobre la crisis del apostolado seglar en España, que publicó varios años después.

Ya en diciembre de 1969 un documento de la CEE sobre "El ministerio sacerdotal" parecía ser la réplica al modelo que se estaba planteando por parte del Secretariado del Clero y la Comisión episcopal correspondiente a partir de los resultados de la encuesta sociológica. El editor de los documentos de la CEE decía en 1974 que el volumen sobre la Asamblea Conjunta publicado por la BAC, en 1971 "constituye la mejor introducción histórica al documento colectivo de la Conferencia Episcopal, que, por su parte, quería servirle de

introducción a aquella". Sin embargo más bien parece que la reflexión de la CEE sobre "el ministerio sacerdotal" salía al paso de las alarmas que la encuesta sociológica estaba revelando.

El documento era, ante todo, una respuesta rotunda a la crisis del clero sobre la base de reafirmar las esencias del "sacerdocio ministerial" tan diferente del "sacerdocio común de los bautizados". Un sacerdocio que se asociaba en comunión y dependencia jerárquica con el de los obispos, y que debería plasmarse en el funcionamiento de los consejos presbiterales y de pastoral, como aplicación de la doctrina conciliar. En un afán de equilibrio, más allá de la realidad sociológica constatable, se alentaba a la vez la inmersión (o acercamiento al pueblo) y el alejamiento de la condición secular (n 24).

El documento dedicaba varios apartados a justificar el celibato sacerdotal (n. 27-31) a la vez que proponía una salida suave a los secularizados (n. 32). La última parte del documento se dedicaba a subrayar la importancia del culto litúrgico en los templos como tarea específica del sacerdote, y del templo como lugar de celebración preferente frente a otras alternativas domésticas ("se comprende el deseo de algunos de celebrar la Eucaristía en manera mas activa y fructuosa. Pero no es posible admitir la pretensión de algunos de celebrar la Eucaristía solo en recintos domésticos", n. 34).

Las pastorales de la CEE en 1971 no se referían aparente y directamente a las cuestiones planteadas en las asambleas diocesanas previas a la Conjunta, ni se centraban exclusivamente en las cuestiones allí debatidas, pero claramente contradecían el tono y la cosmovisión con que era apreciada la crisis del catolicismo tradicional en los documentos preparatorios de las Asambleas diocesanas. En la recopilación de Iribarren, se pondera la estrecha relación de estos tres documentos entre sí y en el contexto de la reflexión de la Conjunta, pero no se reconocen las diferencias claras, tras las que se revelaba una notable tensión entre la Permanente de la CEE (Morcillo, Guerra) y la Comisión Episcopal del Clero (Quiroga y Tarancón).

El primer documento "Sobre la conservación y la predicación del mensaje de la fe", de marzo de 1971, partía de un diagnóstico preocupante de "confusión doctrinal" que trataba de apoyarse en reflexiones públicas de Pablo VI:

> "acumulación de ambigüedades, de incertidumbres y de dudas en algo tan esencial como son los dogmas trinitario y cristológico, el misterio de la Eucaristía y de la presencia real, la Iglesia como instrumento

de salvación, el ministerio sacerdotal en el seno del Pueblo de Dios, el valor de la oración y los sacramentos, las exigencias morales concernientes, por ejemplo, a la indisolubilidad del matrimonio y el respeto a la vida".

Para salir al paso de esta "confusión doctrinal", apelaba a la responsabilidad y la distribución del trabajo entre los distintos agentes: los predicadores, los teólogos y los obispos. Reconocía un cierto legítimo pluralismo teológico, pero con obediencia a los obispos y sin escandalizar al pueblo: "les recordamos que la legítima libertad de investigación no les exonera de la obligación de respetar en todo momento los dogmas definidos del magisterio de la Iglesia, así como también de adoptar las debidas precauciones para que sus hipótesis de trabajo no puedan producir escándalo en el pueblo fiel" (n. 9).

El 18 de junio de 1971, la Conferencia Episcopal publica otro documento, que explícitamente relaciona con el anterior, "Sobre la vida moral de nuestro pueblo". El diagnóstico, como punto de partida, era igualmente pesimista y algo catastrofista: "no dejamos de comprobar una alarmante y progresiva decadencia moral en muchos sectores de nuestra comunidad eclesial y civil", que concretaba en una serie de hechos. Como la "disminución o falta de sentido religioso de la vida, menosprecio de la ley natural y positiva…". E, incluso, citaba la recién publicada *Octogesima Adveniens* para advertir sobre "el abuso de las llamadas denuncias proféticas…". Pero la encíclica precisamente había sido bien recibida en medio católicos progresistas, próximos al marxismo, por la distinción que establecía entre la rechazable filosofía materialista y la aprovechable metodología de análisis histórico.

El juicio sobre las causas de esta general decadencia moral remitía al primer documento: "no se puede atenuar la fuerza destructora del confusionismo doctrinal y el equívoco reinantes en la formulación de las verdades de la fe" (citando una vez más la alocución de Pablo VI el 8 de diciembre de 1970). Además aludía a la crisis de la vida sacramental, especialmente de la Penitencia; y la tendencia al laxismo y al relativismo. El elenco de causas y síntomas de la desmoralización acababa con una crítica expresa al colaboracionismo con el marxismo, aún citando la encíclica que, como ya hemos señalado, había establecido la distinción entre la filosofía materialista y el materialismo histórico como método de análisis de la realidad.

Para remediar esta desmoralización general apelaba a los deberes y responsabilidad de la Iglesia y de la sociedad civil, pero también a la

vigilancia y colaboración del Estado en la protección del matrimonio y la familia. Compartía y se congratulaba de las denuncias por parte de la jerarquía católica en aquellos países donde se había legislado sobre el divorcio, el aborto, la eutanasia… (n. 8).

El último documento de esta trilogía ("Sobre la vitalidad espiritual del pueblo cristiano"), publicado ya después de celebrada la Asamblea Conjunta, cerraba esta cosmovisión pesimista y llamamiento a la tradición, tan diferente a la contenida en los trabajos y conclusiones de la Conjunta. Frente al deterioro de la espiritualidad cristiana tradicional, ya denunciada en los otros documentos, y en paralelo a la crisis doctrinal y la decadencia moral, se recordaba el valor de la "perfección cristiana" y de los medios que tradicionalmente la habían conservado y cultivado: la vinculación a la Iglesia, los Sacramentos, la oración, la palabra de Dios y el magisterio de la Iglesia, la abnegación y sacrificio, el apostolado, la mutua ayuda, la devoción a la Santísima Virgen María (n. 3 al 14)

De forma particular, también se formulaban consejos a los obispos y presbíteros, a los religiosos y a los seglares. A los sacerdotes, se le recomendaba el cultivo cotidiano de la espiritualidad sacerdotal mediante la misa y la lectura del Oficio Divino. El documento incluía una crítica explícita de las pequeñas comunidades de base, contraponiendo el concepto de Iglesia como Pueblo de Dios a una concepción de "iglesia de selectos". En una clara alusión a la influencia de la sociología pastoral en boga, se decía "no podemos conceder al contexto socio-religioso en que vivimos más importancia pastoral de la que tiene".

Finalmente, el documento reivindicaba el valor de las devociones populares, frente a cualquier tentación elitista ilustrada: "mucho más si se trata de aquellas devociones que son como un florecimiento natural de la fe católica, recomendadas siempre por la Iglesia, antes y después del concilio, y que tanto arraigo han adquirido a lo largo del tiempo en la vida religiosa del pueblo español" (n. 25).

La dimensión política de la batalla: Alfredo López y Antonio Garrigues

La dimensión política de la batalla postconciliar se puede apreciar y seguir en varios planos y expresiones. Me referiré aquí a dos figuras políticas cuya gestión revelan bien el alcance de la confrontación: Alfredo López, subsecretario del ministerio de Justicia, y Antonio Garrigues, embajador en la Santa Sede entre 1964 y 1972. Sus respectivos archivos, por otra parte,

permiten perfilar sus respectivas, y en buena medida encontradas posiciones, en relación con las consecuencias políticas de la recepción española del Vaticano II. Esta confrontación está bien analizada en la investigación de Pablo Martín de Santa Olalla sobre el proceso frustrado de renegociación del Concordato de 1953, que fue cuestionado por el postconcilio, o la negociación de un nuevo Concordato. En la correspondencia y en los informes de ambos personajes se aprecian las diferencias de fondo entre la posición mediadora del embajador Garrigues y la mucho más crítica e intransigente del antiguo presidente de la Acción Católica, Alfredo López. Este último, católico militante, desde su puesto en el ministerio de Justicia, trata de defender la identidad y las esencias católicas del Régimen, frente a los excesos progresistas posconciliares. En connivencia con destacados miembros de la Conferencia Episcopal intenta de frenar o encauzar la renovación episcopal que impulsan Pablo VI y el nuncio, a la vez que desde el ministerio de Justicia, intenta de contrarrestar la política "aperturista" del embajador Garrigues y el ministro Castiella. Es una batalla que se desarrolla especialmente entre 1967 y 1969, pero que se prolonga un poco más ya con el nuevo ministro de Exteriores López Bravo (hasta 1972, Antonio Garrigues seguirá como embajador en el Vaticano). Es decir, esta dinámica conflictiva se produce de forma simultánea y paralela a la renovación del episcopado y la gestación de la Asamblea Conjunta.

El subsecretario de Justicia Alfredo López mantenía una estrecha relación de connivencia con los miembros de la Comisión Permanente de la recién creada CEE, en 1965-1966, para la defensa de una política eclesiástica coherente con el Régimen, en el contexto postconciliar. Las notas personales de Alfredo López revelan la preocupación por una disidencia eclesiástica organizada, que se entendía podría conspirar contra el régimen católico.

Una nota manuscrita de 23 de mayo de 1966, constata las señales preocupantes que indican "la existencia de una organización y consiguientemente de una cabeza directora". Detectarlos y controlarlos es de "evidente importancia para orientar las política eclesiástica en general y para evitar el nombramiento de obispos que nos sean idóneos". Los enemigos están también en los medios eclesiásticos romanos: "Hay que trabajar para deshacer esas influencias romanas no anti-régimen, sino antiespañolas".

Entre las expresiones contestatarias preocupa a Alfredo López especialmente la "operación Moisés", cuyo alcance cuantitativo y cualitativo no oculta un "nota informativa" del Servicio de Informacion Policial (26 de septiembre de 1966), en el que se alude a un documento firmado por

4000 sacerdotes, y se "acusa a la jerarquía eclesiástica española de ofrecer una fuerte resistencia a la aplicación de las decisiones del Concilio y del Evangelio". Asimismo, se refiere a una reunión en Madrid que finalmente fue bloqueada por "el secretariado del episcopado español". El final de la nota del SIP es bien significativo: "teniendo en cuenta que la Iglesia constituye uno de los pilares más solidos del régimen de Franco, la operación Moisés ha movilizado a la policía, que intenta localizar a sus organizadores".

El 23 de enero de 1967, un informe sobre "política eclesiástica" (anónimo, pero elaborado por Lopez), paralelo y coincidente en buena medida con notas manuscritas de una conversación inmediatamente posterior con el vicepresidente de la CEE (Morcillo), constata y agradece los servicios prestados por la Permanente de la CEE al Gobierno:

> "Entre los frutos debidos a la mayoría pueden citarse los siguientes: La Instrucción de 29 de junio de 1966, sobre la Iglesia y el orden temporal a la luz del concilio Vaticano II; el cese en su cargo de 6 Consiliarios nacionales de Acción Católica; el editorial de "Ecclesia" del sábado 17 de septiembre de 1966 sobre la llamada "Operación Moisés" y la Declaración de la Conferencia Episcopal sobre el Referendum".

Glosa especialmente los párrafos más relevantes de la Nota urgente de la Comisión Permanente de la CEE, del 29 de junio de 1966, y también las declaraciones públicas de Morcillo y de Guerra frente a la politización de la Acción Católica, justificando, por tanto, sus medidas disciplinares. El Informe se congratula que esta postura sea la de la mayoría de la CEE, pero constata también la existencia de una minoría de obispos, alentados desde instancias vaticanas (desde el nuncio Riberi, y desde el Colegio Montserrat de Roma) y de "grupos de sacerdotes y seglares situados, políticamente en la misma línea" que apoyan a esta minoría y promueven su nombramiento y ascenso. "Asunto de gobierno de excepcional importancia… - afirma – es el de combatir un clericalismo invasor de la ciudad temporal, desorientado de las conciencias y perturbador de la evolución gradual, ordenada y pacífica de la sociedad española por los cauces trazados por la Ley Orgánica del Estado" (Informe, pág. 6).

Además, alerta sobre la necesidad de vigilar el crecimiento de este sector, cuidando especialmente el sistema de nombramiento de los nuevos obispos. A este asunto concreto dedicaba la segunda parte del Informe, señalando la importancia de negociar cuanto antes con el Vaticano el sistema

de nombramiento, conjugando el deseo del Papa y la nueva normativa que se deriva del Concilio, con los procedimientos contemplados en el Concordato de 1953. Concluía que, por tanto, no podían permanecer pasivos, sino tomar la iniciativa de la negociación. Entre los principios de la misma se contemplaba la conveniencia de que la Conferencia episcopal sea oída en los nombramientos (pág. 8). También se identificaba la necesidad de "disponer del fichero de los mejores sacerdotes del clero español idóneos para el episcopado" (pág. 6-7) y enmarcaba esa política de negociación sobre el sistema de nombramiento con la necesidad de hacer una revisión más amplia del Concordato para "ponerlo al día".

Este informe subyace en la conversación que pocos días después que Alfredo López tuvo con Casimiro Morcillo. En un clima de plena connivencia y colaboración (según se deprende de las notas manuscritas), ambos se ocuparon especialmente del tema de los nombramientos episcopales. Morcillo le informó de la resistencia de la Santa Sede a una intervención colectiva de los obispos, como CEE. El nuncio seguiría con la práctica habitual de consultar individualmente a los obispos. "Se suma también a mi afirmación – escribe Alfredo López refiriéndose a Morcillo- de que quien debe asumir la representación de la Iglesia española es la Conferencia Episcopal".

Asimismo, compartieron información sobre cómo frenar o desactivar alguna iniciativas progresistas. Hablaron de la conveniencia de publicar una hoja anónima (se supone difamatoria) sobre Romero de Lema, un sacerdote muy influyente en los medios pro-conciliares españoles desde el Colegio Español de Roma. Y también hay una referencia sobre una iniciativa de Ruiz Giménez para desplazar al obispo Guerra de Madrid, destinándolo al colegio Montserrat de Roma. "A Don Casimiro le parece que es una manera de quitárselo de encima en España", anotará Alfredo López. Para concluir, se congratularon de la supresión del periódico de la Juventud de Acción Católica *Signo*, por razones económicas, pero que enmascaraban las verdaderas razones ("va a quedar resuelto el problema").

El nuevo contexto, enero de 1969

El Informe de enero de 1967 contrasta con otro que se publicó dos años después, en enero-febrero de 1969, en el que Alfredo López alarma sobre los avances de la posición disidente, e incluso opositora al Régimen, entre los nuevos obispos. La exigua mayoría de Morcillo frente a Tarancón

en las últimas elecciones a la presidencia de la CEE, revelan el equilibrio y el creciente peso de la corriente disidente entre el episcopado español. El informe de 1969 señalaba, con más o menos acierto, responsabilidades con nombres y apellidos. Identificaba al obispado disidente con la ACNP y una tendencia demócrata cristiana, aunque distinguía entre la posición pro-demócrata cristiana de los obispos, y la filomarxista de una parte del clero. El informe se elabora en el contexto del clima del Estado de Excepción decretado en ese año frente al activismo de la ETA, que sirvió para hacer una "redada" general contra la oposición antifranquista

En esa época dirige una carta al nuevo presidente de la CEE, Morcillo, alertando sobre los avances de las costumbres inmorales, sobre todo en materia sexual, y pidiendo a los obipos, además de un documento pastoral, la más estrecha colaboración con las autoridades en la vigilancia y represión de esas conductas, ligando en el ultimo punto la denuncia de la inmoralidad con los comportamientos políticos subversivos.

Esta confrontación, tanto en el plano eclesial como en el político, como describen los informes gubernamentales, alcanzó su punto álgido con motivo de la celebración de la Asamblea, expresión rotunda del "desenganche" de la Iglesia (o de la traición, según qué percepción). Lo que explica las alarmas y la reacción que provocó en diversos ámbitos gubernamentales y en los sectores franquistas más intransigentes (Blas Piñar, *Fuerza Nueva*).

El contraste entre la gestión de los dos embajadores en Roma, Garrigues en la Santa Sede y Sánchez Bella en el Quirinal, también ilustra - lo que puede parecer paradójico- diferencias significativas en la gestión gubernamental española del impacto del Concilio y sus exigencias reformistas. Un contraste más de trayectorias biográficas a tener en cuenta, las cada vez más separadas de dos viejos amigos, el citado embajador Sánchez Bella y el antiguo embajador y ahora presidente de Pax Romana, Joaquín Ruiz Giménez. Sus Diarios, además de sus artículos en *Cuadernos para el Diálogo*, dan buena cuenta de su importante presencia e influencia, en medio de las batallas postconciliares nacionales y, sobre todo, internacionales en las que participó en primer plano. Testigo cualificado en Roma y en Madrid de las distintas dimensiones de la crisis postconciliar, el optimismo vital cristiano de Ruiz-Giménez, a pesar de las tensiones que reconoce, o del mismo embajador Garrigues, contrasta con el pesimismo de Sanchez Bella o del subsecretario de Justicia, Alfredo López.

La tensión política y la enorme preocupación gubernamental se aprecia bien en la documentación informativa interna generada por el Gabinete de

Enlace del Ministerio de Información y Turismo. Además de los múltiples informes sobre diócesis y personas, obispos, clérigos, seglares, los dosieres sobre celebración de la Asamblea Conjunta en Madrid, y del inmediato Sínodo en Roma dan buena idea de ello. Al igual que en el informe sobre los obispos españoles se constataba su progresivo alejamiento del Régimen, los informes sobre el Sínodo en Roma subrayaban la necesidad de contrarrestar el enfoque progresista dominante en Roma, reforzando no sólo el control sino construyendo una red informativa alternativa. Los trabajos del Sínodo romano sobre el ministerio sacerdotal, en los que Tarancón iba a ser ponente, se consideraban una prolongación de los trabajos de la Asamblea Conjunta. En otras palabras, parece que de la validez o no de la Asamblea española se jugaban en el Sínodo. De ahí su especial seguimiento por parte gubernamental, tanto en Roma, como en España. La posterior celebración de unas Jornadas en la diócesis Madrid sobre las conclusiones del Sínodo buscaron confirmar la coincidencia y validar así las conclusiones de la Asamblea Conjunta. Los informes gubernamentales trataron, por el contrario, de boicotear ese objetivo, subrayando las diferencias y contradicciones. Por ejemplo, uno de esos informes describía el cuestionario al que sometió al obispo auxiliar Echarren, quizá el máximo responsable de la Conjunta y el más estrecho colaborador de Tarancón en este tema.

Tanta polémica o más que la celebración de la Asamblea Conjunta, suscitó el Documento de la Sagrada Congregación del Clero que cuestionaba radicalmente los fundamentos y los contenidos (ponencias y conclusiones) de la Asamblea nacional. El documento era una enmienda a la totalidad de la "filosofía" de fondo y de las conclusiones de la Asamblea. Parece como si la Congregación no tuviera en cuenta la implicación de varios obispos (además de teólogos prestigiosos) en todo el proceso de preparación y celebración de la Asamblea. Las referencias de autoridad citadas en el "documento" eran algunos documentos preconciliares (*Humani Generis*, condenas del modernismo…) y otros postconciliares, especialmente el recién aprobado del Sínodo de obispos de 1971 sobre el ministerio sacerdotal, al que constantemente remite, pero apenas ninguno de los documentos conciliares, en los que se apoyaban abundantemente los documentos de la Asamblea.

En buena medida el "documento romano", y la polémica suscitada al respecto, prolonga la "batalla postconciliar", presente en el propio desarrollo del Concilio y en el postconcilio. Aunque el documento se refiere y revisa específicamente los trabajos de la Asamblea Conjunta, los argumentos reproducían en buena medida los que ya se habían utilizado en las críticas

anteriores (y también en las posteriores). Las discrepancias eran de fondo, la descalificación era total. La posibilidad de revisar la doctrina de la Conjunta a partir de la crítica del "documento" era prácticamente nula.

El documento de la Congregación del Clero hacía una descalificación del conjunto de los trabajos y de las ponencias pero, sobre todo, del espíritu supuestamente tendencioso que inspiraba sus trabajos. Era especialmente crítico con el uso y abuso de la expresión "signos de los tiempos", y todo lo que ella conllevaba, de valoración positiva del "mundo" y de ciertos aspectos del proceso secularizador. Sin ninguna referencia a los textos conciliares, especialmente *Gaudium et Spes*, en los que se recogía y utilizaba esta expresión de los "signos de los tiempos" o se ofrecía una valoración positiva del mundo. Este rechazo global de la "secularización buena" se asociaba expresamente a la condena del modernismo.

Al mismo tiempo se criticaba la tendencia democratizante del proceso asambleario, matizando la obligación de organizar los "consejos pastorales", y subrayando el carácter meramente consultivo de los acuerdos adoptados por los "consejos presbiterales". Siempre dejando intacta la autoridad de cada obispo en su diócesis.

En el orden doctrinal, y también en el político, se criticaba la influencia marxista y la simpatía por el modelo socialista. Sin utilizar aún la expresión, se criticaba la "teología de la liberación" que subyacía en varias de las conclusiones. El "documento" contraponía la cosmovisión tradicional y sobrenatural de la fe y la Iglesia a la cosmovisión "horizontal", mundana. Pero sobre todo denunciaba, como si fuera su principal preocupación, la deriva político-social y la invitación al compromiso político, crítico con el régimen católico y nacional. Captaba bien, en efecto, la intención y el objetivo político de la Asamblea Conjunta - revisión autocrítica radical del modelo de régimen que encarnaba el franquismo-, pero no parecía considerar la naturaleza política del apoyo legitimador de la Iglesia al régimen desde sus inicios. Da la impresión que los redactores del "documento", especialmente en su descalificación de conjunto y de la ponencia primera, conocían muy bien no sólo los trabajos finales de la Asamblea, sino todo el trabajo preparatorio y la batalla previa, a partir de la clausura del Concilio.

Con todo, lo que suscitó más polémica y conflicto, al borde de una escisión importante, no fue el contenido crítico del "documento" sino la autoridad que pretendió dársele. Un documento de una Congregación de la Iglesia, que además llevaba el respaldo de "la autoridad superior", que se podría sobreentender como el visto bueno de Pablo VI. Así se comprende

la reacción del propio Tarancón, que apeló a la autoridad del papa antes de continuar con su liderazgo reformista. Y es que, independientemente de la validez total o parcial de la crítica que el "documento" hacía a los trabajos de la Asamblea, es evidente que la tendencia que representaba Tarancón, y que resultó hegemónica en la Asamblea, era impugnada en alto grado.

Además el mismo procedimiento de difusión del "documento" subrayaba el alcance de la batalla "política", que se había venido desarrollando en los años anteriores entre la Comisión Permanente de la CEE (cuyo secretario era el obispo Guerra Campos) y la Comisión episcopal del Clero, presidida por Quiroga y Tarancón. Cuando éste invoca al papa no lo hace sólo por los contenidos críticos del "documento", también por el procedimiento utilizado en su difusión, al margen de su autoridad como presidente en funciones de la Conferencia episcopal y de la Comisión episcopal del clero (que había organizado la Asamblea). En efecto, parece que el destinatario discreto del documento debería ser en primer lugar, si no exclusivamente, Tarancón, la Comisión y el Secretariado del Clero o el conjunto de los obispos. Pero no la prensa y las agencias de noticias que lo difundieron. Teniendo en cuenta, además, que esa transmisión inducida por el propio Gobierno, en un régimen de libertad de prensa vigilada, era una forma privilegiada de propaganda. Por tanto, aunque en la argumentación del "documento" se contenían reflexiones doctrinales y teológicas (intraeclesiales), me parece que lo que dominaba era una preocupación política sobre el futuro del Régimen y las relaciones Iglesia-Estado. En la polémica sobre el "documento romano" se resume y expresa bien la doble dimensión eclesial y política en la que hay que situar el contexto en el que se celebra la Asamblea Conjunta.

Estos son unos cuantos apuntes reveladores de la tensión eclesial y política que acompañó la primera recepción del Vaticano II, en cuyo contexto se celebró la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes, entre 1969 y 1971.

Horizontes europeos, experiencias francesas: el contexto eclesial internacional[19]

Christian Sorrel
Université de Lyon

En los escritos de los actores que se enfrentaron a las mutaciones del catolicismo a la vuelta de las décadas de 1960 y 1970, la palabra "crisis" se halla omnipresente y el tema sigue siendo central en la lectura de los historiadores, pese a una indeterminación epistemológica que puede debilitar el análisis o conferirle una dimensión ideológica[20]. Si bien es cierto que la crisis, entendida como una desregulación mayor del sistema católico producida por las arremetidas de la secularización, del Concilio Vaticano II y de los acontecimientos del año 1968, reviste múltiples aspectos, la misma afecta en primer lugar al clero cuyo lugar sigue siendo central, a pesar del auge del apostolado de los laicos. En muchos países, principalmente en Europa occidental y Norteamérica, presenta rasgos cercanos y merece un enfoque en términos de una historia transnacional. Pero también han de considerarse sus distintas declinaciones según modalidades nacionales o regionales, las cuales invitan a planteamientos localizados que toman en cuenta las diferencias espaciales y cronológicas, en la óptica de la monografía diocesana francesa o de su reinvención anglosajona bajo el aspecto de lo *glocal*[21]. Por ello, en primer

[19] La traducción de este texto es responsabilidad de Nadine Béligand.

[20] D. PELLETIER: *La Crise catholique. Religion, société et politique en France 1965-1978*, Paris, Payot, 2002.

[21] B. PELLISTRANDI (dir.): *L'Histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004; K. SPROWS CUMMINGS (dir.): *Catholics in*

lugar, expondremos la crisis europea de las identidades sacerdotales antes de presentar, en segundo lugar, las asambleas obispos-sacerdotes reunidas en Francia en 1969, dos años antes de la Asamblea Conjunta española.

Identidades sacerdotales europeas en crisis

El malestar católico europeo no surgió repentinamente del Mayo del 68 que pasa por ser un poderoso catalizador más que un evento fundador[22]. De ello dan testimonio los indicadores estadísticos, pese a sus limitaciones. Entre 1955 y 1959, el número total de ordenaciones sacerdotales del continente pasó de 4174 a 3440 y la caída se acentuó desde principios de la década de 1960, ya sea en Alemania (506 en 1964, 364 en 1968), España (694 en 1961-1962, 501 en 1966-1967), Francia (575 en 1960, 473 en 1967) o los Países Bajos (373 en 1958-1959, 145 en 1968-1969), más allá de los repuntes provisionales ligados a la demografía, como en Italia en 1960 o en Francia en 1963-1965[23]. No les hizo falta a los obispos interrogarse sobre este fenómeno, en particular en Francia, donde se conjugaron los recuerdos del desenganche provocado por la separación entre Iglesias y Estado (1905), la precocidad del proceso, las dudas sobre la espiritualidad del sacerdote diocesano, entre acción y contemplación, parroquia y acción católica, la búsqueda de ministerios inéditos (sacerdotes-obreros), las investigaciones sociológicas (Fernand Boulard) y psicoanalíticas (Marc Oraison). Sin embargo el marco sacerdotal, heredado de la edad tridentina, seguía manteniéndose ampliamente inalterado y el papa Juan XXIII reafirmó su valor en 1959 en la encíclica *Sacerdotii Nostri Primordia*, con motivo del centenario de la muerte de Jean-Marie Vianney, Santo Cura de Ars. Si bien las salidas fueron limitadas (menos de 500 en Francia en la década de 1950), las dificultades y las aspiraciones reformistas se expresaron en el marco de las encuestas de los obispos sobre las expectativas de los clérigos y de los laicos frente al Vaticano II[24]. Los debates romanos contribuyeron a presentar

the Vatican II Era. Local Histories of a Global Event, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

[22] C. SORREL: "Paris, mai 1968", en *¿Qué fue el 1968? Una lectura medio siglo después* (coloquio del Ateneu Universitari Sant Pacià, Barcelona, 17-19-I-2018).

[23] *Informations Catholiques Internationales* [en adelante *ICI*], 1-VII- 1969; M. GUASCO: *Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 274.

[24] M. SEVEGRAND: *Vers une Église sans prêtres. La crise du clergé séculier en France (1945-1978)*, Rennes, PUR, 2004, pp. 17-67; C. SORREL: *Parcours religieux dans la Savoie contemporaine*, Montmélian, La Fontaine de Siloé, 2017, pp. 311-334.

el estatus del sacerdote ante la opinión, como lo atestiguan la mediatización de la cuestión del celibato en 1963 y la publicación, en 1964, de la novela tradicionalista de Michel de Saint-Pierre, *Los Nuevos Sacerdotes*. Sin embargo, ambos intentos no dieron amplia satisfacción a los interesados que pudieron tener la sensación de ser los olvidados del Concilio.

Los sacerdotes fueron materia para la promulgación de dos decretos que regulaban su ministerio y su vida (*Presbyterorum Ordinis*) así como su formación (*Optatam Totius*), pero su elaboración fue tardía y el primero no zanjó completamente entre las siguientes dos concepciones: la del sacerdocio-misión, que insistía sobre el anuncio de la palabra de Dios y el apostolado, o la del sacerdote-sacramento, que privilegiaba la dimensión ontológica basada en la configuración de Cristo-Sacerdote y valoraba el servicio del altar asociado a un estado de vida. La vacilación no fue sin consecuencias a la hora en que el Concilio reevaluaba la dignidad de los laicos y promovía una nueva teología del episcopado, "plenitud del sacramento del Orden" (*Lumen Gentium*, 21). De ello resultó un cambio de perspectiva que situaba el sacerdocio del sacerdote en comparación con el del obispo, en contra de la definición tridentina, como lo apuntó Mons. Garrone, arzobispo de Toulouse: "Así [el sacerdote] es, teológicamente, arrancado de esta soledad en la que hasta ahora lo colocaban nuestras costumbres y nuestro espíritu. Por mi parte, estoy convencido que arrancarlo de esta soledad teológica, equivale a poner la primera piedra de la reconstrucción de su ser[25]."

Un planteamiento de este tipo exigía tiempo, un tiempo que no tuvieron los actores de la década de 1960, mal preparados para encarar el cambio, desestabilizados por el movimiento de las ideas y de la sociedad, o por los debates en torno a la interpretación y aplicación de los textos conciliares. Algunos de ellos fueron tentados por el inmovilismo, otros por el rechazo del pasado, la emancipación de la autoridad y la reivindicación de un derecho a la experiencia a lo que el Vaticano II proporcionaba un precario horizonte de legitimación. "Actualmente, el problema del Concilio es […] el problema del clero", apunta, tempranamente, en febrero de 1965, el relator del Consejo del mundo intelectual de la diócesis de París, al evocar la pérdida de reconocimiento social, la impaciencia de los jóvenes deseosos de escapar

[25] C. SORREL: "Un acteur important du concile Vatican II: Mgr Garrone, archevêque de Toulouse", en B. BARBICHE y C. SORREL (dir.): *La France et le concile Vatican II*, Paris-Bruxelles, Ministère des Affaires Étrangères-Presses Interuniversitaires Européennes-Peter Lang, 2013, p. 160. Véase J. FRISQUE e Y. CONGAR (dirs.): *Les Prêtres. Décrets 'Presbyterorum ordinis'* et *'Optatam totius'*, Paris, Cerf, 1968.

al entorno de los practicantes para entregarse a la misión, y la confusión entre "inmutable y absoluto, cambiante y relativo[26]". Luego, en diciembre de 1966, el episcopado francés no ocultó las "dificultades doctrinales" de los sacerdotes y las implicaciones teológicas mal controladas de las "posturas espontáneas" ligadas a la "profusión" de iniciativas apostólicas, en sus respuestas al cuestionario del Cardenal Ottaviani, pro-prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre los "crecientes abusos" y las "opiniones extrañas y audaces". Por su lado, la Conferencia Episcopal Española, igualmente confrontada con las osadías de la base, expresaba "el deseo de algún documento pontificio para estimular el sentimiento de apego de los sacerdotes hacia las orientaciones doctrinales de sus obispos, en un espíritu de adhesión a la jerarquía que Cristo le dio a su Iglesia[27]" .

Es cierto que el papa Pablo VI compartía esas inquietudes, sin poner en tela de juicio los derechos adquiridos en Vaticano II, como lo atestiguan sus discursos, día tras día. En junio de 1967, reaccionó a propósito del celibato que él mismo había excluido del programa conciliar. En su encíclica *Sacerdotalis Caelibatus*, reafirmó la validez de la disciplina de la Iglesia latina, piedra angular del sacerdocio, señal del Reino que está por venir, y deploró las "dolorosas deserciones", aunque, a partir de 1964, aceptó conceder más fácilmente la dispensa de celibato en los expedientes de reducción al estado laico cuyo número aumentó. Ignorada o impugnada, la palabra magisterial no zanjó el debate sobre el significado del celibato obligatorio para un ministerio en mutación. Abundaron las publicaciones bajo la pluma de teólogos (Anton Antweiler, Edward Schillebeeckx), sociólogos o periodistas. En otoño de 1967, la revista *Esprit* le dio la palabra a Ivan Illich quien deconstruyó el sistema clerical y propuso ministerios emanados de las comunidades mismas. En la primavera del 68, mientras, en París, el Padre Cardonnel predicaba una "cuaresma revolucionaria", el abad Oraison invitaba a *déclergifier* "el sacerdocio y el anuncio del Cristo Salvador", rompiendo con la casta sacerdotal ligada al pasado[28].

Los acontecimientos franceses de Mayo del 68 desempeñaron desde entonces un papel acelerador. Los católicos ocupaban un lugar modesto, pese a la creación, en París, de un Comité de Acción para la Revolución en la Iglesia y el recurso a procedimientos transgresivos de los que la

[26] Archivo Histórico del Arzobispado de París, 8 J 1-2.

[27] C. SORREL (dir.): *Renouveau conciliaire et crise doctrinale. Rome et les Églises nationales (1966-1968)*, Lyon, LARHA, 2017, pp. 215-216 y p. 338.

[28] *Esprit*, X-1967; *Le Monde*, 9/10-IV-1968.

intercomunión de Pentecostés siguió siendo la más significativa[29]. Pero muy pronto, en Europa occidental, nacieron algunos grupos de sacerdotes contestatarios en un ambiente tenso, a raíz de la publicación del Credo de Pablo VI (30 de junio), vigorosa reafirmación del dogma en su formulación tradicional, y de la encíclica *Humanae Vitae* sobre la regulación de la natalidad (25 de julio), cuya recepción crítica debilitó el Magisterio. Los franceses abrieron la vía con *Échanges et Dialogue* que se dio a conocer el 3 de noviembre. Los imitaron los neerlandeses en diciembre y adoptaron el nombre de *Septuagint,* en referencia a la Biblia de los Setenta y al número de signatarios de un texto de apoyo a un capellán jesuita de los estudiantes de Ámsterdam decidido a casarse y a proseguir su ministerio. Y luego vinieron los alemanes (*Arbeitsgemeinschaft der Priester- und Solidaritätsgruppen in der Bundesrepublik Deutschland*), los austriacos (SOG), los suizos (*Chrétiens du mouvement)*, los belgas (*Présence et témoignage*), los "sacerdotes críticos" de Galicia o Cataluña, los ingleses (*ONE for Christian Renewal*) y los italianos, últimos en aparecer con *Sette Novembre*, creado en abril de 1972 en respuesta al sínodo de 1971[30].

Las brechas entre estos grupos, que no reunían sino algunos centenares de afiliados (1500 en Alemania, 1250 en los Países Bajos, 1000 en Francia, en 1971) pero que tenían un gran peso en el ambiente eclesial, no son insignificantes. Los representantes de los países latinos estaban más atentos a los desafíos políticos y sociales y optaron por posturas radicales detrás de los franceses de *Échanges et Dialogue*. Estos últimos reivindicaban la reinserción del sacerdote en la común condición humana a través del trabajo, del compromiso político y sindical y del matrimonio, poniendo énfasis en el primero de estos tres elementos, considerado como un modo de realización personal a través de la independencia económica y no como una acción misionera en la línea de los sacerdotes-obreros cuya experiencia fue

[29] É. FOUILLOUX: *Les Chrétiens français entre guerre d'Algérie et mai 1968*, Paris, Parole et Silence, 2008, pp. 193-213; D. PELLETIER y J.-L. SCHLEGEL (dir.): *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil, 2012, pp. 297-322.

[30] G.- R. HORN: *The Spirit of Vatican II. Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*, Oxford, Oxford University Press, 2015; G.- R. HORN e Y. TRANVOUEZ (dirs.): "L'esprit de Vatican II. Catholiques de gauche en Europe occidentale dans les années 68", *Histoire@Politique*, 30 (2016); C. CROCELLA: "Una singolare espressione del dissenso cattolico negli anni Settanta. Il Movimento '7 novembre 1971'", en C. BREZZI (ed.), *Democrazia e cultura religiosa*, Bologna, Il Mulino, 2001, p. 447-477; S. GUINLE-LORINET: *Libérer le prêtre de l'état clérical. Échanges et dialogue, 1968-1975*, Paris, L'Harmattan, 2008.

nuevamente autorizada por la Santa Sede en 1965. En un país en la cumbre de la innovación pastoral, los neerlandeses, capaces de movilizar ampliamente, se comprometieron primero en la cuestión del celibato antes de diversificar sus peticiones. Pero, a diferencia de los franceses, siguieron en contacto con el episcopado en el contexto del Concilio nacional que, en enero de 1970, se pronunció en favor del matrimonio de los sacerdotes y de la ordenación de hombres casados. Lo mismo ocurrió, en menor grado, en Bélgica y en Alemania, donde el reto del celibato contaba más que el del trabajo, habida cuenta de la forma de financiación de la Iglesia[31]. Por lo demás, esta es la cuestión que polarizó a la opinión pública favorable al matrimonio de los sacerdotes, conjuntamente a ciertas disparidades ligadas a la práctica religiosa. La opinión se sorprendió frente a algunos gestos espectaculares como la bendición, en junio de 1970, de dos parejas de sacerdotes que luego celebraron la eucaristía en la comunidad de base del Vandalino en Torino, cuyo coordinador, Vittorino Merinas, había participado, el año anterior, al encuentro europeo de los sacerdotes contestatarios, rebautizados "sacerdotes solidarios".

De hecho, las diferencias en las tomas de posición entre los grupos no impidieron una convergencia estratégica frente a los episcopados nacionales y a la Curia romana, inspirados por los neerlandeses, ayudados por los alemanes. Una "asamblea europea de sacerdotes" fue convocada en Coira (Suiza) en julio de 1969 con ocasión del simposio de los obispos europeos dedicado a los problemas del clero. En una agitada atmósfera, bajo la mirada de los medios de comunicación, un centenar de delegados elaboraron mociones. Interpelaron a su "hermano Pablo VI" y expresaron su solidaridad con el pueblo vasco, con Dom Hélder Câmara y con la parroquia del Isolotto (barrio de Florencia), en conflicto con el arzobispo bajo la dirección de su cura Enzo Mazzi quien estaba presente en esta asamblea. Pero tropezaron con la negativa de los obispos a entablar un diálogo oficial. El cardenal Suenens, arzobispo de Malinas, quien ocupó el centro de la escena a partir de una entrevista crítica con el gobierno del papa, sin embargo se hizo eco de sus tesis en su discurso de clausura. Dio lectura a una carta del teólogo crítico Hans Küng e invitó la Iglesia a profundizar la cuestión del celibato y la ordenación de hombres casados, sin ceder a la "agitación" ni poner en tela de juicio la fidelidad "imperativa" al compromiso contraído en la ordenación[32].

[31] *ICI*, 1-VII-1969; 15-I/1-II- 1970.
[32] *ICI*, VIII-1969.

Cinco meses más tarde, en presencia de observadores norteamericanos, los sacerdotes solidarios se volvieron a encontrar en Roma, al margen del sínodo de los obispos, para debatir el tema "Liberar la Iglesia para liberar al mundo". Las divisiones eran marcadas entre la moción francesa, centrada en las connivencias de la Iglesia con el orden conservador, y la moción germano-neerlandesa, más abstracta, más atenta a los caminos de renovación, aún cuando se consiguiera finalmente un compromiso alrededor del rechazo de toda "casta sagrada" y de la elección de los responsables eclesiales a todos los niveles y por un período determinado[33]. Siguieron presentes en el encuentro de Ámsterdam que, en septiembre-octubre de 1970, tomó la forma de un congreso mundial de los grupos solidarios y favoreció la afirmación de la crítica social y política como consecuencia de las tomas de posición de los delegados latino-americanos, portadores de la naciente teología de la liberación[34]. El repliegue hacia el horizonte europeo no dejó de ser rápido en la perspectiva del sínodo de los obispos del otoño 1971, que se anunciaba decisivo.

Las jerarquías nacionales y el centro romano no dejaron de responder a los retos de los contestatarios y a las reivindicaciones de los cleros externos a los grupos estructurados y a menudo menos radicales. Se iniciaron algunas encuestas de desigual valor para evaluar el estado de ánimo y liberar la palabra de los interesados, sin renunciar a canalizarla en el seno de la institución. Los obispos franceses allanaron el camino a principios de 1969. Al final del año fueron seguidos por los italianos y los españoles y, dos años más tarde, por los suizos[35]. Se organizaron encuentros nacionales entre los obispos y los delegados de las diócesis, en Francia en 1969 y en España en 1971, a veces con asambleas locales anteriores. En otros países, los representantes elegidos del clero se reunieron solos y adoptaron resoluciones que transmitieron al episcopado, a semejanza de la Conferencia nacional de los sacerdotes de Inglaterra y del País de Gales[36]. La notificación, a finales de 1970, de la inscripción del ministerio de los sacerdotes en el programa del sínodo fomentó aún más los debates. Pablo VI tomó la decisión por sí solo,

---

[33] *ICI*, 1-XI-1969.

[34] G.- R. HORN: *The Spirit of…,* pp. 100-102.

[35] *La Documentation Catholique* [en adelante *DC*], 1566, 5-VII-1970, pp. 630-631 (según *Vida Nueva*, 21-III-1970); M. GUASCO: *Storia del clero…,* pp. 271-272; L. PLANZI: *La Fabrique des prêtres. Recrutement, séminaire, identité du clergé catholique en Suisse romande (1945-1990)*, Fribourg, Academic Press Fribourg, pp. 421-425.

[36] *DC*, 1595, 17-X-1971, pp. 948-950; *DC*, 1619, 5-XI- 1972, p. 987.

aprendiendo de la experiencia de su aislamiento en la crisis desencadenada por *Humanae Vitae*. De la asamblea, esperaba una palabra firme sobre el celibato, al cabo de un año marcado por el voto del sínodo neerlandés, su aceptación por los obispos del país, la protesta del papa y de los episcopados europeos, y también las reiteradas críticas del Cardenal Suenens al gobierno romano[37]. El enfoque en esta cuestión arriesgaba borrar lo que estaba en juego: la redefinición global del papel del sacerdote en el ámbito de la eclesiología conciliar.

La preparación del encuentro fue marcada por grandes tensiones. El documento de trabajo oficial, redactado por los padres Le Guillou y Medina, adoptó un perfil conservador alejado del tono del informe de la Comisión internacional de teología, que había evaluado el basamento teológico de la crisis de identidad a la luz del desplazamiento operado por Vaticano II y defendía la ordenación de hombres casados ensanchando la puerta apenas entreabierta por Pablo VI en su carta al secretario de Estado Villot, del 2 de febrero de 1970[38]. En abril de 1971, a pesar de las reservas sobre las circulares preparatorias, los obispos europeos favorecieron la reunión en Ginebra de los delegados de los consejos presbiterales (su representatividad variaba en función del modo de designación de cada país). Los debates y los votos revelaron mayorías reformistas superiores a los dos terceras o a las tres cuartas partes sobre numerosas cuestiones, a menudo de orden general: compromiso de lucha contra las injusticias en nombre del Evangelio, modificación de las estructuras eclesiales, derecho a la iniciativa, diversidad de los ministerios en una Iglesia sirviente y pobre, corresponsabilidad de sacerdotes y obispos, dimensión carismática del celibato y del compromiso definitivo en este estado de vida, pero también llamado a hombres casados y evolución de la disciplina confiada, de preferencia, a las conferencias episcopales. Las mayorías se reducían sólo en peticiones precisas que tocaban la autoridad (presentación local de los candidatos al episcopado; obligación, para el obispo, de consultar sus consejos antes de hablar en nombre de la diócesis), o el sacerdocio (ministerio de los diáconos ordenados con vista al presbiterado y casados, eventualidad de la ordenación de las mujeres[39]). No siempre sucedió lo mismo durante los encuentros nacionales.

---

[37] A. INDELICATO: *Il sinodo dei vescovi. La collegialità sospesa (1965-1985)*, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 223-227.

[38] *Le Ministère sacerdotal. Rapport de la Commission internationale de théologie*, Paris, Cerf, 1971.

[39] *DC*, 1582, 21-III-1971, pp. 296-297; *DC*, 1586, 16-V-1971, pp. 459-467.

En el momento de la asamblea española obispos-sacerdotes, no se alcanzó la mayoría de las dos terceras partes sobre dos cuestiones delicadas: los retos de la reconciliación y la ordenación de hombres casados. Con la misma norma, los representantes electos ingleses y galeses descartaron la ordenación de hombres casados (56%) y, más claramente, la revocación de la ley del celibato (38%), pero también su mantenimiento tal cual (47%[40]).

Así no es sorprendente que el sínodo de los obispos, reunido del 30 de septiembre al 6 de noviembre de 1971, se desarrollara en un clima de tensión, bajo la presión de la base y de los medios de comunicación más atentos al tema del ministerio sacerdotal que al de la justicia en el mundo[41]. A este respecto, los debates fueron introducidos por dos informes. El primero, de carácter doctrinal, fue confiado al Cardenal Höffner (Colonia), poco audaz. El segundo, dedicado a los aspectos prácticos, escrito por el cardenal Tarancón (Toledo), puso de manifiesto una mayor apertura. Muy pronto, la discusión se redujo prácticamente a la cuestión de la ordenación de hombres casados, en nombre de la urgencia pastoral, ya que estaba claro que el papa descartaba cualquier cambio de la disciplina de la Iglesia latina, pese a los vínculos entre ambos asuntos. Pero tras el examen del informe Höffner, que condujo a una formulación aún más rígida, se instaló una confusión en la asamblea que Mons. Schmitt, obispo de Metz, describió como paralizada por el miedo. La asamblea renunció finalmente a publicar el documento que elegía dos hipótesis, rechazar la ordenación de hombres casados (107 votos) o aceptarla en casos excepcionales previa autorización del papa (87 votos), y terminó por seguir las directrices de Pablo VI. Éste ordenó su publicación, acompañada por un comentario que insistía en el valor del celibato y parecía reducir la respuesta a los problemas concretos de los sacerdotes a la reiteración de los principios[42].

Fue grande la desilusión, inclusive en una parte de los episcopados cuyas relaciones con Roma se tornaron tensas. Es el caso en Francia, pero también de España, tras los ataques de la Congregación del clero contra el contenido doctrinal de los documentos votados por la Asamblea Conjunta, aunque se trate antes que nada de un episodio de las luchas internas de la

---

[40] *DC*, 1595, 17-X-1971, pp. 948-950.

[41] G. CAPRILE: *Il sinodo dei vescovi. Seconda assemblea generale (30 settembre-6 novembre 1971)*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1972; R. LAURENTIN: *Nouveaux ministères et fin du clergé devant le III^e synode*, Paris, Seuil, 1971 e ÍD.: *Réorientation de l'Église après le III^e synode*, Paris, Seuil, 1972.

[42] A. INDELICATO: *Il sinodo dei...,* pp... 227-235.

Iglesia local[43]. Desde entonces, el sínodo pudo aparecer como un giro en la crisis del clero. Las salidas de sacerdotes, en aumento regular desde los años 1960, se aceleraron. En adelante, constituyeron un hecho social que es difícil de estimar con precisión, teniendo en cuenta la diversidad de las situaciones que no siempre dieron lugar a una solicitud de reducción al estado laico (ruptura progresiva, licencia prolongada, ausencia de regularización o regularización diferida[44]). Estas salidas tuvieron repercusiones sobre los grupos solidarios que perdieron parte de sus militantes y se radicalizaron al vincularse a las organizaciones de laicos, ellas mismas en vía de radicalización y de fragmentación. En 1973, *Septuagint*, que reclutaba más allá del medio clerical, se reorientó hacia el apoyo a las "comunidades críticas". Ese mismo año, los franceses de *Échanges et dialogue*, en su mayoría en ruptura con la Iglesia, desempeñaron un papel mayor en la convocatoria, en Lyon, de una "asamblea internacional de los cristianos críticos", a quienes les costaba movilizar más allá de sus fronteras francesas y seguían enfrentándose sobre el reformismo y la revolución, su permanencia en la institución eclesial o su rechazo, así como las modalidades del combate en el Tercer Mundo. Un año más tarde extrajeron enseñanzas del fracaso al decidir la disolución del movimiento, efectiva en febrero de 1975, en beneficio de compromisos políticos individuales. En el mismo momento desaparecía la organización italiana *Rinnovamento conciliare*, que a principios de 1974 sucedió a *Sette Novembre*, socavada por las divergencias estratégicas y políticas[45].

La partida de los contestatarios y el agotamiento de los grupos radicales facilitaron la gestión de la crisis por los obispos que sin embargo tuvieron que tomar en cuenta la emergencia de grupos conservadores tales como los laicos del movimiento *Silencieux de l'Église* en Francia o los sacerdotes de la *Hermandad Sacerdotal* en España, y luego de la corriente integrista de Mons. Lefebvre, fundador del seminario de Écône (Suiza) en 1970. Mientras la curva de las vocaciones seguía hundiéndose y subsistían los problemas de fondo, se esforzaron por retomar las riendas, bajo la mirada atenta de Roma, en una compleja dialéctica de salvaguardia de la autoridad y de avenencia

[43] *DC*, n. 1607, 16-V-1972, pp. 362-368; J. ANDRÉS GALLEGO y A. M. PAZOS: *Histoire religieuse de l'Espagne*, Paris, Cerf, 1998, pp. 183-191; J. M. LABOA: *Pablo VI, España y el Concilio Vaticano II*, Madrid, PPC, 2017, pp. 191-215.

[44] *ICI*, VIII-1969; *DC*, 1580, 21-II-1971, p. 194; M. SEVEGRAND:, *Vers une Église...*, pp. 158-182.

[45] D. PELLETIER: *La Crise catolique...,* pp. 158-182 y G.- R. HORN: *The Spirit of...,* pp. 103-109.

negociada de la que Francia daba un ejemplo revelador con las asambleas obispos-sacerdotes reunidas en 1969 en respuesta al malestar de los clérigos y a las iniciativas críticas.

Las asambleas francesas obispos-sacerdotes de 1969

Los obispos franceses, partidarios de las reformas conciliares, pese a algunos matices en la percepción de la situación eclesial, reaccionaron en efecto inmediatamente a los acontecimientos de Mayo del 68 y a la agitación que de ello resultaba en el seno del clero, y que amplificaba las tensiones patentes desde 1965. El 20 de junio, el Consejo permanente del episcopado se hizo eco de las tesis sobre la *déclergification* e invitó a la Comisión episcopal del clero a "discernir, en la organización actual del sacerdocio presbiteral, lo que parecía anacrónico y obsoleto así como los valores esenciales que no se podrían sacrificar a ningún precio[46]". Le encargó al Consejo nacional del clero, instancia consultiva establecida en 1965, una reflexión preparatoria. Pero hasta finales de septiembre, sus miembros, escogidos por los obispos, no lograron ponerse de acuerdo sobre un texto y mucho menos sobre la oportunidad de su publicación, siendo ésta rechazada por la comisión episcopal principal. Al mismo tiempo, la base se movilizó. Algunos sacerdotes de Dijon, reunidos con algunos laicos, crearon el grupo *Recherches*. En la diócesis de Lyon, tres foros fueron organizados por iniciativa de los sacerdotes jóvenes que se situaban en la perspectiva de la "toma de palabra" definida por el jesuita Michel de Certeau como una dimensión mayor de Mayo del 68. El de Lyon reunió a doscientos participantes en búsqueda de "vías nuevas para el servicio de los hombres de hoy" (la edad media era de 39 años). Once mociones, algunas sin finalizar, fueron discutidas. La propuesta de una huelga de los sacerdotes no obtuvo más de 4 votos de los 197 votos emitidos y la propuesta de suspender el consejo presbiteral 69, pero los resultados se incrementan a favor de la convocatoria de una asamblea del pueblo de Dios (126), de la creación

[46] Salvo indicación contraria, el estudio se basa en los expedientes del Centro Nacional de los Archivos de la Iglesia de Francia (2 CE 136, 2 CE 137, 12 CE 1), así como los impresos contemporáneos (*L'Assemblée évêques-prêtres Lourdes 1969*, Paris, CTIC, 1969; *Synthèse des réponses à la consultation du clergé – Paris, 26-27 mai 1969 – Aux prêtres de la région Centre-Est*, Paray-le-Monial, Imprimerie nouvelle, 1969; *50 000 laïcs parlent du prêtre. Compte rendu de la consultation sur le ministère et la vie des évêques et des prêtres*, Paris, Secrétariat général pour l'apostolat des laïcs, 1969).

de equipos sacerdotales (160), de la armonización de los ingresos (150) o del examen de las cuestiones vinculadas con el celibato (143). Invitado a participar a la reunión, el cardenal Renard, convencido desde 1966 de la gravedad de la crisis doctrinal, se abstuvo para cumplir otros compromisos y dejar a los sacerdotes su libertad de expresión[47].

En este contexto, la asamblea plenaria del episcopado, reunida del 2 al 9 de noviembre, no pudo desinteresarse de las interpelaciones del clero. La publicación, desde el segundo día, de la circular inaugural de *Échanges et dialogues*, enseguida transmitida por los medios de comunicación, acabó por convencer a los obispos, de la necesidad de inscribir la cuestión en el programa de su próxima asamblea. Tres semanas más tarde, el Consejo nacional del clero, privado de palabra en septiembre, invitó el episcopado a "facilitar […] la confrontación abierta de todo lo que puede y debe contribuir al crecimiento continuo de la Iglesia[48]". Pareció que el tiempo era más bien favorable al cara a cara. Los contestatarios recolectaron adhesiones (279 el 18 de noviembre, 527 le 19 de diciembre, 621 el 11 de enero). El 13 de noviembre, el secretario general del episcopado denunció una iniciativa unilateral que aislaba al clero de la Iglesia. El 12 de diciembre, el Consejo permanente del episcopado condenó el proyecto de encuentro del movimiento y recordó "puntos fundamentales" para guiar la investigación sobre el sacerdote, "puesto aparte mas no separado", que revive el sacerdocio de Cristo y lo ejerce "en correlación con el obispo" renunciando "a la potencia, al dinero y al matrimonio[49]". Creó un grupo de trabajo animado por Mons. Vial, obispo de Nantes. Convocado el 8 de enero de 1969, éste determinó una consulta general del clero, tres días antes de la asamblea de *Échanges et dialogue* a la cual había que adelantarse[50].

Una misión de reflexión fue confiada al franciscano Jean-François Motte, obispo auxiliar de Cambrai, antiguo responsable del Centro pastoral de las misiones en el interior, y familiarizado con la sociología religiosa. Descartó la hipótesis de una encuesta científica, demasiado onerosa y sobre todo demasiado larga para ser llevada a cabo, cuando en realidad se trataba de suscitar un "choque sicológico" para "mejorar el clima" y "crear un ambiente" favorable a las decisiones. Se orientó hacia

[47] *DC*, 1528, 17-XI-1968, col. 2004-2005; H. LIOGIER: *Les Prêtres du diocèse de Lyon 1956-1971*, Tesina de Maestría, Universidad de Lyon 2, 2008, pp. 49-59.

[48] *La Croix*, 28-XI-1968.

[49] *DC*, 1529, 1-XII-1968, col. 2074-2076; *DC*, 1531, 5-I-1969, p. 14.

[50] Circular del secretario general del episcopado, 9-1-1969.

encuestas libremente organizadas por las diócesis, tanto más cuanto que varias estaban en proceso de preparación, en particular en París, pero pidió un modelo de análisis común con vistas a su explotación nacional, sin negar la ambigüedad del método, al límite de "la superchería": "¿Acaso es honesto […] consultar con los sacerdotes y, sin poder inferir válidamente el contenido de estas consultas, dar la impresión de que los temas de la asamblea [plenaria del episcopado] fueron sugeridos por ella?" Mons. Motte era muy consciente de que el éxito de la operación "presupone que los sacerdotes jueguen el juego de la Conferencia episcopal." Sugirió juntar a los relatores diocesanos, insistiendo en el hecho de que no se trataba de una asamblea paralela a la de los obispos, y luego asociar una delegación de sacerdotes, dividida en dos sesiones, la primera en mayo, orientada hacia el estudio doctrinal, la segunda en noviembre, dedicada a los aspectos prácticos[51]. El 6 de febrero, el grupo de trabajo validó este esquema y extendió la encuesta a los seminaristas, a los religiosos y a los laicos[52]. En esta misma fecha, el Consejo permanente del episcopado confirmó el procedimiento pero también estableció límites a la discusión, recordando los deberes de los obispos, la regla del celibato y el rechazo de confiar tareas sacerdotales a los antiguos sacerdotes desvinculados de su compromiso en este ámbito[53].

El anuncio de este proyecto mantenía la agitación. Mientras los debates eran vivos en torno al encuentro nacional de *Échanges et dialogue*, que lanzó la ofensiva y se declaró en estado de movilización "mientras no muera el clérigo", los grupos locales condenaban una "consulta pre-orientada" que excluía los sacerdotes "relevados de sus funciones pastorales" y aspiraba, en el mejor de los casos, a una "modificación del sistema clerical[54]." Pero el escepticismo se extendió más allá de sus filas, como lo constató el abad Toulat, responsable de la Secretaría para el apostolado de los laicos: "El deseo dominante no es responder a preguntas […]. Algunos sacerdotes descubren que es posible, sin caer en lo prohibido, comunicar la lectura que hacen de su experiencia propia […] Consideran que una consulta tiene sentido sólo si los obispos aceptan cuestionar algunos puntos esenciales. De lo contrario,

[51] Mons. Motte, *La consultation du clergé*, 30 de enero de 1969; *DC*, 1530, 15-XI-1968, col. 2163-2165.

[52] Circular a los obispos, 6-II-1969.

[53] *DC*, 1535, 2-III-1969, pp. 217-218.

[54] *Ibid*., pp. 218-21; Archivo diocesano de Chambéry, papeles Dumoget, circular del grupo *Échanges et dialogue* de Chambéry, 14-II-1969.

esta consulta provocaría más bien bloqueos y desalientos[55].” Las divisiones aumentaron. En la diócesis de Lyon, el 25 de febrero, 210 sacerdotes, de una edad media de 59 años, denunciaron la “apología de la violencia” y los errores dogmáticos y afirmaron su lealtad al Magisterio. Al mismo tiempo, 500 personas crearon estructuras de trabajo sobre la autoridad, los ministerios, el pluralismo, la *déclergification* o el celibato, con el acuerdo de la jerarquía que declaró respetar “la libertad de investigación emprendida en la Iglesia” por parte de grupos constituidos “bajo su propia responsabilidad”, que asociaban sacerdotes y laicos[56]. Estos últimos no querían ser puestos al margen, pese a las vacilaciones ante la manera de implicarlos en el asunto. “¿Acaso es sano y conforme a las prioridades apostólicas centrar la atención de los laicos en el sacerdote? […] ¿No sería más liberador que sacerdotes y laicos se interroguen sobre la misión de la Iglesia y extraigan las consecuencias para el ministerio y la vida de los sacerdotes?”, preguntaba el abad Toulat. Este proponía una encuesta entre los fieles y los movimientos, pese a la crisis del Comité francés para el apostolado de los laicos iniciada por la *Action catholique ouvrière* (ACO) que se sentía aislada, y privilegió el compromiso en el mundo obrero sobre las reformas institucionales, al mismo tiempo que los *Chrétiens dans le monde rural* (CMR) defendían un Concilio pastoral sobre el modelo neerlandés[57].

En este contexto se desarrolló, el 14 de marzo, la reunión de los 101 sacerdotes designados por las diócesis, los servicios nacionales y el Comité permanente de los religiosos para aplicar a las distintas encuestas el patrón de lectura concebido por Mons. Motte y elaborar la síntesis nacional destinada a la asamblea plenaria. El objetivo era técnico y no todos los miembros del grupo de trabajo estaban presentes. Pero el encuentro derivó en un enfrentamiento, como ya se había producido en Lyon durante la reunión de la región apostólica[58]. Los delegados elegidos, nombrados o cooptados, se interrogaron sobre su papel de correa de transmisión o de portavoz de la base, criticaron el método y pidieron una participación efectiva de los sacerdotes en la asamblea plenaria. Los más intransigentes se veían a sí

[55] “Consultations préparatoires à l’assemblée plénière”, 4-II-1969.

[56] *La Croix*, 2-III-1969; *ICI*, 15-III-1969; H. LIOGIER: *Les Prêtres du...*, pp. 74-76.

[57] “Consultations préparatoires à l’assemblée plénière”, 4-II-1969; *ICI*, 15-II-1969.

[58] La reunión del 14 de marzo está bien documentada gracias a un estudio realizado en 1970-1971 por participantes y observadores externos, en el marco del Centro de estudios, encuentros e intercambios sicosociológicos. “Le 14 mars 1969. Une réunion nationale d’évêques et de prêtres. Étude psychosociologique”, 1972.

mismos como "rehenes". Los obispos, primero desestabilizados, lograron restablecer el diálogo en el transcurso de los grupos de trabajo regionales. La mayoría de los participantes en este caso aceptó proseguir su labor y designar algunos relatores regionales en un espíritu de corresponsabilidad, pese a que seguía siendo poco preciso lo que estaba en juego. Se había superado un umbral del que se hizo eco un comunicado oficial. Los obispos alertaron inmediatamente a sus colegas sobre la necesidad de promover la adopción de un procedimiento común: "Los sacerdotes quienes expresaron ese deseo se dan perfectamente cuenta que no se trata de poner en entredicho las asambleas plenarias en su estructura actual ni de comprometer el juego y la autoridad de la Conferencia episcopal a la que le toca adoptar las decisiones que sean necesarias. [Pero] estamos convencidos que la manera de realizar, con los sacerdotes, nuestra investigación, tanto como su contenido, será de mayor influencia para su éxito[59]."

A pesar de las reservas de una parte de sus miembros, el episcopado francés dio un giro decisivo al optar por la celebración de dos asambleas obispos-sacerdotes antes de las asambleas plenarias, al mismo tiempo que trataba de evitar las confusiones y las luchas de "bloques antagonistas": "Obispos y sacerdotes juntos están al servicio de una misma misión, pero en diferentes funciones. Se trata de que ambos desempeñen bien su papel, […] sin atenuar pero sin endurecer las diferencias", a fin de destacar "los puntos neurálgicos y las orientaciones significativas que hoy plantean interrogantes a los sacerdotes" mediante un "cotejo de las reflexiones, de las investigaciones y de las realizaciones[60]". El 14 de abril, se anunció la decisión a los relatores de las regiones apostólicas convocadas para preparar el trabajo de los delegados de las diócesis encargados de redactar, del 30 de abril al 3 de mayo, la síntesis de las encuestas entre el clero[61] así como fijar los ejes de reflexión de la primera asamblea obispos-sacerdotes.

La toma de palabra continuó en marzo y abril, individualmente o en grupo. En total, más de la mitad de los 41 000 sacerdotes diocesanos, 1800 seminaristas, 36 000 religiosas, millares de laicos, se expresaron en desorden, sin marco científico. El patrón de lectura aplicado a las respuestas de los

[59] Mensaje a los obispos, 15-III-1969; *La Croix*, 29-III-1969.

[60] "Réunion des délégués de la région", 14-IV-1969.

[61] En torno a diez temas: condiciones de ejercicio de la misión sacerdotal, estructuras pastorales, implantación y desarrollo misioneros de la Iglesia, determinación de la misión sacerdotal, condiciones de envío, relaciones en función del ministerio, vida espiritual, vida intelectual, vida afectiva, vida material.

sacerdotes no ocultó las divisiones de un cuerpo a menudo incomodado por estructuras pesadas ajenas a la vida real y preocupado por la misión de la que no todos proporcionaban la misma definición. Muchos, sobre todo los jóvenes, querían la superación de la parroquia, la creación de unidades pastorales de base, la constitución de equipos sacerdotales, la especialización de los ministerios y la elaboración de proyectos pastorales diocesanos, otros tantos temas inspirados por las investigaciones misioneras de las décadas precedentes (sociología religiosa, pastoral de conjunto). La insatisfacción era frecuente a propósito de las relaciones con los obispos y los colegas, de diversas edades, funciones y sensibilidades, o acerca de los nombramientos, del aislamiento en el entorno de los practicantes o, a la inversa, de la tentación del monopolio de los militantes de la Acción católica y de sus capellanes. Las divergencias, en parte basadas en líneas divisorias generacionales, eran notables a propósito de la espiritualidad, del trabajo intelectual y de la vida social que condicionan la relación con el mundo; no eran menores sobre los aspectos materiales y la vida afectiva, sobre todo evocada desde el punto de vista del celibato. Sobre este punto, eran más unánimes los seminaristas para desear una libertad de elección. Pero se unían a sus predecesores en otros muchos objetivos y una minoría era hostil a la contestación aunque el informe de síntesis no permita una evaluación satisfactoria[62].

Resulta aún más difícil juzgar el lenguaje de los laicos. Un primer conjunto agrupa millares de respuestas libres y de cuestionarios difundidos por las diócesis y las revistas. Deja entrever una orientación conservadora sobre el compromiso político y la acción sindical o sobre el celibato, mientras que las posturas sobre el trabajo son matizadas[63]. Más significativas son las respuestas de los dirigentes de los movimientos de apostolado seglar, asociados a mesas redondas organizadas por el abad Toulat. Muchos manifestaron reservas sobre la concepción individualista del sacerdote tal como la desarrolló *Échanges et dialogue*. Es el caso, sobre todo, de la Acción católica cuyos capellanes nacionales se expresaron con una sola voz, pese a las tensiones entre los movimientos: "Los sacerdotes volverán a encontrar progresivamente el sentido del sacerdocio, concretamente vivido el día de hoy, no tomándose a sí mismos como centro de la reflexión, sino situándose respecto de las realidades del mundo […]. Se corre el gran riesgo de homologar las innovaciones por sí mismas, sin verificar su valor misionero.

[62] *Synthèse des réponses*..., pp. 16-54; "Consultation des séminaristes".
[63] *50 000 laïcs parlent…,* pp. 50-74.

[…] Estamos en desacuerdo con un trabajo profesional concebido como un símbolo de protesta contra la situación actual del clero […]. La existencia [del sacerdote] esta totalmente vinculada a la Palabra que debe servir[64].”

Las encuestas adjuntas a los informes doctrinales preparados por los obispos con la ayuda de teólogos[65] alimentaron el expediente remitido a los miembros de la asamblea obispos-sacerdotes reunida en Issy-les-Moulineaux los días 26 y 27 de mayo de 1969. Eran 232, obispos en ejercicio o eméritos, sacerdotes delegados de las diócesis, de la Misión de Francia y de las instancias de la Conferencia episcopal, superiores mayores y religiosos delegados (217 tenían derecho de voto). La sesión inaugural fue perturbada por algunos manifestantes del Comité de acción para la revolución en la Iglesia y algunos grupos *Lien* quienes denunciaban la « colusión Iglesia-Estado-Capital” » y explicaban “la crisis del sacerdote” por su papel de “representante de una Iglesia de ricos”. En realidad, el incidente contribuyó a acercar a los miembros de la asamblea que trabajaban en el marco de las encrucijadas animadas por un obispo y un sacerdote y que distinguían las realizaciones inmediatas, las realizaciones progresivas así como las investigaciones que debían emprenderse[66]. Los votos, que se referían a principios generales (primacía de la preocupación misionera, evolución de las estructuras, proyectos pastorales), llegaron a más del 90% y sólo algunos temas ampliaron la diferencia (nombramiento en el consejo episcopal de un sacerdote encargado de las iniciativas misioneras, preparación a los sacramentos, valoración más marcada de la Acción católica, exclusión de los sacerdotes casados del ministerio[67]). Lo esencial parecía estar en otra parte, en la libertad de expresión y en la capacidad de escucha recíproca destacadas por la prensa católica, pese a la “inevitable ambigüedad de una asamblea” que no tiene ningún poder de decisión mas constituye “una experiencia honesta

[64] Declaración de los capellanes nacionales de la *Action catholique des milieux indépendants* (ACI), de la *Action catholique ouvrière* (ACO), de los *Chrétiens dans le monde rural* (CMR) y de la *Action catholique générale* (ACG), 26-III-1969.

[65] El informe más importante, titulado “Un sacerdoce apostolique pour le monde d’aujourd’hui”, fue redactado por Simonneaux, obispo de Versalles, con la ayuda de los Padres Chatellier, Le Guillou y Manaranche.

[66] Eran once en total, según la lista establecida el 14 de abril: atención a las realidades de la vida, proyecto pastoral, sacramentalización y evangelización, autoridad en la Iglesia, equipos sacerdotales, sacerdocio ministerial et estatus del sacerdote, nominaciones, información permanente, unidad de fe, vida y breviario, finanzas, reflexión y investigación teológicas.

[67] Informe de los votos, 10-VI-1969.

y limitada de corresponsabilidad[68]". Esta reunión permitió a los obispos, desestabilizados por la actualidad, no perder la iniciativa. Por medio de la misma, los obispos realizaron una "operación de reformismo centrista", según la fórmula del teólogo Henri Denis, delegado de la diócesis de Lyon[69], gracias a la aceptación de una parte notable del clero y a la marginalización de los contestatarios de *Échanges et dialogue*, tanto más fácil cuanto que estos optaron por una estrategia de ruptura. Con todo, una etapa había sido franqueada en una "evolución irreversible [de los] modos de ejercicio de la autoridad", como lo subrayó Mons. Guyot, arzobispo de Toulouse y presidente de la Comisión episcopal del clero[70].

El trabajo iniciado continuó bajo la dirección de un "equipo de continuidad" (obispos y delegados de las regiones apostólicas), animado por Mons. Vial y después por Mons. Guyot, encargado de preparar la asamblea de noviembre. Tomó nota del número excesivo de temas tratados en mayo y sólo conservó cuatro. Se invitaron a los consejos presbiterales, las regiones apostólicas y los movimientos de laicos a pronunciarse sobre estos puntos: unidades pastorales de base (una prioridad de la asamblea de mayo), autoridad y corresponsabilidad en la Iglesia, vida material, celibato. Los tres primeros fueron objeto de informes, el cuarto de un expediente de estudio. Cada uno fue preparado por un obispo y un sacerdote, tomando en cuenta los pareceres de los expertos así como las reacciones de la base (salvo para el celibato). Luego cada uno fue discutido y enmendado por el equipo de continuidad, del 15 al 17 de octubre, al cabo de un proceso acelerado que prolongó la experiencia de mayo[71].

La segunda asamblea obispos-sacerdotes tuvo lugar en Lourdes, del 6 al 8 de noviembre, con los mismos participantes que en mayo, a los que se unieron los delegados de los sacerdotes-obreros y de los sacerdotes *Fidei Donum*, y con el mismo método de trabajo en grupos reducidos y asambleas generales. El debate sobre las unidades pastorales de base se inscribió en la línea de las prioridades misioneras definidas por los obispos en 1960 y en 1967. Pero la asamblea pidió la revisión del informe, preparado por Mons. Motte y el abad Bossuyt, al que juzgaba demasiado administrativo y demasiado clerical; deseaba el "derrocamiento" de las perspectivas pastorales para

[68] *Témoignage chrétien*, 29-V-1969; *La Croix*, 31-VI-1969 e *ICI*, 16-VI-1969.
[69] Notas enviadas al padre Bouchaud, 1972.
[70] Carta al padre Bouchaud, 18-IV-1972.
[71] "Réunion de l'équipe préparatoire, 15-17 de octubre de 1969"; *L'Assemblée évêques-prêtres...*, pp. 7-12 (palabras de Mons. Guyot).