

El miedo a la libertad religiosa. Autoridades franquistas, católicos y protestantes ante la Ley de 28 de junio de 1967 *

MÓNICA MORENO SECO**

Universidad de Alicante

Resumen

La doctrina del Concilio Vaticano II y la presión diplomática extranjera obligaron al régimen de Franco a promulgar la ley de libertad religiosa de 1967. En este artículo se analiza el debate que surgió entonces en el seno del catolicismo español en torno a conceptos como tolerancia o libertad religiosa. La controversia, en la que también participaron autoridades públicas, adoptó con frecuencia un tono político al tratar asuntos como la confesionalidad del Estado y la unidad religiosa del país. Se abordan asimismo las limitaciones de la ley y su repulsa por parte de las confesiones no católicas. La ley hizo posible que la dictadura franquista ofreciera una imagen de modernidad y respeto muy alejada de la realidad, contribuyendo a su pervivencia. El temor al pluralismo religioso reveló el inmovilismo del clero y reforzó la crisis de la Iglesia española, patente en el proceso de secularización social.

Palabras clave: Libertad religiosa, Iglesia y franquismo, confesiones no católicas.

Abstract

The doctrine of the Second Vatican Council and the foreign diplomatic pressure forced the Franco regime to pass the law of religious freedom from 1967. This article analyzes the debate that arose then just in the heart

* Fecha de recepción: 30-enero-2001.

** Departamento de Humanidades Contemporáneas. Universidad de Alicante. Campus de San Vicente de Raspeig. Apto. Correos nº 99. 03680 Alicante.

of Spanish Catholicism concerning different concepts such as tolerance or religious freedom. The controversy, in which also public authorities participated, frequently adopted a political tone when subjects as the State's religion and the religious unity of the State were dealt. The limitations of the law and its refusal by non-catholic faiths are also included in this paper. The law made it possible that Franco's dictatorship conveyed an image of modernity and respect, that was quite far away from reality, and contributed to its survival. The fear of religious pluralism reveals the idleness of the clergy and this increased the crisis of the Spanish Church, that became obvious in the social secularization process.

Key words: Religious freedom, Church and Franco regime, non-catholic faiths.

Introducción

En la España del siglo XIX y principios del XX, la libertad religiosa formaba parte de un proyecto global de modernización del país, que entraba en contradicción con la secular alianza entre Estado e Iglesia. Sin embargo, la pretensión de conseguir una uniformidad exclusivista católica, por parte de la Iglesia y de los sectores sociales y políticos en los que se sustentaba, marcará la historia de nuestro país, como bien ha indicado Juan B. Vilar. La unidad católica adoptó un carácter político y se convirtió en un pilar básico de la identidad nacional. Menéndez Pelayo, uno de los principales representantes de este pensamiento, contribuyó a extender la teoría de que la decadencia de España obedecía a la influencia de protestantes, liberales y extranjeros. La debilidad intelectual del catolicismo español y su impermeabilidad a las ideas que circulaban por Europa se tradujo en un rechazo sistemático del diálogo con otras creencias. Desde una actitud defensiva, el espíritu de contrarreforma se mantenía vivo¹. No es de extrañar, pues, que las comunidades acatólicas fueran objeto de ataques verbales muy virulentos y de todo tipo de discriminación².

Esta tradición cultural y religiosa puede ayudar a entender la dificultad de amplios sectores católicos para adoptar una postura de mayor tolerancia y respeto ya entrado el siglo XX. Pero también cabe tener en cuenta consideraciones de tipo político. La libertad religiosa, decretada por la Segunda República en consonancia con su propósito de exten-

1 VILAR, Juan B.: *Intolerancia y libertad en la España contemporánea. Los orígenes del protestantismo español actual*, Madrid: Istmo, 1994, pp 24-29. Sobre la identificación catolicismo-nación y sus repercusiones políticas, vid. CALLAHAN, William J.: *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid: Nerea, 1984. Una visión muy sólida del universo cultural-político del catolicismo español en LANNON, Frances: *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia católica en España, 1875-1975*, Madrid: Alianza, 1990, pp. 55-80, y en BOTTI, Alfonso: *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid: Alianza, 1992.

2 Numerosos ejemplos de marginación en el pionero libro de VILAR, Juan B.: *Un siglo de protestantismo en España (Águilas, Murcia, 1893-1979). Aportación al estudio del acatolicismo español contemporáneo*, Murcia: Universidad de Murcia, 1979 [hay 2ª edición ampliada: Tarrasa-Barcelona: Clie. 1993] y en el más reciente de SEBASTIÁN VICENT, Ramón, BELLO FUENTES, Vicente y PIEDRA SIMÓN, José P. de la: *Protestantismo y tolerancia en Aragón (1870-1990)*, Zaragoza: Mira, 1992. Un estudio de la opinión pública frente a comunidades acatólicas en MIRA ABAD, Alicia: *Actitudes religiosas y modernización social. La prensa alicantina del Sexenio Democrático (1868-1873)*, Alicante: Universidad de Alicante, 1999, pp. 131-139.

der la democracia en el país, desapareció en 1939, dando así comienzo un episodio más de la represión de la postguerra y de la implantación de la dictadura.

El notable componente ideológico católico del estado franquista se tradujo en una fuerte discriminación hacia las demás confesiones³. El catolicismo fue elevado a rango de religión oficial y beneficiado de numerosas prerrogativas económicas, en materia de educación y de moral. El Fuero de los Españoles de 1945 sancionó una limitada tolerancia religiosa que no introdujo cambios sustanciales. El temor de las autoridades ante la presencia de las comunidades protestantes se convertía en una férrea vigilancia policial y continuas trabas administrativas⁴. En todo el país continuaron el cierre de templos, las detenciones de pastores o las dificultades en los entierros.

A pesar del apoyo institucional al catolicismo, en los años cuarenta el discurso de la jerarquía eclesiástica seguía impregnado de intolerancia, como se observa en una sonada pastoral del cardenal Segura contra la propaganda protestante o en un documento colectivo del episcopado que calificaba de error la libertad de cultos: «nunca la masa del católico pueblo español pasará a cualquiera de las confesiones protestantes, que considera con razón como herejías. Pero ello no quiere decir que una pública campaña de proselitismo protestante y de ataque de los dogmas católicos no cause daño en algunos incautos»⁵.

En tal ambiente, no puede sorprender que los ataques del clero a las comunidades protestantes fueran frecuentes. Cabe mencionar en este sentido varios folletos editados por el obispado de Orihuela que pretendían demostrar los errores doctrinales del protestantismo. Reflejan el miedo a la influencia de la propaganda protestante, sirviéndose de un lenguaje beligerante y *nacional-católico*. En una de estas obritas se alude a que la «repugnancia española a la propaganda protestante no es propiamente una intolerancia religiosa, sino una intolerancia nacional». Un sacerdote destacado en esta labor, Agustín Pérez Segura, pretendía con su escrito una «eficaz defensa contra las argucias y sofismas de los enemigos de nuestra Religión y de nuestra Patria Católica»⁶.

3 Sobre la difícil situación de los protestantes en el primer franquismo, vid. el completo análisis de VILAR, Juan B.: «Minorías protestantes bajo el franquismo (1939-1953)», en *La cuestión social en la Iglesia española contemporánea*, Eds. Escorialenses, El Escorial, 1981, pp. 335-435. También puede consultarse LÓPEZ RODRÍGUEZ, Manuel: *La España protestante. Crónica de una minoría marginada (1937-1975)*, Madrid: Sedmay, 1976.

4 Así sucedía, por ejemplo, en la provincia de Alicante (Archivo Histórico Provincial. Gobierno Civil, Parte Policial de 30-X-44; Libro de Salidas (1947), n^os 2096 y 2207).

5 IRIBARREN, Jesús (ed.): *Documentos colectivos del episcopado español, 1870-1974*, Madrid: BAC, 1974, pp. 242-249. La pastoral de Segura en el *Boletín del Arzobispado de Sevilla*, 10-IX-47.

6 *En torno al folleto «¿Por qué dejé el catolicismo?»*, Orihuela: Secretariado de Ortodoxia del Obispado de Orihuela (Alicante), s.f., p. 78 y PÉREZ SEGURA, Agustín: *Bajo el manto de la verdad*, Alcoy: Secretariado de Ortodoxia del Obispado de Orihuela, 1953, p. 3. Vid. también MORENO SECO, Mónica: *La quiebra de la unidad. Nacional-catolicismo y Vaticano II en la diócesis de Orihuela-Alicante, 1939-1975*, Alicante: Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert» – Generalitat Valenciana, 1999, pp. 119-121. Publicaciones de similar cariz muy difundidas en todo el país fueron *La farsa protestante*, Madrid: Apostolado de la Prensa, 1948 o la de PERRONE, Juan: *Catecismo sobre el protestantismo*, Barcelona: Vilamala, 1950.

La firma del Concordato en 1953 supuso la confirmación del estatuto privilegiado de la religión católica. La discriminación contra los no católicos, por tanto, continuó, con la prohibición de realizar ceremonias en espacios públicos, presión sobre los pastores, retiro de publicaciones y críticas feroces. Las protestas que desde el extranjero llegaban a las autoridades públicas españolas por este motivo eran consideradas una campaña de difamación contra España, que «constituye[n] sólo una maniobra que persigue objetivos puramente políticos»⁷.

El proyecto de estatuto de acatólicos

El cambio de rumbo de la Santa Sede desde la llegada al solio pontificio de Juan XXIII y las presiones de la diplomacia anglosajona obligaron al régimen de Franco a modificar su actitud y condujeron a la ley de libertad religiosa el 28 de junio de 1967. No obstante, la redacción de la ley fue muy laboriosa y contó con numerosos obstáculos⁸. A finales de los años cincuenta, con la incorporación de José M^a Castiella al ministerio de Asuntos Exteriores, se abre paso la idea de elaborar un estatuto que regulara la situación de las confesiones no católicas y comienzan los trabajos. Sin embargo, la actitud del clero no había evolucionado. Algunos miembros de la jerarquía eclesiástica rechazan incluso la aprobación del estatuto, como el obispo de Canarias Pildain, pues en su opinión «daría origen, entre nosotros, a una espantosa guerra civil espiritual». Cantero, prelado de Huelva, lo acepta pero advierte de que la España del momento no está preparada para el ejercicio de una libertad religiosa⁹.

En julio de 1964 miembros del episcopado y del gobierno discuten el proyecto de estatuto. No se invita a representantes de las confesiones acatólicas, en lo que será la tónica de todo el proceso. Casimiro Morcillo, arzobispo de Madrid, explica que en el proyecto se asegura la inmunidad de coacción y se borra toda discriminación, pero indica a continuación que, «en realidad», en España los protestantes nunca han sido coaccionados ni discriminados¹⁰. El texto se limitaba a ampliar la tolerancia religiosa.

7 Incluso se justifican algunos ataques violentos a protestantes por su «proselitismo agresivo» y porque elementos «comunizantes» se han infiltrado en dichas comunidades (OFICINA DE INFORMACIÓN DIPLOMÁTICA: *La situación del protestantismo en España*, Madrid, 1950, pp. 13 y 48-49). Este folleto se reeditó en 1955.

8 El texto más reciente que trata el proceso que condujo a la aprobación de la ley de 1967 es el de BLANCO, María: *La primera ley española de libertad religiosa. Génesis de la ley de 1967*, Pamplona: EUNSA, 1999. Su valor reside en la abundante documentación inédita citada, más que en sus apreciaciones, muy comprensivas con la actitud del episcopado.

9 Carta pastoral de Pildain en *Boletín Oficial del Obispado de Canarias*, abril de 1964 (cit. por RUPÉREZ, Javier: *Estado confesional y libertad religiosa*, Madrid: Cuadernos para el Diálogo, 1970, pp. 194-195). CANTERO CUADRADO, Pedro: *Reflexiones acerca de la libertad religiosa en el ordenamiento jurídico actual de España*, Madrid: Ilustración del Clero, 1963.

10 *Ya*, 27-IX-64.

El Consejo de Ministros, en septiembre de 1964, decidió aplazar la aprobación del estatuto hasta que el Concilio se pronunciara sobre la materia, debido a la resistencia de los elementos más conservadores¹¹. Poco después, en el discurso de fin de año, Franco sorprendió a la opinión pública nacional e internacional al afirmar: «no deben los españoles abrigar ninguna duda ni recelo con respecto al ejercicio de una libertad de conciencia que hemos practicado y que sólo deseamos se perfeccione siguiendo la inspiración de nuestra Madre la Iglesia»¹². Se interpretaron sus palabras como un apoyo al proyecto del estatuto, aunque no se llegó a aprobar, lo cual creó gran confusión¹³. Llevado por el entusiasmo, *Arriba* asegura que las autoridades españolas seguían las indicaciones del Papa al actuar de forma «progresista» y prudente¹⁴. El régimen necesitaba mostrar una imagen de tolerancia, que no se correspondía en absoluto con la realidad.

Como pone de manifiesto Javier Rupérez, la polémica que suscitó el asunto en España se debió a motivos más políticos que religiosos. Se consideraba que estaba en juego la pervivencia del Estado confesional y de la unidad católica¹⁵.

El debate en el Vaticano II

En 1964 se abordó el tema en el Concilio, pero el inmovilismo doctrinal seguía siendo la nota característica del episcopado español. Ejemplo de ello es Pablo Gúrpide, obispo de Bilbao, que antes de acudir a Roma afirmaba que la igualdad de derechos para todas las confesiones religiosas conduciría en su opinión a la guerra religiosa, pues las «sectas» acatólicas «no vendrían con planes de convivencia sino de conquista»¹⁶. El prelado de Orihuela-Alicante, Pablo Barrachina, opinaba que «hay un derecho inalienable de las personas a escoger la Religión que quieran. Siempre y cuando actúen de buena fe. (...) Pero, ¡ajo!... España tiene la verdad: su religión Católica, Apostólica y Romana y no podemos dejarla en el arroyo...». Negaba asimismo que fuera admisible el culto y la propaganda pública de otras confesiones¹⁷.

11 Carrero Blanco, apoyado por los ministros del Opus Dei, afirmó que el proyecto supondría una guerra religiosa y el fin de la unidad política de España (MARQUINA BARRIO, Antonio: «La confesionalidad del Estado», *Historia 16*, 23 (1978), 23-34). Resulta revelador que María BLANCO silencie esta discusión en el Consejo de Ministros (*op.cit.*, p. 45).

12 Reproducido en *ABC*, 31-XII-64. Sus palabras tuvieron un gran impacto en la prensa extranjera, como se recoge en una antología de artículos que aludieron al discurso (*Franco y la libertad religiosa. Ecos de un discurso*, Madrid, 1965).

13 Según RUPÉREZ, Javier: *op.cit.*, pp. 204-205.

14 *Arriba*, 2-I-65.

15 RUPÉREZ, Javier: *op.cit.*, pp. 186 y 201.

16 GÚRPIDE BEOPE, Pablo: *Carta pastoral sobre ecumenismo y libertad religiosa*, Bilbao, 1964. En similares términos se expresa Ángel Temiño, obispo de Orense (TEMIÑO SÁIZ, Ángel: *La conciencia y la libertad religiosa*, Burgos: Seminario Metropolitano de Burgos, 1965).

17 *Información*, 28 y 29-XI-64.

Desde estos presupuestos, las intervenciones de los obispos españoles en la sesión conciliar se caracterizan por su tono conservador. Según Iribarren, corresponsal del diario católico *Ya*, consideran que sólo la verdad tiene derechos, pero que el espíritu de los tiempos hace necesaria la tolerancia¹⁸. Como botón de muestra, el arzobispo de Tarragona, Arriba y Castro, advirtió que la libertad religiosa en naciones de unidad católica llevaría a la ruina del catolicismo. La prensa italiana acusó a los prelados españoles de oponerse a la declaración, a lo que Alonso Muñozerro, arzobispo de Sión, respondió que se estaba difamando a España¹⁹.

A fines de 1965 se aprueba la declaración conciliar *Dignitatis humanae*. Fue la más discutida y la que más expectación suscitó del Vaticano II. Afirma que la libertad debe ser reconocida por la autoridad civil, que además ha de favorecer la vida religiosa; en el caso de que exista un reconocimiento especial de una confesión, es necesario el respeto a la libertad religiosa. Defiende, por último, la no discriminación por motivos religiosos²⁰. Poco después se publicó una declaración colectiva del episcopado español en la cual se insiste en que la libertad religiosa es compatible con la confesionalidad y la unidad católica²¹. Este documento, para Javier Rupérez, invierte los términos de la declaración, al dar protagonismo a la confesionalidad frente a la libertad religiosa²². La Iglesia española aceptó la declaración, pero le resultó difícil comprender su significado²³.

La ley de libertad religiosa de 1967

La *Dignitatis Humanae* obligó a revisar los planteamientos de la jerarquía eclesiástica y del régimen, por lo que el estatuto especial para los acatólicos fue sustituido por una ley de libertad religiosa. Según el subsecretario de Justicia, Alfredo López, la norma conciliar era recibida con «disciplinada obediencia» y España se disponía a establecer «con diligencia» el marco jurídico que necesitaba dicha doctrina²⁴. Para ello fue necesario modificar el Fuero de los Españoles (por la Ley Orgánica de 10-I-67), sustituyendo la tolerancia por una libertad religiosa sólo nominal²⁵.

18 *Ya*, 26-IX-64.

19 *Ya*, 6-X-64 y *ABC*, 17-XII-64. Casimiro MORCILLO afirma que los obispos españoles no se mostraron hostiles a la libertad religiosa, sino que colaboraron para que mejorara el documento final introduciendo enmiendas sobre la validez del magisterio tradicional de la Iglesia o la supremacía de la verdad religiosa objetiva (en *La libertad religiosa según el Concilio*, Madrid: Acción Social Patronal, 1966).

20 *Declaración sobre la libertad religiosa*, en CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (ed.): *Vaticano II. Documentos*, Madrid: BAC, 1993, pp. 658-673.

21 «Sobre acción en la etapa posconciliar» en IRIBARREN, Jesús (ed.): *op.cit.*, pp. 365-367.

22 RUPÉREZ, Javier: *op.cit.*, p. 210.

23 LABOA, Juan María: «Marco histórico y recepción del Concilio», en Jesús Álvarez Gómez y otros: *El Postconcilio en España*, Madrid: Encuentro, 1988, pp. 13-59, cita de p. 27.

24 *Ecclesia*, nº 1261, 18-IX-65.

25 A pesar de dicha modificación, seguía sin adecuarse a la doctrina conciliar (MONTESINOS SÁNCHEZ, Nieves: «La confesionalidad del régimen franquista, a través del Fuero de los Españoles y de la Ley de

Se elaboró un anteproyecto de ley que fue presentado a la conferencia episcopal y la Santa Sede, las cuales dieron su conformidad. En febrero de 1967 el texto es discutido en el Consejo de Ministros y remitido a las Cortes²⁶. La revista *Cuadernos para el Diálogo* expresó la decepción de los sectores católicos progresistas ante el texto: «si yo fuera protestante, sentiría que alguien, el Concilio o los españoles me habían engañado. Siendo católico, no puedo ocultar mi sonrojo y mi tristeza.»²⁷

La ley de libertad religiosa se debatió en las Cortes en mayo de 1967. La mayoría de las enmiendas presentadas tenían carácter restrictivo y el proyecto quedó notablemente mutilado²⁸. Algunas propuestas no prosperaron, entre otras las que pretendían hablar de la católica como «única religión verdadera» o considerar acto lesivo del orden público la difusión de errores religiosos entre los católicos. Sí se modificó la mención a que la religión católica era la profesada por «la mayoría del pueblo español», locución sustituida por la expresión «la nación española»²⁹.

Se desató una gran polémica en torno al denominado proselitismo y a la educación. Mientras que algunos procuradores reclamaron que se impidiera a los no católicos ejercer como docentes, otros defendieron tal derecho³⁰. Los más conservadores expresaban su alarma ante la libertad ofrecida a los protestantes: Blas Piñar habla de una posible revancha del protestantismo español y pregunta: «¿Vamos ahora a derribar el espíritu de la Cruzada?». Carlos Pinilla alerta contra el peligro de que surjan partidos políticos al amparo de una libertad religiosa «mal entendida»³¹. En la prensa se les tachó de «integristas» o nada conciliares³².

Antes de la votación final del proyecto, el ministro de Justicia, Antonio M^a de Oriol, lo defiende –con un tono poco afín al Vaticano II–: «Que no se confunda la regulación de

Principios del Movimiento Nacional», en La Parra, Emilio y Pradells, Jesús (eds.): *Iglesia, sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII al XX)*, Alicante: Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», 1991, pp. 451-462, cita de p. 461).

26 De nuevo por influencia de los ministros más conservadores se suprimió un artículo en que se concedía la libre constitución de instituciones educativas, culturales, caritativas y sociales de tipo religioso.

27 ALTARES, Pedro: «Si yo fuera protestante», *Cuadernos para el Diálogo*, abril de 1967. Las referencias a esta revista se han extraído de LÓPEZ RODRÍGUEZ, Manuel: *op.cit.*, pp. 152-162.

28 LÓPEZ RODRÍGUEZ, Manuel: *op.cit.*, p. 164. Un resumen de las principales discusiones en las Cortes en *Regulación del ejercicio del derecho civil a la libertad religiosa*, Madrid: Ministerio de Justicia, 1968, pp. 11-15 y PÉREZ-LLANTADA Y GUTIÉRREZ, Jaime: *La libertad religiosa en España y el Vaticano II*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1974, pp. 297-308.

29 *Arriba*, 4 y 9-V-67; *Ya*, 9-V-67.

30 *Arriba*, 10 y 11-V-67; *Ya*, 10-V-67.

31 *Ya*, 10-V-67 y *Arriba*, 4-V-67.

32 Sección «Desde la calle» de El Tebib Arrumi e «Integristas y progresistas» de Torcuato Luca de Tena en *ABC*, 10-V-67. Estos personajes protestaron ante tales opiniones, insistiendo en que la ley perjudicaba a los católicos. Zamanillo afirma: «Somos todos conciliaristas. Lo que no podemos consentir es que se haga una ley de libertad religiosa para acatólicos y que la parte estrecha de la ley sea para los católicos» (*Ya*, 10-V-67). Manglano considera que la ley debería llamarse ley de restricciones al catolicismo, por las facilidades que ofrece a 30.000 protestantes en detrimento de 30 millones de católicos (*Arriba*, 9-V-67).

un derecho civil de la libertad en materia religiosa con torcidas interpretaciones que busquen descarada o encubiertamente, cobarde o neciamente, debilitar o destruir nuestra unidad católica.» Recuerda que frente a la «pasión sectaria anticatólica» España supo en su momento defender al catolicismo con mártires³³. A pesar de nueve votos desfavorables, el texto fue aprobado el 26 de junio³⁴.

El debate sobre la ley permitió una relectura, aunque sólo desde posiciones conciliares, de pilares ideológicos del régimen como la unidad religiosa de España y la identificación catolicismo-españolidad. No obstante, el resultado fue una ley insuficiente y restrictiva, dirigida sólo a los acatólicos y que mantuvo la situación de privilegio del catolicismo. No supuso sino un desarrollo de la tolerancia, sin introducir la libertad religiosa, pero tuvo el importante efecto político de ofrecer la apariencia de que el régimen se modernizaba y adaptaba al Concilio³⁵.

En la ley se concede preeminencia a la confesionalidad del Estado sobre la libertad religiosa, invirtiendo los términos expresados por el Concilio, como ya habían hecho los obispos años antes³⁶. El texto contemplaba el derecho a mantener cementerios propios y a elegir enseñanza religiosa. Sin embargo, los cultos no católicos fuera del templo requerían un permiso del gobernador civil y sus locales debían ser autorizados.

Las primeras reacciones a la ley fueron encontradas. Los protestantes expresaron su decepción y escribieron una carta al ministro de Justicia en defensa de la libertad religiosa y la separación Iglesia-Estado³⁷. Destacados representantes de las comunidades protestantes, Rubén Gil, José Cardona o Daniel Vidal, declararon que la ley no garantizaba los derechos derivados del principio de libertad religiosa³⁸. El sacerdote progresista José M^a González Ruiz criticó el documento porque lo consideraba restrictivo³⁹. Por el contrario, el episcopado se apresuró a publicar una declaración en la que respaldaba los principios recogidos por la ley y llamaba a los fieles al respeto con los demás⁴⁰.

33 El discurso fue reproducido el 27-V-67 en *Ya, ABC y Arriba*.

34 Ley de 28-VI-67 (*BOE*, nº 156, de 1-VII). Votaron en contra procuradores como Blas Piñar, Fagoaga, Bárcenas, Manglano o Zamanillo (*Arriba*, 27-VI-67 y *Ya*, 28-VI-67).

35 En unas declaraciones a la prensa Manuel Fraga, ministro de Información y Turismo, resume la postura oficial: «la ley española responde plenamente a la situación actual del catolicismo español y también al sentido del Concilio Vaticano II» (*España perspectiva 1969*, Madrid: Guadiana, 1969, p. 275).

36 PÉREZ-LLANTADA Y GUTIÉRREZ, Jaime: *op.cit.*, pp. 445, 459 y 470-471.

37 Cit. por RUPÉREZ, Javier: *op.cit.*, pp. 226-228.

38 Referencias en RUPÉREZ, Javier: *op.cit.*, p. 250; *España perspectiva 1968*, Madrid: Guadiana, 1969, p. 200 y LÓPEZ RODRÍGUEZ, Manuel: *op.cit.*, p. 162.

39 *Pueblo*, 13-I-68 (cit. en *España perspectiva 1968*, *op.cit.*, p. 200).

40 «Sobre libertad religiosa» en IRIBARREN, Jesús (ed.): *op.cit.*, pp. 411-425. M^a Elena BUQUERAS SEGURA es de la opinión de que este documento supone un avance, aunque incompleto, respeto a la hostilidad tradicional de la jerarquía hacia los no católicos (*La Iglesia y el orden temporal en el magisterio del episcopado español*, Barcelona: Bosch, 1986, pp. 36-37).

El debate sobre la libertad religiosa

A lo largo de todo este proceso y en especial desde la aprobación de la *Dignitatis Humanae*, en España se suscitó un destacado interés sobre el tema, traducido en numerosas conferencias y publicaciones⁴¹. No puede olvidarse que el debate originado se integra en uno de mayor amplitud en torno a la aceptación del Vaticano II. Fue por tanto un jalón más del conflicto interno de la Iglesia española en esta época. Se definieron dos posturas en el seno del catolicismo, una tradicional y otra progresista⁴².

La primera, defendida por la jerarquía y elementos del clero, parte de la idea de que el error y la verdad no pueden tener los mismos derechos, por tanto el catolicismo debe gozar de un tratamiento especial y a las confesiones no católicas sólo es posible concederles tolerancia –aunque en ocasiones la denominan «libertad»–. El sacerdote David Núñez afirma que no es un privilegio «lo que corresponde por estricto derecho de justicia» según concesión de Dios y que «sólo nosotros tenemos derecho a la práctica, difusión y protección de nuestra fe» porque la única religión verdadera es la católica⁴³. Con frecuencia se previene a los fieles recordando que la libertad religiosa no supone la igualdad entre todas las religiones o el fin de las obligaciones del católico hacia sus creencias o su Iglesia⁴⁴.

Entre los católicos tradicionales, hay quienes niegan el derecho a la manifestación pública de la fe y a la propaganda; otros la aceptan con limitaciones –nunca la consideran un derecho sino una concesión–. El jesuita Eustaquio Guerrero cree que debe haber «restricciones en culto público, propaganda de sus errores y enseñanza y educación» a los no católicos. Incluso propone prohibir la divulgación del «error religioso» entre católicos⁴⁵. Francisco Segarra, miembro también de la Compañía, indica que los grupos minoritarios deben «abstenerse de propaganda pública y gravemente dañosa en beneficio de la casi totalidad que está tranquilamente en posesión objetiva de la verdad»⁴⁶. El temor a la propaganda protestante se refleja en las continuas alusiones por parte de estos autores al «proselitismo» con métodos coercitivos o engañosos.

En realidad el pluralismo religioso provoca desasosiego por el potencial peligro a la indiferencia religiosa y la crisis social o, en términos de Segarra, «incredulidad, laicismo,

41 Prueba de ello es que en la Biblioteca Nacional se conservan más de cuarenta obras sobre la libertad religiosa editadas a mediados de la década de los sesenta.

42 Se alude a ellas en «Introducción» a cargo de MUÑOZ PALACIOS, Rafael a *Declaración sobre la libertad religiosa*, Barcelona: Estela, 1966, pp. 7-22; CANTERO CUADRADO, Pedro: *op.cit.* y PÉREZ-LLANTADA y GUTIÉRREZ, Jaime: *op.cit.*, pp. 271-278.

43 NÚÑEZ, David: *La libertad religiosa (réplica a Julián Marías)*, Madrid: Roca Viva, 1968, pp. 6 y 30. Guerra Campos afirma que «la religión verdadera (...) tiene el derecho en exclusiva a ser reconocida como tal y como tal a ser favorecida (*Ecclesia*, nº 1332, 11-III-67).

44 Declaración del episcopado español para la etapa posconciliar (*Ecclesia*, nº 1271, 11 y 18-XII-65).

45 GUERRERO, Eustaquio: *Libertad religiosa*, Madrid: Punta Europa, 1967.

46 SEGARRA, Francisco: *Después del Concilio Vaticano II. Consideraciones sobre la libertad en materia religiosa a la luz de su magisterio*, Barcelona: Tip. Cat. Casals, 1966, p. 69.

comunismo e irreligiosidad». De ahí el riesgo que, en opinión de los católicos más tradicionales, se puede desprender de una enseñanza laica⁴⁷.

Inevitablemente, se hacía una lectura política de la libertad religiosa. La autoridad civil, se afirma, debe proteger a la sociedad contra cualquier abuso que pudiera darse bajo pretexto de la libertad religiosa. Guerra Campos explica de una manera rotunda dicha opinión: si en una nación el Estado considera que una religión «favorece con más eficacia el desarrollo social del país», debe darle un apoyo especial, como sucede en España, lo cual no es un privilegio, sino «servicio a todos los ciudadanos»⁴⁸. En el fondo, estas ideas reflejan una desconfianza en la solidez del catolicismo español e indirectamente el reconocimiento de que la unidad católica no existe en términos absolutos⁴⁹.

La libertad religiosa, se dice, es compatible con la confesionalidad del Estado y la unidad religiosa de un país. Morcillo plantea que en España la libertad religiosa se debe ajustar a las exigencias del bien común, es decir, la unidad católica⁵⁰. La preocupación por la uniformidad religiosa del país se explica desde una óptica política concibiendo el catolicismo como nexo de unión de los españoles. En consecuencia, según este razonamiento, no resulta necesaria una reforma del Concordato. El jesuita Eustaquio Guerrero, desde una interpretación cuanto menos peculiar de la *Dignitatis Humanae*, explica esta postura afirmando que el acuerdo de 1953 ya *tolera* la presencia y actuación de grupos acatólicos⁵¹. La insistencia en que la declaración conciliar no supone contradicción o ruptura con la doctrina católica tradicional se convirtió en una verdadera obsesión de los católicos más tradicionales.

La tesis progresista, sostenida por sacerdotes y sobre todo por seculares, se fundamenta en la creencia en que la libertad religiosa es un derecho y supone la igualdad legal entre todas las confesiones. La declaración conciliar introduce el respeto a las convicciones religiosas de toda persona y a las manifestaciones públicas de otras confesiones. José Jiménez Lozano defiende la libertad religiosa como un principio cristiano básico y no como un mal que haya que tolerar para conservar el orden⁵².

En el número de mayo de 1967 de la revista *Cuadernos para el Diálogo* se publicaron las opiniones de algunos de los principales intelectuales católicos del momento, como Marías, Laín, Ruiz Giménez y Aranguren, a favor de la libertad civil tanto de creyentes

47 Francisco SUÁREZ YUFERA cree que no se puede convertir «el derecho legítimo a la libertad de conciencia en un pretendido derecho a la ignorancia religiosa, al indiferentismo o a una enseñanza caprichosamente laica» («La libertad religiosa aplicada a la enseñanza», *Ecclesia*, nº 1368, 2-XII-67).

48 Entrevista en TV en marzo de 1967 (*Ecclesia*, nº 1332, 11-III-67).

49 Así lo indica PÉREZ-LLANTADA Y GUTIÉRREZ, Jaime: *op.cit.*, p. 447.

50 MORCILLO, Casimiro: *op.cit.*

51 GUERRERO, Eustaquio: *op.cit.* La cursiva es mía.

52 No obstante, considera que el católico tradicional español no está preparado para asumir tales cambios y que una ley sobre las minorías no católicas no solucionaría mucho (JIMÉNEZ LOZANO, José: *Meditación española sobre la libertad religiosa*, Barcelona: Destino, 1966, pp. 101-107).

no católicos como de no creyentes⁵³. El filósofo Julián Marías indica que la proclamación de la libertad religiosa ha sido positiva «para poner a salvo los derechos de varias confesiones religiosas contra los privilegios de una sola y el reconocimiento de la libertad como una condición intrínseca de la religión, incluso de una religión que no renuncia a su pretensión de una plenaria verdad»⁵⁴.

La defensa de la religión católica, desde esta perspectiva, debe surgir de una formación sólida y del dinamismo de los creyentes, no del apoyo estatal. Alfonso C. Comín es partidario de renunciar a «unos privilegios que siempre han carecido de sentido pero que ahora además se manifiestan como una neta desviación de los caminos marcados por la Iglesia»⁵⁵. Muchos, como Joaquín Ruiz Giménez, demandan una reforma del Concordato y la separación Iglesia-Estado⁵⁶. José Jiménez Lozano defiende la aconfesionalidad del Estado, aunque no considera conveniente instaurar un Estado laico debido a un posible estallido de violencia, recordando la guerra civil⁵⁷.

Cuestionan la existencia de una unidad católica real, en referencia a la cada vez más palpable secularización de la sociedad. En este debate, unos y otros afirman que en la nueva situación los católicos debían reafirmar su fe y preocuparse por una mejor educación apostólica, pero mientras que los conservadores lo hacen desde una posición defensiva, los progresistas parten de la aceptación del pluralismo. En la revista *El Ciervo* se indica que «lo que conduce al relativismo y la indiferencia es ver negada o restringida la libertad religiosa»⁵⁸. Alfonso C. Comín centra la cuestión al afirmar que se teme a la libertad religiosa porque «presupone la auténtica libertad de las conciencias personales, el diálogo abierto, (...) la necesidad de enfrentarse con los hermanos agnósticos, marxistas, de dialogar fundadamente con ellos» y una libertad del laico y del clero⁵⁹.

La *Dignitatis Humanae*, en fin, supone una evolución de la doctrina tradicional y da solución a un error tradicional de la Iglesia, el de exigir libertad cuando se encuentra en situación minoritaria, pero no aceptarla si representa a la mayoría de la población. En opinión de Julián Marías, esa actitud es injusta y nada religiosa⁶⁰.

53 Precisamente Aranguren se destacó desde muy temprano por su propuesta de diálogo con el protestantismo, con la publicación de *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid: Revista de Occidente, 1952.

54 Cit. por NÚÑEZ, David: *op.cit.*, p. 5.

55 COMÍN, Alfonso C.: «Las implicaciones históricas» en *Fe, libertad y religiones no cristianas*, Barcelona: Nova Terra, 1966, pp. 23-29.

56 *Cuadernos para el Diálogo*, agosto-septiembre de 1967.

57 JIMÉNEZ LOZANO, José: *op.cit.*, p. 105.

58 Artículo de Lorenzo Gomis en el nº 140 (GONZÁLEZ CASANOVA, J.A. (ed.): *La revista «El Ciervo»*. *Historia y teoría de cuarenta años*, Barcelona: Nexos, 1992, p. 118).

59 COMÍN, Alfonso C.: *op.cit.*

60 Cit por NÚÑEZ, David: *op.cit.*, p. 23.

Epílogo: la aplicación de la ley

Para poner en práctica la ley, el ministerio de Justicia abrió un registro de confesiones no católicas. Se originó entonces una polémica en el protestantismo español entre defensores y detractores de solicitar la inscripción en el mismo; estos últimos lo consideraban una medida discriminatoria. Las principales confesiones declararon públicamente su repulsa al registro, pero otras cedieron y la división cundió. La evolución de los protestantes en España no se ajustó a los negros augurios de los católicos más temerosos y en la década de los setenta su crecimiento se estancó, debido a que la ley dejó sin sentido el espíritu combativo de otras épocas, a la secularización social⁶¹ y a la tradición antiprotestante española.

Desde los obispados surgieron algunas iniciativas tendentes a mejorar las relaciones con otras confesiones, como aplicación de las orientaciones del Vaticano II sobre el ecumenismo. Sin embargo, las reuniones y actos religiosos comunes tuvieron pocos resultados palpables⁶². De forma paralela, la Iglesia procuró contrarrestar el proselitismo protestante con cursos que permitieran un mejor conocimiento de la Biblia a los fieles y publicaciones que intentaban dar respuesta a las argumentaciones más extendidas de las comunidades no católicas, en especial los Testigos de Jehová. Ejemplo de ello puede ser la revista denominada *Bajo el manto de la verdad*, editada en Alicante por el sacerdote Agustín Pérez Segura, –que ya conocemos por sus ataques al protestantismo–. En la misma vertía críticas sobre esta congregación y rebatía los argumentos esgrimidos por sus miembros, con un tono apocalíptico⁶³.

Las autoridades civiles locales en ocasiones tuvieron dificultades para adaptarse a la nueva legislación. Su exceso de celo dificultó el desarrollo de las actividades de propaganda acatólica, como sucedió en Alicante. Entre otros incidentes, todavía en 1974 unos testigos de Jehová fueron retenidos en la comisaría de Callosa del Segura por predicar «sin autorización gubernativa»; según el gobernador civil, sus campañas de captación «confunden la ingenuidad de gentes sencillas, combatiendo y desacreditando nuestra Religión Católica, y quizá, adivinándoseles un trasfondo político»⁶⁴.

61 SEBASTIÁN VICENT, Ramón, BELLO FUENTES, Vicente y PIEDRA SIMÓN, José P. de la: *op.cit.*, p. 264 y LÓPEZ RODRÍGUEZ, Manuel: *op.cit.*, pp. 177-191.

62 Años después, en la diócesis de Alicante se reconocía que no habían conseguido eliminar los prejuicios sobre otras comunidades cristianas («Cara y cruz de una acción evangelizadora en España» en *Boletín Oficial del Obispado de Orihuela-Alicante*, nº 36, enero de 1971).

63 Por ejemplo, afirma: «Esta Religión Hebraica no puede presentarse descaradamente en medio de los cristianos porque sabe que no la admitiríamos y con mucho disimulo, bajo otros epítetos, pretende descristianizar la sociedad. ¿Podrían ser los Testigos de Jehová? ¿Quién puede probar que no?» (*Bajo el manto de la verdad*, 4 (1970), cita de p. 14).

64 En 1972, la guardia civil de San Vicente había desaconsejado la autorización de apertura de una sección de Testigos de Jehová «por sospechar se trata de la captación de adeptos por medios propagandísticos». (Archivo Histórico Provincial. Gobierno Civil, Cajas «Iglesias no católicas»). Antes y después de la ley, los Testigos de Jehová fueron los que más problemas tuvieron en todo el país (MARTÍN-RETORTILLO, Lorenzo: *Libertad religiosa y orden público (Un estudio de jurisprudencia)*, Madrid: Tecnos, 1970, pp. 61-66).

Conclusiones

1. La actitud de la Iglesia católica ante la libertad religiosa fue fundamentalmente defensiva, siguiendo su tradición refractaria a los cambios políticos y sociales que ponían en entredicho algunos de sus privilegios y en consonancia con su dificultad en comprender las novedades introducidas por el Concilio.

2. A lo largo de todo este debate se afianza la identificación entre las posiciones oficiales del régimen y del episcopado, porque compartían intereses y un universo ideológico común. Precisamente las implicaciones políticas de la libertad religiosa eran trascendentales para el modelo confesional del régimen franquista, por lo que buena parte de la controversia trascendió el ámbito religioso, para convertirse en un dilema político de primer orden. Como indica Martín, «la ideología del nacionalcatolicismo constituyó un obstáculo insalvable para el resto de confesiones religiosas»⁶⁵.

3. La ley permitió ofrecer una apariencia de liberalización de la dictadura ante la opinión pública internacional y la propia sociedad española, y por ende contribuyó a su mantenimiento. Paradójicamente, la secularización social propició el desinterés por los asuntos religiosos y la asunción acrítica de dicho mensaje.

4. El debate sobre el pluralismo religioso supuso un factor notable en la crisis interna del catolicismo español, enfrentó a jerarquía, clero y seglares, y reforzó el proceso de secularización social al mostrar la imagen de una Iglesia oficial intolerante.

5. La situación actual de privilegio del catolicismo tiene su origen en este proceso. La Constitución de 1978 hace una mención específica de la Iglesia católica y la Ley de Libertad Religiosa de 1980 mantiene un reconocimiento especial del catolicismo. En 1992 el Estado español firmó unos acuerdos con las principales confesiones no católicas, pero sigue sin existir una equiparación entre su estatuto jurídico y el de la Iglesia católica⁶⁶.

65 MARTÍN DE SANTA OLALLA SALUDES, Pablo: «El desarrollo de la libertad religiosa en un estado confesional: dos momentos y una misma realidad histórica (1953-1967)», en *Tercer Encuentro de Investigadores del Franquismo y la Transición*, Sevilla, 1998, pp. 403-408, cita de p. 407.

66 La ley de 1980 ha sido estudiada por CIAURRIZ, María José: *La libertad religiosa en el derecho español (La Ley Orgánica de Libertad Religiosa)*, Madrid: Tecnos, 1984. Sobre los acuerdos, vid. GARCÍA-PARDO, David: *El sistema de acuerdos con las confesiones minoritarias en España e Italia*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales-BOE, 1999, p. 189.