

LA RUPTURA DEL DISCURSO ECLESIAL DE LA TRANSICIÓN: CLAVES PARA UNA INTERPRETACIÓN DEL ACTUAL MARCO DE RELACIONES IGLESIA-ESTADO

Xosé Luis Barreiro Rivas

Universidade de Santiago de Compostela

La caída del gobierno de Felipe González (1996), y la consecuente formación del primer gobierno conservador de la actual democracia, señalan el fin de la particular transición de la Iglesia española, cuando se perciben los perniciosos efectos de la ideologización de sus mensajes y de sus medios de comunicación operada entre 1989 y 1996. De ahí se deriva la fractura de sus relaciones con el sistema y con la colectividad -políticamente plural- de sus creyentes. Y por eso las relaciones Iglesia-Estado ofrecen un panorama confuso, cuya normalización quedará diferida a la previsible actualización que experimentará la Iglesia en los albores del nuevo pontificado, cuando el debate interno impulse su adaptación a una democracia normalizada y laica.

Palabras clave: *institucionalizar/institucionalización, integrismo, jerarquía eclesiástica, liberación, movimientos cristianos, pluralismo, pluralismo axiológico, pluralismo político, pluralismo religioso, transición política*

The fall of the González government in 1996 and the subsequent formation of the first conservative government of the present Spanish democracy signal the end of the particular transition experienced by the Spanish Church. At that point the pernicious effects of the Church's ideology-laden messages and media from 1989 to 1996 became clear. This explains the interruption of its relations with the system and the politically plural collective of its followers. For this reason, Church-State relations present a confusing panorama, until the foreseeable updating of the Church at the dawn of a new papacy, when the internal debate promotes the adaptation to a normalised and lay democracy.

Key words: *to institutionalize/institutionalizing, fundamentalism, the church hierarchy, christian liberation movement, christian movements, pluralism, value pluralism, political pluralism, religious pluralism, political transition*

1. INTRODUCCIÓN

A finales de 1977, cuando las Cortes iniciaban el período constituyente, la Iglesia española había conseguido situarse entre los impulsores formales del cambio, con una perceptible apuesta por la libertad política y una razonable querencia por la ruptura democrática. Para ello había desplegado una sutil estrategia y recorrido un largo camino que, partiendo del documento episcopal "*Sobre acción en la etapa posconciliar*" (1965), le había permitido abandonar sus antiguas posiciones -con frecuencia integristas y proclives al régimen fran-

quista- para conectar con amplios sectores sociales próximos a los movimientos sindicales y políticos llamados a conducir la transición. Se trataba de un magistral ejercicio de oportunidad y anticipación que, en muy poco tiempo y de forma casi imperceptible, había transformado a la jerarquía eclesiástica desde una condición de *mesogobierno* -entusiasta patrocinador del franquismo- hasta un grupo de acción colectiva, protector de la democracia y las libertades cívicas, que presta una ayuda indirecta, pero eficaz, al proceso de cambio social y de transición política.

Ello no obstante, sin negar ninguno de los méritos que concurrían en el *aggiornamento* del episcopado y de amplios sectores del clero, también se hace preciso reconocer que el impulso de cambio ejercido por la Iglesia no encontraba sus mejores argumentos en una reflexión sustantiva sobre los derechos políticos y en la consecuente condena y la oportuna enmienda de sus actitudes anteriores, sino en una constatación formal de la evolución operada en el seno de la sociedad española y en la consecuente necesidad de adaptar a dicho cambio las estructuras políticas y las asociaciones de intereses.

Aunque el modelo teórico de relaciones Iglesia-Estado había permanecido casi invariable desde la redacción del *Concordato de 1953*, la sociedad civil había experimentado cambios muy intensos, que hacían inviable el mantenimiento del papel de *mesogobierno* que la Iglesia se había atribuido como administradora de los valores éticos, de la cultura y de las costumbres correctas de la sociedad de postguerra. Desde finales de los años cincuenta la Iglesia se vió cada vez más sorprendida por demandas y problemas que chocaban contra la contemporalización que presidía sus relaciones con el poder, en una línea evolutiva que se vería muy favorecida también por los cambios experimentados por la Iglesia en el terreno internacional y por las dinámicas modernizadoras desatadas por la convocatoria del Concilio Vaticano II.

Por eso puede decirse que, más que apuntar hacia una verdadera apuesta democrática, basada en el análisis de las condiciones formales y sociológicas de la libertad, la visión eclesial de la transición política (1976-1982) se limitaba a convertir a la propia sociedad española en la medida y el referente de esa adaptación política necesaria. Y es precisamente esa percepción de inexorabilidad del cambio la que iba a motivar a la jerarquía eclesiástica española de 1976 a una toma de posiciones políticas que debían favorecer su conexión con las élites del naciente poder democrático, en donde la Iglesia aspiraba a mantener un estatus de poder e influencia que esperaban ver reflejado en cinco tesis fundamentales:

- a) el reconocimiento del papel singular y prevalente de la Iglesia católica en España, que, a pesar del reconocimiento del derecho de libertad religiosa, debería traducirse en un estatus especial de cuasi monopolio respecto de la oferta religiosa y de las relaciones Iglesia-Estado.
- b) el mantenimiento de su influencia en el sistema educativo, que, más allá de la libertad de enseñanza, debería reflejarse también en una política de subvenciones a los centros religiosos de enseñanza y en el reconocimiento de un estatus curricular de primer orden a la asignatura y a los profesores de religión.
- c) la política familiar, cuyo régimen constitucional debería seguir rechazando el divorcio y el aborto y reconociendo efectos civiles a los matrimonios religiosos.
- d) la definición de un régimen financiero que garantizase la autonomía plena de la organización eclesial.
- e) la intervención del Estado en las tareas de conservación del patrimonio eclesiástico al margen de cualquier reciprocidad en la determinación de los usos y el mantenimiento ordinario de dicho patrimonio.

De esta forma se pretendía hacer compatible lo que para la Iglesia era el inevitable avance de la secularización y el deseable proceso de democratización con el mantenimiento de un status social y político que le había servido para limitar de hecho el pluralismo religioso y axiológico de la sociedad española y para mantener el efectivo monopolio de oferta de servicios religiosos en manos de la Iglesia católica. Pero al paso del tiempo, a medida que se producían los avances en la institucionalización de una democracia aconfesional, la Iglesia empezó a dar muestras de preocupación y de abierta frustración, dejando translucir la idea de un trato ingrato e injusto que la privaba de las rentas de una transición que ella misma había favorecido desde su eminente posición de poder fáctico, titular de ciertos roles e impulsor de importantes grupos de acción y movilización social. Las elecciones generales de 1989 marcan, de hecho, una profunda inflexión en la trayectoria de la Conferencia Episcopal Española, que empieza a analizar la pérdida de influencia de la Iglesia, y los efectos que provoca en la sociedad española, no tanto en función de la evolución social y del cambio de mentalidad de los españoles, cuanto en función de la que califica como actitud beligerante del partido socialista, a la que contraponen, de forma sutil, las ventajas de una alternativa del Partido Popular. Desde el punto de vista formal la Iglesia seguirá exhibiendo un mensaje apartidista, pero la práctica determinará un notable distanciamiento entre la Conferencia Episcopal y el

PSOE, correlativo a un apoyo cada vez más explícito al PP, que acabará por quebrar el modelo de alianza democrática, con perspectiva de Estado, que había informado la acción de la jerarquía durante los años iniciales de la transición.

Se imponía, pues, una revisión profunda de las posiciones oficiales de la Iglesia que, dentro del marco democrático y constitucional, tradujese la evidencia de un creciente desvío entre las líneas seguidas por el gobierno y las preconizadas por la iglesia católica. Pero la cuestión se fue aplazando, desde 1989, en función de algunos referentes estratégicos que conviene destacar:

- 1) las consecuencias a largo plazo de la que se consideraba débil posición política de UCD, acuciada por numerosos problemas derivados de la propia transición y por la necesidad de establecer amplios campos de consenso (hasta octubre de 1982), que le habían impedido atender en su momento ciertas demandas muy concretas de la Iglesia.
- 2) la lógica civil de algunos cambios -como la introducción del divorcio- que, lejos de aconsejar la adopción de posiciones doctrinales de carácter radical, requerían una adaptación progresiva de la Iglesia a los usos y al lenguaje propios del contexto cultural europeo y de una gran parte de la sociedad española.
- 3) la comprensible distancia entre las posiciones sociales y políticas esgrimidas por el PSOE y las que representaban el ideal social y ético de la Iglesia Católica, que, al tiempo que limitaban el consenso, también liberaban a la Iglesia de todo compromiso con algunos de los cambios introducidos.
- 4) la lógica derivada de una legítima participación de la Iglesia en los asuntos de la sociedad, auspiciada por el Concilio Vaticano II, que aconsejaba su intervención más o menos directa en el debate político y su abierta conexión con los sectores ideológicos más afines a los valores defendidos por la Iglesia.

En consecuencia, especialmente a partir de la década de los noventa, la Iglesia española empezó a girar hacia una estrategia calificable como de acción colectiva -instrumentada mediante técnicas discriminatorias de asociación de intereses- que parte de la idea de que España, o la sociedad española, ya no es -o no ejerce- como mayoritariamente católica, y de

que la Iglesia debe defender sus criterios morales y sociales en un marco axiologicamente plural, en competencia con otras visiones religiosas o laicas presentes en la sociedad.

Esta nueva actitud, auspiciada por la Conferencia Episcopal, se tradujo en una confrontación cada vez más abierta con el PSOE y en la correlativa adopción de posturas muy proclives al Partido Popular, cuyo resultado debería ser, a juicio de sus promotores, una plena restauración de la influencia de la Iglesia en la elaboración de la agenda sistemática de la política española, que resume el conjunto de asuntos legítimos y meritorios de todos los actores presentes en el sistema político. Ello no obstante, mientras se constataban algunos éxitos iniciales derivados de esta nueva actitud de la Iglesia, también se pudo comprobar el paradójico efecto que la nueva estrategia iba a tener sobre la agenda política -la que contempla los asuntos que son objeto de atención de los actores gubernamentales o cercanos al gobierno- que cada vez parece estar más alejada de los intereses y de las pautas doctrinales de la jerarquía eclesiástica.

Lo más grave, sin embargo, fue la particularización de los mensajes de la Iglesia, cada vez más orientados a un grupo acrítico de fieles y cada vez más manipulados por grupos de intereses que operan a la sombra de la jerarquía, mientras se pierde la influencia que otrora se ejercía sobre amplios sectores sociales no reductibles al colectivo de católicos practicantes. Esta opción política y axiologicamente discriminatoria tendría un importante eco en los medios de comunicación social de la Iglesia, especialmente en la COPE, que sufrió el impacto reflejo de su propia propaganda, hasta el punto de quedar asimilada a un medio de comunicación conservador y de partido, incapaz de disimular la concreta estrategia que vinculaba el inminente cambio de gobierno a una reconducción de la normativa relativa a los cinco puntos señalados por la Iglesia como referentes esenciales de la transición democrática.

Así las cosas, todo indica que los dos años transcurridos desde que el Partido Popular accedió al gobierno (mayo de 1996) están rindiendo el paradójico servicio de convencer a la Iglesia de que los cambios producidos en la mentalidad y en los hábitos de conducta de los españoles, perfectamente traducidos en el sistema normativo de la democracia, no responden a un aplazamiento coyuntural o a la presión contraria ejercida desde un determinado parti-

do o sector ideológico, sino que se relacionan con un proceso de creciente secularización, articulado sobre los dos grandes pilares del sistema partidario, que, al tiempo que determina la casi total ausencia de la Iglesia en la formación de la *agenda gubernamental*, también se refleja en una notable pérdida de influencia sobre la conformación de la *agenda sistemática* que implica a los principales actores del momento político. Y por eso se empieza a translucir en amplios sectores eclesíasticos la sensación de haber cometido un grave error estratégico, de difícil reversión, cuyo origen se vincula, a falta de un proceso de autocritica interna de la propia Iglesia y a la precipitada cesión de posiciones en favor de un modelo de transición que no recompensa debidamente los servicios prestados por la Iglesia en el proceso de su legitimación.

En tales circunstancias, e impulsada también por un ambiente de involución doctrinal que preside los últimos años del pontificado de **Juan Pablo II**, la Iglesia española empieza a asumir posturas radicalmente críticas, si no con el sistema, sí con la cultura política y la estructura normativa que determina el desarrollo institucional de nuestra democracia. Una crítica basada en un análisis dual de la sociedad española, en el que la Iglesia se excluye de toda responsabilidad sobre la presunta degradación moral y falta de valores éticos que, en su opinión, caracterizan a la España de hoy, al tiempo que se utiliza este déficit ético para explicar la parálisis que afecta a todas las reformas que, a juicio de la propia jerarquía eclesíastica, deberían afrontarse para resolver con justicia los problemas derivados de la financiación de la Iglesia, de su papel en la enseñanza, de la conservación de su patrimonio y de la defensa de la unidad familiar.

2. LA ACCIÓN DE LA IGLESIA EN UN CONTEXTO DE CAMBIO POLÍTICO

Cada vez que hablamos de cambio político estamos refiriéndonos a "*cualquier transformación que acontezca en el sistema político y/o en sus componentes*". A tales efectos, los elementos del sistema político pueden resumirse a través de tres niveles operativos:

1) En el nivel de la *comunidad política*:

1.1 *Ideologías, valores o creencias* (dominantes o en situación de competencia)

1.2 *Personas o grupos activos*.

1.3 *Estructuras intermedias* (no siempre presentes).

2) A nivel del *régimen*:

2.1 *Normas o reglas del juego político*.

2.2 *Estructuras de decisión*.

2.3 *Estructuras de "enforcement"*, o de orientación coactiva de las conductas.

3) Al nivel de *actores*:

3.1 *Titulares de los roles*.

3.2 *Autoridades institucionales*.

En función de los tres niveles operativos en los que se estructura el sistema político -entendido éste como el concepto más omnicompreensivo del universo de relaciones de una comunidad política- el cambio político admite una gradación en su extensión o alcance que va desde el *cambio sistémico*, que abarca todos los componentes del sistema, hasta el simple *cambio intercomponencial o interfactorial*, pasando por el *cambio intrasistémico o componencial* y el *cambio intracomponencial o factorial*.

Esta gradación del cambio político, combinada con otros factores que lo definen (tiempo, modo, profundidad, origen, situación histórica y contenido), permite establecer una tipología del cambio político que incluye actores tan diversos y alejados del sistema político como la Iglesia, al tiempo que abarca, si no la totalidad de situaciones teóricas, sí los contextos y experiencias históricas prácticamente observables y comparables.

Desde esta perspectiva global, es evidente que el cambio político no admite una definición en términos objetivos y absolutos, o, lo que es lo mismo, que no existe un modelo de cambio ideal que sirva de base para comprobar la existencia de cambios reales, sino que *todo cambio político es relativo*, y se observa por las transformaciones apreciables dentro de un sistema político por comparación entre el *antes* y el *después* de ese mismo sistema. Incluso en los casos en que se da un mayor grado de continuidad del sistema, es posible apreciar con total claridad el *umbral de acontecimiento*, que sirve de referencia al *antes* y el *después* de ese cambio, que los protagonistas del mismo procuran resaltar para poner de manifiesto el nacimiento de un orden nuevo.

Cuando una sociedad -bien sea en su conjunto o a través de un sector dinámico de la misma- aprecia la existencia de un *umbral de cambio*, tiende inmediatamente a convertir el cambio en un valor en sí mismo, lo que hace posible dar a dicho cambio una mayor dimensión y alcanzar el *umbral de transformación* que conduce a los cambios acelerados y fundamentales que son apreciables a través de múltiples acontecimientos históricos. De esta forma, la valoración sustantiva del cambio se convierte en un requisito de su propia celeridad y profundidad, y hace posible la transformación radical de los modelos de legitimidad, de las reglas de organización política, de los grupos que ostentan los roles de autoridad, y de las estructuras de decisión y "enforcement", en cortísimos espacios de tiempo.

Frente a esa idea de cambio -que reconoce y ensalza las diferencias con la situación anterior y hace de ellas un valor sustantivo- la Iglesia, en sus estructuras internas, no reconoce expresamente el valor del cambio, sino que ensalza la continuidad y la estabilidad tanto en los niveles doctrinales como en los de organización. Los cambios operados en la Iglesia -incluidos los que afectan a sus relaciones políticas con la sociedad civil- no son reconocidos como tales, y se presentan bajo la forma de una *adaptación* formal a las circunstancias históricas, pretendidamente efectuada sin que afecte a la pervenencia indefinida de su régimen interno ni, mucho menos aún, a su inalterabilidad doctrinal. En consecuencia, cada vez que se enfrenta a un proceso de transformación profunda de la sociedad, e incluso cuando participa en ese cambio como actor destacado, la Iglesia precisa de un largo período de redefinición de sus actitudes anteriores, que, lejos de ser negadas, deberán reafirmarse y subsumirse en la nueva situación y dentro de las nuevas orientaciones.

Por todo ello, al analizar la actitud de la Iglesia ante la *Transición* española, entre los años 1976 y 1978, sería un grave error el intento de explicar los comportamientos de la jerarquía, y el papel jugado por determinados sectores del clero y de las comunidades religiosas más avanzadas, como una respuesta refleja al proceso general de cambio político que se desató a partir del fallecimiento del general **Franco**. Bien al contrario, lejos de cualquier atisbo de rectificación de actitudes anteriores, la Iglesia definirá un cambio de estructura autónoma, sujeto de larga preparación doctrinal, cuya referencia se sitúa de forma oportunística en los

aires renovadores del Concilio Vaticano II, que la Iglesia española había interiorizado de forma concreta a partir de 1965.

Entre los años 1976 y 1978, la sociedad española vivió un cambio sistémico, profundo, pacífico y acelerado, que afectó no sólo a las normas rectoras del juego político y a las fuentes de legitimación de los roles de autoridad, sino también a los valores y creencias sociales, reactualizadas unas veces, y transformadas radicalmente en otras. Este cambio, por su alcance y complejidad, obedece a factores muy diversos, identificables en ocasiones con las actitudes de personas o grupos, o con acontecimientos concretos aceleradores del cambio, pero que en la mayoría de los casos obedecen a un proceso de causalidad múltiple en el que se mezclan las razones económicas con las culturales y las políticas, las dinámicas internas se confunden con los condicionamientos externos, y los cambios de valores y creencias sufren el efecto multiplicador que produce la existencia de un cambio generalizado en todos los órdenes de encuadramiento social del individuo.

En el contexto de cambio que caracterizó el mencionado bienio, a pesar de la específica interpretación que la Conferencia Episcopal hizo de su propio papel, no cabe duda de que la actitud de la Iglesia, representada de forma eminente en la persona del arzobispo de Madrid-Alcalá y presidente de la Conferencia Episcopal Española, cardenal **Vicente Enrique y Tarancón**, jugó un papel determinante en el triunfo de la transición, que resulta apreciable en dos niveles diferentes:

a) porque no dio cobertura a los movimientos reaccionarios o inmovilistas que intentaron resistir el impulso de cambio generado en la sociedad española.

b) por cuanto contribuyó expresamente a la renovación de los valores sociales, precisos para inculcar los hábitos de la participación democrática, después de largas décadas de desmovilización política y de dictadura.

Pero la Iglesia no se sumó al proceso de transición a través de un movimiento de respuesta puramente reflejo frente a los acontecimientos que desencadenaron el cambio político. Bien al contrario, sus propuestas oficiales eran el resultado de una larga maduración que le permitió pasar casi de forma imperceptible desde posiciones claramente integristas a otras

casi vanguardistas. El trayecto no era fácil ni corto, ya que por una parte estaban vivas muchas imágenes, discursos y gestos que vinculaban claramente la Iglesia al alzamiento militar de 1936, y que se habían prolongado, y aún profundizado, a lo largo de las dos primeras décadas de las postguerra. Por otra parte, era evidente que el franquismo definía el *antes* del cambio político, frente al *después*, más concretado en el antifranquismo que en un modelo democrático específico, por lo que era fácil situar la postura histórica de la Iglesia oficial entre los símbolos del *antes* que había que superar.

3. UNA FORMA DE "PLURALISMO"

Sin embargo, para comprender la postura real de la Iglesia, hemos de referirnos también a un modo específico de *pluralismo* que es inherente a su propia organización. En términos generales resulta un error referirse a la postura de la Iglesia como algo puramente homogéneo y siempre explicable en términos doctrinarios. Por el contrario, es perfectamente posible hablar de un cierto *pluralismo*, sustentado por matices de profunda significación, que siempre están presentes en la relación de la Iglesia con los problemas y las vicisitudes de la sociedad civil.

De una forma esquemática pueden señalarse tres grandes formas de relación de la Iglesia con el mundo:

a) A través del compromiso individual, fomentado desde una doctrina de solidaridad entre los hombres y respeto a las relaciones existentes entre los miembros de la sociedad. Dicho compromiso es susceptible de abrir a su vez dos grandes formas de acción:

1. Acciones destinadas a *influir sobre los resortes del poder social y económico* (enseñanza, institutos seculares, actividades intelectuales y culturales, etc.).
2. *Acciones dirigidas a los sectores marginales* de la sociedad, destinadas a paliar sus graves carencias (casas de acogida, asilos, hospitales, misiones en el tercer mundo, auxilio a la pobreza, etc.).

b) A través de la *creación de movimientos o grupos organizados*, reflejo de las dos tendencias posibles en la interpretación del compromiso:

1. Comunidades de base que encuadran sectores seculares con compromiso religioso activo, y sectores progresistas avanzados dentro de las órdenes religiosas o del clero secular.
2. Comunidades religiosas destinadas a penetrar en los tejidos del poder social y a encuadrar la actitud religiosa de ciertas élites.

c) Las *posiciones de la jerarquía*, difundidas mediante un complejo y potente sistema de medios de comunicación social, en las que es posible distinguir también dos aspectos:

1. Aquellas que responden a una acción individual, susceptible de ser influida por las diversas corrientes de interpretación de la pastoral y del compromiso religioso en el mundo.
2. Aquellas que son el resultado de los pronunciamientos colectivos del Episcopado, y que marcan la síntesis posible entre las diversas posturas, tanto desde la perspectiva doctrinal como desde la política de relaciones con el poder civil.

4. LOS DIFERENTES NEXOS ENTRE LA IGLESIA Y LA SOCIEDAD POLÍTICA

Este complejo modo de interpretación doctrinal de la Iglesia, ha permitido la máxima flexibilidad en la adaptación a las circunstancias históricas de cada momento, mediante el simple sistema de potenciar en cada caso la corriente que con más eficacia conecta con las necesidades planteadas por las relaciones con el poder civil. De esta forma es posible establecer una serie de nexos diferentes entre la sociedad y la Iglesia, que ponen de manifiesto la que podemos definir, a grandes rasgos, como capacidad de adaptación a la concreta circunstancia histórica:

- a) En los primeros años de la postguerra, la jerarquía episcopal había sido la encargada de mantener una relación con el poder civil, al que ofrecía una forma de control social complementaria de la férrea represión policial y militar.
- b) En otros momentos sería la decisiva importancia de los colegios religiosos en la formación de las élites del franquismo.

- c) Más tarde el Opus Dei llegaría a intervenir directamente en la acción de gobierno a través de la tecnocracia que se estableció al socaire del desarrollismo de los años sesenta.
- d) A partir de 1968, la Iglesia vería proliferar por todas partes movimientos cristianos comprometidos en la lucha por la libertad democrática y por la justicia social, vinculados en muchos casos a los movimientos nacionalistas, sindicales, obreros y de organización de masas en general, e introduciría en las más altas instancias eclesiásticas a obispos progresistas, aptos para servir de puente hacia la nueva situación política.

Los movimientos a los que nos referimos a partir de 1968 no se daban sólo en España, y eran en buena parte reflejo de los movimientos de *liberación* que imperaban en diversas áreas del tercer mundo y en especial de América Latina. Pero su incidencia en España, en el contexto comparativo de la Europa Occidental, era notable, lo que prueba hasta que punto se correspondían con la situación política caracterizada por la vigencia de una dictadura que ejercía fuertes represiones contra todos los intentos de implantar las libertades políticas.

Estos movimientos avanzados de la Iglesia, a pesar de no tener una gran extensión, y de limitarse territorialmente a Madrid, País Vasco y ciertas áreas industriales, alcanzaron sin embargo altas cotas de significación, potenciadas por la función de cobertura que proporcionaron a determinadas acciones políticas o sindicales, y permitieron a la Iglesia afrontar el momento de la transición desde una cómoda postura de progresismo moderado, que la figura singular del cardenal **Enrique y Tarancón** ayudó claramente a popularizar. Los ataques de ciertos sectores integristas de la Iglesia contra la línea sostenida por el presidente de la Conferencia Episcopal, contribuyeron de forma decisiva a que la opinión pública situase la línea oficial de la Iglesia dentro de los sectores políticamente reformistas, y a que las posturas más o menos nostálgicas sostenidas por algunos prelados, fuesen consideradas como una cuestión meramente personal, que no comprometían a la jerarquía en su conjunto.

De hecho puede decirse que, al menos en lo referente a las cuestiones institucionales del régimen democrático, la Iglesia estuvo claramente a favor de un cambio en profundidad frente al régimen anterior, sin dejarse arrastrar

por las posturas de quienes pretendían enrarecer los problemas, siempre complejos, de una transición política. Ello no obstante, determinados aspectos concretos de la nueva legislación democrática fueron objeto de enfrentamiento entre las posiciones de la Iglesia y aquellas otras que sostenían los poderes civiles. Entre ellas, la enseñanza, el divorcio y el aborto concitaron un especial interés, que también alcanzó a otros aspectos más técnicos como la revisión del Concordato, la financiación de la Iglesia y la libertad religiosa.

Pero debe reconocerse que la Iglesia se mantuvo alejada de posiciones radicales, al menos durante el período comprendido entre 1976 y 1982, incluso en estos temas cruciales que acabamos de mencionar. La pugna mantenida en contra de los criterios del poder civil en materia de enseñanza, aborto y divorcio se limitó al tiempo en el que se producía el debate legislativo, pero no se mantuvo como una llama de conflicto una vez que los respectivos proyectos fueron alcanzando la condición de norma legal. A partir de entonces, la Iglesia mantuvo sus posiciones como elementos sustantivos de su acervo doctrinal, y como obligaciones sujetas a un juicio de severa gravedad para los miembros del colectivo eclesial, pero renunciando a mantener una pugna política permanente con el poder civil, saliéndose, a nuestro entender con gran habilidad y prudencia, de la línea que muchos presagiaban como indefinida.

Puede decirse que la Iglesia en estos aspectos dió su batalla con la fuerza propia de sus definiciones doctrinales, pero con una convicción de fondo de que determinadas reformas eran socialmente inevitables, y que, por ello, no podían convertirse en fuente permanente de disensión y conflicto. Más aún, la forma en que se produjo el relevo de monseñor **Enrique y Tarancón**, sustituido tras su jubilación por monseñor **Suquía**, hasta entonces arzobispo de Santiago de Compostela, tanto al frente de la Archidiócesis de Madrid-Alcalá como en la dirección de la Conferencia Episcopal Española, dan a entender que la propia Iglesia era consciente de que la transición política exigía unos modos y unas actitudes dialogantes y flexibles, priorizando los objetivos de libertad y cambio institucional por encima de otras cuestiones igualmente relevantes desde el punto de vista doctrinal, pero recuperables en la oportunidad de un país moderno y democrático, a partir del momento en el que el proceso político hubiese alcanzado el punto de no-retorno.

5. LOS TEXTOS EPISCOPALES PREPARATORIOS DE LA TRANSICIÓN

Para dar sustantividad a la reflexión que hemos realizado, aducimos ahora una serie de textos que no sólo explicitan la posición doctrinal de la Iglesia, sino que ponen al descubierto el proceso de preparación de una transición política que la Iglesia consideraba inexorable y de la que era consciente que dependía en buena medida el papel que le iba a estar asignado después del cambio.

Pero la importancia de estos textos, dentro de nuestro objeto de estudio, se relaciona muy especialmente con la postura actual de la Iglesia, que se define, a nuestro juicio, por una perceptible reacción contra la frustración de un modelo de adaptación diseñado para redefinir las relaciones de la Iglesia con los poderes democráticos, cuya etiología abordaremos en el último apartado.

5.1 Primera referencia al cambio político-institucional (1965).

“España vive un momento singularmente importante. Está empeñada en un ambicioso plan de desarrollo económico-social, del que es parte un plan de extensión cultural. La plena institucionalización de la vida política es, por otra parte, una preocupación general en la nación. I...Las directrices conciliares sobre la vida económica, social y política deben ser guía en el proceso de instauración de un orden justo, en que los bienes materiales y espirituales lleguen a todos los ciudadanos en una distribución equitativa y todos los ciudadanos puedan influir de alguna manera en las instituciones públicas”.

A nuestro juicio la preocupación por la “plena institucionalización de la vida política” es una toma de postura a favor de la idea de que el franquismo no es prorrogable más allá de la vida del propio dictador, cuestión ésta de gran transcendencia política que por entonces empezaba a ser un tema habitual en los análisis políticos.

No estamos pues ante una crítica activa de la Iglesia frente al franquismo, ni, mucho menos aún, una actitud beligerante en defensa de la libertad política de los españoles, sino ante un primer paso definitorio de su posición ante la

transición que comenzaba a intuirse como “una preocupación general”. La expresión relativa a que “todos los ciudadanos puedan influir de alguna manera en las instituciones públicas” es, con toda evidencia, una afirmación del principio general de la libertad democrática, en el marco de la doctrina conciliar del Vaticano II, constantemente invocada en el documento episcopal.

Estamos en todo caso ante una manifestación muy tímida, a la que sólo puede darse importancia si se contextualiza no sólo en la España política de mediados de los sesenta, sino si se tiene en cuenta también que procede de un episcopado que había mantenido relaciones de colaboración con el régimen franquista y que conservaba en el interior de la Conferencia Episcopal buenos reductos de integrista. Sorprende, sin embargo, que la Iglesia Española se quedase en su timidez mucho más corta de lo que alcanzaba en realidad la doctrina política del Vaticano II, que en su constitución “*Gaudium et Spes*” y en la declaración “*Dignitatis Humanae*” había tomado postura con mayor radicalidad y con un lenguaje más claro y directo. El episcopado español, en estas primeras afirmaciones, no sólo parece tener un especial interés en escudarse en la doctrina general de la Iglesia para tener mayor autoridad en su planteamiento, sino adapta la declaración a la realidad española con espíritu restrictivo y lenguaje diplomático.

5.2 Un régimen de libertades (1966).

“La Iglesia, al mismo tiempo que proclama en su Evangelio la libertad radical, que es la de los hijos de Dios (cf. Conc. Vat. II, Const. Gaudium et Spes, n. 41 -en adelante G.S.-), reconoce y aprueba las aspiraciones de los contemporáneos a que esa libertad profunda se refleje en la ordenación social. Esto lleva a desear la ‘delimitación jurídica del poder público, a fin de que no se restrinjan demasiado los límites de la honesta libertad de la persona y de las asociaciones’ (Declaración Dignitatis humanae, n. 1 -en adelante D.H.). En la sociedad, siempre que quede asegurada la tutela y la pacífica composición de los derechos de todos, la ordenada convivencia en la justicia y la moralidad pública, ‘debe reconocerse al hombre lo más posible su libertad y no debe restringirse sino cuando y en cuanto sea necesario’ (D.H., n. 7)”.

En la línea del comentario anterior, está declaración se sitúa en el equilibrio propio de una época acostumbrada a hablar de la *libertad* como contrapunto del *orden*, lo que desdibuja la petición de "*delimitación jurídica del poder público*" que contiene. En nuestro análisis hemos cotejado esta declaración con otras, también de carácter político, que se producían en distintas Iglesias de Iberoamérica y de otras partes del mundo, y, en dicho supuesto, es preciso concluir que en 1966 la Iglesia española no estaba haciendo un especial esfuerzo por implantar criterios favorables a un régimen de libertad, ni estaba manteniendo actitudes comparables a las de otros Episcopados que se pronunciaban sobre las situaciones políticas de sus respectivos pueblos.

En 1966 los obispos de la República Dominicana y la Conferencia Episcopal de Paraguay, en 1970 la Conferencia Episcopal Uruguaya, y en 1972 la Conferencia Episcopal de Argentina, además de muchos otros documentos en todas las restantes naciones americanas, estaban produciendo declaraciones teñidas de un fuerte compromiso político frente a las situaciones de poder de sus respectivos países, y pronunciándose con rotunda claridad a favor de las libertades políticas y democráticas. Incluso en los entonces llamados países del Este, la Conferencia Episcopal Yugoslava se referiría a la reforma constitucional de 1972 pidiendo libertad con total claridad y compromiso. Y frente a tales declaraciones, los Documentos Episcopales de España, aún siendo doctrinalmente acordes con las declaraciones conciliares, presentan un tinte de formalismo y sutileza que las sitúa en la línea de una *larga adaptación* a los nuevos tiempos que aún se harían esperar.

5.3 Defensa de los regímenes democráticos (1966).

"De hecho 'con el desarrollo natural, económico y social se robustece en muchos el deseo de asumir una parte mayor en la ordenación de la comunidad política' (GS, n. 73). Y cuando la participación corresponde a la capacidad, sin detrimento del necesario vigor de la autoridad, 'merece alabanza el modo de proceder de las naciones en que la mayor parte de los ciudadanos participa con verdadera libertad en la vida pública' (GS, n. 31). Es aspiración muy humana la de poder

llegar a estructuras jurídico-políticas que ofrezcan a todos los ciudadanos la posibilidad efectiva de participar libre y activamente, bien sea en el momento de establecer los fundamentos jurídicos de la comunidad, bien en el gobierno y en la elección de los gobernantes (cf. GS, n. 75)".

Constituye la más clara alusión a la soberanía popular, referida tanto al ejercicio de la libertad de elegir gobiernos y participar en la vida política como a la más radical libertad para darse un marco constitucional mediante el pleno ejercicio de esa libertad democrática. Si acaso es la más rotunda diferenciación doctrinal frente al franquismo entonces imperante, que ya comenzaba a hablar de asociacionismo dentro del marco jurídico fundamental del régimen.

5.4 Declaración a favor de la acción y la elección sindical libre (1966).

"Pero no basta participar en la empresa. Porque muchas veces las condiciones generales económicas y sociales, de las que depende el porvenir de los trabajadores y de sus hijos, se deciden en niveles más altos: deben, pues, tener parte en tales decisiones, ya por sí mismos, ya por delegados libremente elegidos (cf. GS, n. 68)".

La participación en las sociedades intermedias, particularmente las asociaciones de trabajadores, debe ser, como dice el texto conciliar, ordenada, es decir, libre y responsable, lo cual importa una representación auténtica..."

Aunque en esta época ya se habían abierto importantes fisuras en el monolítico sistema laboral diseñado por el franquismo, la abierta defensa de una acción sindical reconocida y legítima servía para conectar al episcopado con algunas de las tendencias más activistas de los denominados sectores de base, que el franquismo se empeñaba en considerar como movimientos muy excepcionales impulsados por personalidades singulares, poco afectas a la organización oficial de la Iglesia. Por eso, más que por su contenido sustantivo, consideramos que la importancia política de este párrafo proviene de su conexión con los sectores más avanzados, y si se quiere más politizados, de la Iglesia católica.

5.5 Defensa del sistema democrático y de la pluralidad política instrumentada a través de los partidos (1966).

“Para que sea eficaz la cooperación de los ciudadanos, se requiere un orden jurídico, en el que se establezca una división conveniente de las funciones y de las instituciones de la autoridad pública, juntamente con una segura protección de los derechos de las personas, familias y asociaciones;...”

“Dado que ningún sistema social o político puede agotar toda la riqueza del espíritu evangélico, es necesario que exista en la comunidad política espacio suficiente para que sus miembros puedan asumir, de manera eficaz esta pluralidad de compromisos individuales y colectivos. / Una efectiva pluralidad de opciones es parte integrante del bien común, el cual es norma de la acción de los hombres en el servicio a la sociedad, y la razón de ser y el criterio de delimitación del ejercicio de la autoridad política (GS, n. 74)”

El sutil y un tanto críptico estilo de estos párrafos, especialmente del primero, nos sugiere, más que la defensa pública del sistema democrático, en abierta confrontación con el sistema franquista, el más limitado y “prudente” ejercicio de una toma de posición del propio episcopado, cuyos efectos indirectos debían ser inmediatos, mientras que los efectos directos, los relacionados con el impulso formal de la democracia, deberían quedar aplazados hasta el momento de la desaparición de Franco. Ello no obstante, dada la anterior posición del episcopado, y reconocida la sed de pronunciamientos que pudieran ser interpretados en favor de una transición democrática, también este párrafo puede considerarse de capital importancia en la preparación de los cambios previstos por la Iglesia.

5.6 Libertad de asociación política (1966).

“Un momento de máxima importancia, dentro de la función ordenadora de la autoridad, es el referente a las fórmulas de participación política y social de los ciudadanos. / Sobre la participación política, que influye en la ordenación general de la comunidad, el Concilio no aboga por nin-

gún sistema determinado. La norma fundamental es que todos los ciudadanos y sus corrientes de opinión tengan cauce para contribuir legítimamente al bien común”.

Además de situarse claramente al lado de la democracia -“La norma fundamental es que todos los ciudadanos y sus corrientes de opinión tengan cauce para contribuir legítimamente al bien común”- este documento de la Conferencia Episcopal abre habilmente el abanico de las posibles soluciones políticas a la desaparición del franquismo, desvinculando a la Iglesia de cualquier posible defensa de un régimen que pudiese solapar la tradición o la normalidad institucional con las limitaciones de la libertad política y sindical.

5.7 Una propuesta de transición o reforma política (1966).

“En cuanto a la ordenación general de las instituciones políticas y sociales en España, su perfeccionamiento exige también depuración en hábitos y criterios, una concepción dinámica del bien común y una infatigable tensión ascendente hacia el ideal que el Concilio nuevamente nos ha indicado. / Supuesta la voluntad operante de acercar las formas institucionales vigentes lo más que sea posible a dicho ideal, la Iglesia no tiene por qué emitir ningún juicio sobre la estructura de las mismas...”

La transición aparece descrita no tanto como una acción de reposición de la voluntad nacional y de las condiciones formales de la democracia, sino como una necesaria adaptación del sistema político a los cambios operados en el seno de la sociedad española. De esta forma se evita una condena a un franquismo que todavía estaba lejos de desaparecer, al tiempo que se apuesta por una transición que ya se consideraba inexorable.

6. HACIA UN NUEVO MARCO DE RELACIONES ENTRE LA IGLESIA ESPAÑOLA Y LA COMUNIDAD POLÍTICA

Durante la transición democrática asistimos a un cambio estructural de las relaciones entre el poder político y la Iglesia, caracterizado por el abandono definitivo de los controles sociales y culturales que ésta había ejercido en favor del sistema franquista, y por la consecuente cons-

trucción de un nexo de relaciones funcionales entre amplios sectores sociales de conciencia cristiana y las elites políticas impulsoras del cambio democrático. Por eso se produjo el espejismo de una renovada alianza de la Iglesia con el poder democrático -así percibido, incluso, por buena parte de la jerarquía eclesiástica- que hizo imposible la advertencia y correcta interpretación del proceso de secularización radical que estaba implícito en los cambios políticos y sociales operados en España entre 1976 y 1982.

En este contexto, la *Homilía* pronunciada el día 27-11-1975 por el cardenal **Enrique y Tarancón**, en la iglesia de los Jerónimos, con motivo de la entronización del Rey, constituye una prueba evidente de que el discurso eclesiástico de la Transición no estaba improvisado. En ella se hace hincapié en la autonomía de la fe y la política, con una clara orientación hacia el modelo no confesional vigente en la Europa democrática, al tiempo que se recuerda el compromiso de los ciudadanos católicos con una sociedad libre y participativa. La "*mutua autonomía y la sana colaboración*" que debe enmarcar las relaciones de la Iglesia con el poder civil en modo alguno puede traducirse como una *nueva alianza* de la Iglesia con el poder democrático, sino como el principio de una nueva relación surgida de la separación y el respeto mutuo. Y por eso se puede percibir, desde el mismo momento de la muerte de Franco, el proceso de explicitación del discurso eclesiástico de la Transición, sin perjuicio de las disonancias producidas en el concierto general por algunos preladados integristas.

Pero más allá de la redefinición formal de las relaciones Iglesia-Estado, la Transición política también tuvo su reflejo en las estructuras internas de la propia Iglesia, que, además de experimentar una notable relativización de su influencia social y política, se vería obligada a afrontar un cambio profundo en la formulación de sus mensajes y en la respuesta a las demandas pastorales y sociales expresadas en el seno de la comunidad cristiana. Fue como si, en función de las interacciones del sistema social y político, también la Iglesia se viese abocada a su propia transición, saliendo de unas posiciones de auténtico monopolio sobre la oferta de servicios religiosos y sobre el control del modelo axiológico vigente, para llegar a una situación mucho más natural y acorde con el sentido moderno de la Iglesia y del Estado, que traza con mayor exactitud los límites y la influencia de la comunidad de creyentes y sitúa a la Iglesia en

un contexto de competencia social, obligándola a defender sus objetivos mediante sistemas específicos y dentro de ámbitos particularizados de acción y encuadramiento.

La falta de comprensión de este nuevo modelo de relaciones creado durante la Transición hizo que éstas se interpretasen básicamente en términos de acercamiento y alejamiento de las posiciones políticas dominantes, como si a una situación de crisis, definida por la distancia entre el modelo socialista y la propuesta axiológica de la Iglesia, pudiese suceder otro de mayor integración, sustentado sobre la alternativa de un partido -el PP- que, siendo teóricamente aconfesional, actúa, sin embargo, en la frontera exterior de la confesionalidad. Y por eso se explica el cambio de estrategia operado a partir de 1989 en el seno de la Conferencia Episcopal que, de sustentar los valores de la neutralidad política y de la convivencia colaboradora con un sistema de libertades servido desde una pluralidad ideológica, pasó a jugar el papel de una asociación de intereses, decidida a defender sus criterios, siquiera de forma indirecta, en el terreno de las opciones políticas.

7. LA REVISIÓN DEL DISCURSO ECLESIAL DE LA TRANSICIÓN

En el marco del modelo eclesial impulsado por el papa **Juan Pablo II**, en el que convive la modernidad de una Iglesia extrovertida sobre los problemas políticos y económicos del mundo con un claro revisionismo de los cambios estructurales y culturales operados en la etapa post-conciliar, también la Conferencia Episcopal Española parece estar dispuesta a revisar el discurso eclesial de la Transición, como si a él se debiese la pérdida de influencia de la Iglesia, la crisis de su organización, y el pluralismo axiológico y religioso -en el fondo rechazado- que es consustancial a una sociedad crecientemente secularizada. Y por eso se explica el giro estratégico que culmina con la llegada del cardenal **Rouco Varela** a la Archidiócesis de Madrid y a la presidencia de la Conferencia Episcopal, definido por el abandono de una neutralidad sistémica y la búsqueda de una renovada alianza, netamente conservadora, con el Partido Popular.

Frente a la idea de la autonomía de poderes y la colaboración con una política de Estado globalmente entendida, impulsada por el cardenal **Enrique y Tarancón**, que permitió

superar los altibajos derivados de los grandes cambios introducidos en la política española entre 1976 y 1993, la estrategia actual de la Iglesia española parece reorientarse hacia una colaboración abiertamente partidaria, cuyo fundamento es la supuesta coincidencia básica con los valores y objetivos del Partido Popular. Y por eso se produce una crasa deriva estratégica que, soslayando el diálogo institucional con las fuerzas políticas que impulsan un modelo educativo, familiar y social divergente con el de la Iglesia, aplaza e diálogo y la hipotética solución de los problemas hasta el advenimiento de otra fuerza más proclive, en cierto modo reputada de "nuestra", cuya ascensión al poder se apoya abiertamente.

Justificado en parte en puras razones empresariales, y hablando de sus propios medios de comunicación con un distanciamiento propio de quienes tiran la piedra de la beligerancia política y esconden la mano que acusa el abandono de un discurso plural, la Conferencia Episcopal Española impulsa, o cuando menos tolera, un espectacular giro en el mensaje político de la *Cadena COPE*, del que iban a derivarse algunas fricciones internas, todavía no resueltas, entre los propios prelados. Ello supuso un práctico y ostensible alineamiento de la Iglesia a favor de las tesis conservadoras, con la esperanza, no del todo oculta, de que el relevo del poder socialista abriese una nueva oportunidad para la revisión del modelo de transición aceptado por **Enrique y Tarancón** y una restauración de ciertas posiciones que, especialmente en los ámbitos de la política familiar, la financiación de la Iglesia y la educación, reconociese una nueva alianza de la Iglesia con el poder democrático.

Ello no obstante, la llegada del PP al poder brindó la paradójica oportunidad de situar en sus justos términos el problema de las relaciones entre la Iglesia y el poder democrático, demostrando que, muy lejos de una explicación en la que se relacione la problemática actual con un coyuntural distanciamiento político entre la jerarquía católica y el PSOE, nos encontramos de hecho ante un profundo cambio axiológico, operado en toda la sociedad y en las estructuras del Estado y de la Iglesia, cuyas manifestaciones -de naturaleza sistémica, y estrictamente vinculadas al laicismo de las sociedades avanzadas- se hacen visibles en un sentido estructural y metapartidario. Buena parte de las cuestiones que la jerarquía eclesiástica definía como de naturaleza política -enseñanza, financiación de

la Iglesia, regulación de la familia, programas asistenciales, y un largo etc.- se aprecian ahora como de naturaleza social, más vinculadas al cambio de mentalidad y de las pautas de comportamiento de los españoles que a los programas de gobierno que impulsan concretas políticas públicas. Y por eso se explica que la crisis relacional entre la Iglesia y el poder civil se perciban no sólo en el ámbito del Gobierno o de los sectores sociales expresamente desvinculados de la obediencia religiosa, sino también en amplios sectores de creyentes, e incluso practicantes, que viven su cristianismo en medio de fuertes tensiones doctrinales y morales con la jerarquía eclesiástica.

Lejos de suponer un alivio para la sensación de crisis interna de la Iglesia española, el triunfo electoral de los conservadores en 1996 tuvo la paradójica consecuencia de mostrar una Iglesia cada vez más alejada de la sociedad española, carente de un discurso político adecuado, e incapaz de representar a un colectivo -el de sus propios militantes- que tiene asumido el pluralismo político, axiológico y cultural, así como la pluralidad organizativa de los cultos y manifestaciones religiosas colectivas. Consecuencia de ello, la Iglesia española se enfrenta a la necesidad de redefinir su papel dentro de la sociedad española, de tal forma que, al tiempo que busca respuestas válidas para unas demandas cada vez más complejas, planteadas desde colectivos católicos políticamente plurales, se avenga a la adopción de referencias sistémicas de naturaleza democrática, plural e integradora.

La inserción de la Iglesia en el mundo, propugnada por el Concilio Vaticano II, no tiene nada que ver con una relativización moral y doctrinal que le permita adaptarse, sin límites, a las exigencias de un contexto político o social determinado. Pero sí tiene que ver, en cambio, con la necesidad de evitar los enfrentamientos y las contradicciones radicales que pueden darse entre una forma de ejercer la religión, histórica y culturalmente conformada, con los modos de inserción social adoptados mayoritariamente por una comunidad política. Porque sólo así se puede evitar el juicio de oportunidad con el que la sociedad analiza, en justa reciprocidad, la oferta axiológica de la Iglesia, y sólo así se podrá exigir que todos, dentro o fuera de la comunidad cristiana, respeten un ámbito de actuación institucional de la jerarquía que sea compatible con las prácticas políticas y la libertad de una sociedad moderna y secularizada.

Más que añorar los tiempos de privilegio, en una actitud apenas disimulada bajo la especie de una opción política y axiológica libremente expresada, la opción más plausible para situar a la Iglesia en el contexto político actual consiste en retomar las posiciones alcanzadas en vísperas de la transición, cuando su alejamiento de las cabinas de control del régimen franquista no sólo no le impedían, sino que favorecían, el seguir ejerciendo como guía de valores sociales y culturales de una sociedad en transformación y mantener profundas alianzas con las corrientes renovadoras del sistema. Para la Iglesia la ascensión del PP al poder es equivalente al fin de su particular transición, que le obliga a definir su modelo y sus instrumentos de influencia. Pero es evidente que, durante el período de confusión que definió sus relaciones con el Estado entre 1989 y 1998, la Iglesia destruyó una gran parte del capital político acumulado durante la transición, politizó sus mensajes e ideologizó sus medios de comunicación, hasta el punto de producir no sólo una fractura de sus relaciones con el sistema, sino también una fractura interna en su propia colectividad de creyentes -políticamente muy plural- que determina sus actuales dificultades para un ejercicio institucionalizado de su misión social, eso que el Prof. **Álvarez Bolado** denomina "*la dispepsia de la iglesia en la digestión de la democracia*". Por eso el proceso de reacciones Iglesia-Estado ofrece hoy un panorama definible entre la regresión, el inmovilismo y el marasmo, caracterizado por una serie de problemas que se han convertido en símbolos de un pulso de poderes, ejecutado a espaldas de la realidad social, que no aciertan a desbloquear ni la jerarquía eclesiástica ni los poderes civiles de la democracia.

En el fondo de la situación que comentamos se pone de manifiesto no sólo la pérdida del horizonte social, político y religioso que inspiró el discurso eclesial de la Transición, sino también, y sobre todo, la crisis de una determinada forma de entender el cristianismo, a la que la rapidez de los cambios y el avance de la globalización caracterizan con unas dimensiones y una radicalidad desconocidas. Y precisamente por eso, una vez cometido el error de señalar hipotéticos vencedores y vencidos en esta lucha por el control de ciertas áreas de valores que ya son irreversiblemente autónomos, también es posible que, de la misma manera que en 1966 se inició la transición a partir del cambio general impulsado por el

Concilio Vaticano, también ahora debamos esperar la sinergia de los movimientos externos de renovación y actualización que previsiblemente experimentará la Iglesia en el momento en que se inicie un nuevo pontificado, cuando una previsible reactivación de las corrientes internas en el seno de la Conferencia Episcopal propicien un enfoque actualizado del papel de la Iglesia, de la acción política de los colectivos cristianos, y de su plena adaptación al marco de una democracia normalizada, dentro de una sociedad laica y progresivamente aconfesional que obligará a redimensionalizar y redefinir el papel reservado a la Iglesia católica de España.

NOTAS

1. A los efectos de este artículo definimos la *Iglesia española*, siguiendo la metodología de **Max Weber**, como una institución productora o coproductora de ofertas y servicios religiosos, distinguiéndola de las masas de creyentes que protagonizan la demanda religiosa. En tal sentido la expresión *Iglesia española* se relaciona de forma muy directa con los términos *jerarquía* o *estamento eclesiástico*. Una definición más amplia -en la línea preconizada por **Durkheim**- que englobase a los agentes mediadores de la oferta religiosa y a la masa de creyentes que se identifican con una determinada iglesia, nos conduciría a una entidad tan compleja y llena de matices, a veces contradictorios, que resultaría inoperante para un análisis del comportamiento institucional de la Iglesia española realizado desde una perspectiva politológica.

2. Documento fechado en Roma el día 08-12-1965, coincidiendo con la clausura del Concilio Vaticano II. Su texto íntegro fue publicado en *Ecclesia*, 1965-II, pp. 1763-1767.

3. Algunos autores sitúan el momento inicial del cambio y adaptación de la Iglesia, en la década anterior, hacia mediados de los años cincuenta (cfr.: **Pérez Díaz, V.**: *La primacía de la sociedad civil*. Alianza Editorial. Madrid, 1993, pp. 145-146). A nuestro juicio, sin embargo, deberían de diferenciarse los cambios producidos dentro de la iglesia, en sectores aislados y con fuertes liderazgos personales, y aquellos que, como este que comentamos, responden a una sistemática doctrinal y a una estrategia general, impulsada por el episcopado y recogida en los documentos oficiales.

4. En los años sesenta, a juicio de **V. Pérez Díaz**, la Iglesia trabajó en dos dinámicas que, siendo en apariencia muy distintas, responden de hecho a un verdadero reparto de papeles, o a una división del trabajo entre la jerarquía y los sectores católicos más activistas. Y así, mientras la jerarquía seguía alimentando las alianzas con el régimen, los clérigos jóvenes, algunas órdenes religiosas y algunas iglesias territoriales jugarían el papel de la disidencia y del cambio. Cfr.: **Pérez Díaz, V.**: *La primacía de la sociedad civil*, op. cit., p. 195.

5. Cfr.: **Hermet, G.**: *Los católicos en la España franquista*. Vol. 1, CIS, Madrid, 1985, passim.

6. Cfr.: **Rozenberg, D.**: *“Minorías religiosas y construcción democrática en España. (Del monopolio de la Iglesia a la gestión del pluralismo)”*. Reis (CIS), nº 74, junio de 1996, pp. 262-265.

7. **Morlino, L.**: *Como cambian los regimenes políticos*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985. pág. 47. (Ed. original de Franco Angeli Editore, Milano 1980: *Come cambiano i regimi politici. Strumenti di analisi*).

8. Seguimos el esquema de **L. Morlino**, *ibid.*, pp. 45-46.

9. *Ibid.* pp. 48-49.

10. Documento *“Sobre acción en la etapa posconciliar”*, op. cit., *Ecclesia*, 1965-II, pp. 1763-1767.

11. Una de estas imágenes antológicas era la difundida por EFE el día 26 de septiembre de 1939, en la que varios prelados españoles aparecían saludando al estilo fascista durante el acto de jura del Segundo Consejo Nacional de FET y de las JONS, en la ciudad de Burgos. En cuanto a los contenidos discursivos, la *Carta del Episcopado Español*, firmada el 1 de julio de 1937 por la gran mayoría de los obispos (con la excepción del entonces arzobispo de Tarragona y del obispo de Vitoria), constituye otro documento paradigmático del apoyo prestado por la Iglesia al *Movimiento Nacional*. En línea de respuesta cabe citar la Ley de Ordenación de la Universidad Española, de 29 de julio de 1943, en la que se establecía que: *“La Universidad adaptará su enseñanza al dogma y a la moral católicos y a las normas vigentes del derecho canónico”*.

12. Para comprender la profundidad y el valor de este pluralismo, es muy útil la lectura del documento de la Conferencia Episcopal de 27 de enero de 1973, titulado: *«Sobre la Iglesia y la comunidad política»*, y de manera especial los apartados 10 y 11. El texto íntegro de este documento puede verse en *“Ecclesia”*, I-1973, pp. 129-145.

13. Ejemplos de este modelo de acción en España serían, no sólo los numerosos institutos religiosos dedicados a la enseñanza primaria y secundaria, sino también la creciente presencia de las Universidades Pontificias de Comillas y Salamanca, y los numerosos Colegios Mayores regentados por religiosos en las distintas universidades, así como la abundante presencia de miembros del clero y de las órdenes religiosas en los estamentos del profesorado.

14. Un ejemplo de comunidades de este tipo sería el organizado en Vallecas en torno a la figura del padre **Llanos**, que tuvo una importante proyección no sólo social, sino también política y aún doctrinal, con influencia directa sobre la actividad sindical y sobre los partidos políticos de la izquierda.

15. El ejemplo más claro, y también más tópico de estas comunidades sería el Opus Dei, fundado y organizado por monseñor **José M^o Escrivá de Balaguer**.

16. En este punto resultan enormemente significativas las posturas mantenidas en sus respectivas iglesias por el obispo **Cirarda** o el propio cardenal **Enrique y Tarancón**, frente a otras notoriamente integristas como las de monseñor **Guerra Campos**, obispo de Cuenca, o monseñor **Treviño**, obispo de Ourense.

17. Este tipo de declaraciones cobra especial importancia a partir del Concilio Vaticano II, entre cuyas consecuencias figura la de potenciar la acción de las Iglesias nacionales. Concretamente la Conferencia Episcopal Española se constituye en 1966, aunque ya se había anunciado en 1965 en la revista *«Ecclesia»* (Vid. 1965, I, pág. 663). La Conferencia Episcopal Española venía a sustituir a un organismo anterior, que intentaba coordinar la pastoral de las distintas diócesis y un magisterio y gobierno colectivo de los obispos españoles. Dicho órgano, creado en 1946, se denominaba Conferencia de Metropolitanos, con estatutos habían aprobados por la Santa Sede en 1947.

18. Sobre este punto reviste especial importancia el documento de la Conferencia Episcopal Española titulado: *«Orientaciones pastorales sobre apostolado seglar»*, fechado el día 27 de noviembre de 1972. Dentro del mismo, el apartado 14 se titula precisamente: *«Conciencia social y compromiso político-social»*, y en él se reclaman del cristiano *«formas de compromiso orientadas a transformar las estructuras sociales, políticas, económicas y culturales»*. El documento introducía importantes revisiones sobre otro documento anterior, de marzo de 1967. El texto íntegro se publicó en *Ecclesia* II-1972, pp. 1702-1713.

19. Un claro exponente de esta situación lo constituyen los *«Tres comunicados sobre delicadas circunstancias de las Diócesis vascas»*, fechados el día 1 de diciembre de 1970, en los momentos previos a la celebración del denominado Juicio de Burgos, celebrado bajo la autoridad de un tribunal militar, en el que aparecían encausados varios miembros de ETA. Uno de los comunicados tiene por título: *«Confianza en los obispos de San Sebastián y Bilbao: se han tergiversado documentos episcopales»*. El otro, más directamente referido al juicio, se titula: *«La Asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal Española pide la máxima clemencia para los justiciandos en Burgos»*. Los textos íntegros de estos comunicados pueden verse en *Ecclesia*, II-1970, pág. 2211.

20. La importancia adquirida a finales de la década de los sesenta por la llamada *teología de la liberación*, motivó a distintas conferencias episcopales adoptar posturas de claro mensaje social, tendentes todos ellos a generalizar a toda la Iglesia el mensaje de la «liberación» o de la justicia social, y evitar que se convirtiese en un movimiento particular que escindiese el mensaje de la iglesia en dos sectores enfrentados. Entre ellos cabe citar, por su extensión y profundidad, dos documentos colectivos del Episcopado peruano, El primero de ellos se denomina *«La Iglesia en un país con voluntad de forjar una sociedad más justa»*, y fue publicado en 1971. El segundo, continuación de aquel, se refiere a la *«Liberación de todo el hombre y de todos los hombres»* y data de 1973. Cfr.: *La Iglesia y la Comunidad Política*. Edición preparada por **Isidoro Martín**, B.A.C., Madrid, 1975, pp. 597-626. Otra referencia directa a estos movimientos puede verse también en el documento de la Conferencia Episcopal Española titulado: *«Orientaciones pastorales sobre apostolado seglar»*, fechado el día 27 de noviembre de 1972, y concretamente en su apartado n. 14. El texto íntegro se publicó en *Ecclesia*, II-1972, pp. 1702-1713.

21. Vid.: Documento de la Conferencia Episcopal de 27 de enero de 1973, titulado: «*Sobre la Iglesia y la comunidad política*», apartados 50 y 51. *Ecclesia*, I-1973, pp. 129-145.

22. Vid.: Documento «*Sobre la Iglesia y la comunidad política*», apartado n. 60. *Ecclesia*, I-1973, pp. 129-145.

23. Vid.: Documento de la Conferencia Episcopal «*Sobre libertad religiosa*», de 22 de enero de 1968. Texto íntegro en *Ecclesia*, I-1968, pp. 163-170. Vid. también: Documento de la Conferencia Episcopal de 27 de enero de 1973, titulado: «*Sobre la Iglesia y la comunidad política*», apartados 42-48. *Ecclesia*, I-1973, pp. 129-145.

24. Documento del Episcopado Español «*Sobre acción en la etapa posconciliar*», fechado en Roma el día 8 de diciembre de 1965, y publicado en *Ecclesia*, II-1965, pp. 1763-1767. El texto aquí incluido se corresponde con el n. 28.

25. Documento de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal: «*La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio*», de 29 de Junio de 1966. *Ecclesia*, II-1966, pp. 973-983. El texto que aquí insertamos se corresponde con el apartado II, 3.

26. *Carta Pastoral de los Obispos de la República Dominicana ante las Elecciones Generales*, 10 de mayo de 1966. Vid. *La Iglesia y la Comunidad Política*, op. cit., pág. 627 y ss.

27. *Orientaciones doctrinales de la Conferencia Episcopal de Paraguay ante la Reforma Constitucional*, ibid, pág. 573 y ss.

28. «*Misión de la Iglesia en esta hora difícil que nos toca vivir*», Conferencia Episcopal de Uruguay, 22 de noviembre de 1970, ibid., pag. 634 y ss.

29. «*Irrenunciable misión de ayudar a discernir desde la fé la actual situación argentina*». Conferencia Episcopal de Argetina (21 de octubre de 1972), ibid. pag. 310 y ss.

30. Documento de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal: «*La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio*», de 29 de Junio de 1966. *Ecclesia*, II-1966, pp. 973-983, apartado II, 5.

31. Documento de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal: «*La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio*», de 29 de junio de 1966. Publicado en *Ecclesia*, II-1966, pp. 973-983, apartado II, 5.

32. Documento de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal: «*La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio*», de 29 de junio de 1966. *Ecclesia*, II-1966, pp. 973-983, apartado II, 5.

33. Documento de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal: «*La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio*», de 29 de junio de 1966. *Ecclesia*, II-1966, pp. 973-983, apartado II, 5.

34. Documento de la Conferencia Episcopal de 27 de enero de 1973, titulado: «*Sobre la Iglesia y la comunidad política*», apartado n. 20. *Ecclesia*, I-1973, pp. 129-145.

35. Documento de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal: «*La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio*», de 29 de junio de 1966. En *Ecclesia*, II-1966, pp. 973-983, apartado II, 5.

36. Documento de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal: «*La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio*», de 29 de junio de 1966. *Ecclesia*, II-1966, pp. 973-983, apartado II, 7.

37. Cfr.: **Calleja, J.I.** (1988): *Discurso eclesial para la transición democrática (1975-1982)*. Vitoria: Editorial Eset, pp. 28-83.

38. Cfr.: **Setién, J.M.** (1983): «*¿Cómo ha de ser, cómo debe actuar la Iglesia en una sociedad democrática?*». En: *Sal Térrea*, 5, pp. 373-388.

39. **Álvarez Bolado, A.** (1999): *Teología política desde España. Del nacional-catolicismo y otros ensayos*. Bilbao: Desclée de Brouwer, p. 34.

40. **Mardones, J. M.** (1999): «*Qué le pasa a la Iglesia? Hacia el cristianismo del futuro*». En: *Iglesia Viva*, 200/1999, octubre-diciembre, pp. 9-39.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Bolado, A. (1999): *Teología política desde España. Del nacional-catolicismo y otros ensayos*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Bettoni, D. (2000): *Cristianos y ciudadanos*. Bilbao: Editorial Mensajero.

Calleja, J.I. (1988): *Discurso eclesial para la transición democrática (1975-1982)*. Vitoria: Editorial Eset.

Hermet, G. (1985): *Los católicos en la España franquista*. Vol. 1. Madrid: CIS.

Mardones, J. M. (1999): «*Qué le pasa a la Iglesia? Hacia el cristianismo del futuro*». En: *Iglesia Viva*, 200/1999, octubre-diciembre, pp. 9-39.

Martín, I., ed., (1975): *La Iglesia y la Comunidad Política*. Madrid: B.A.C.

Morlino, L. (1985): *Como cambian los regimenes políticos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. (Ed. original de Franco Angeli Editore, Milano 1980: *Come cambiano i regimi politici. Strumenti di analisi*).

Pérez Díaz, V. (1993): *La primacía de la sociedad civil*. Madrid: Alianza Editorial.

Rozenberg, D. (1996): «*Minorías religiosas y construcción democrática en España. (Del monopolio de la Iglesia a la gestión del pluralismo)*». *Reis* (CIS), nº 74, junio de 1996.

Setién, J.M. (1983): «*¿Cómo ha de ser, cómo debe actuar la Iglesia en una sociedad democrática?*». En: *Sal Térrea*, 5, pp. 373-388.

Villota Elejalde, I. (2000): *Iglesia y Sociedad. España-País Vasco*. Bilbao: Desclée de Brouwer.