

LA PRESENCIA PÚBLICA DE LA FE EN ESPAÑA EN LA DÉCADA DE 1965 A 1975

I.—DIVERSOS MODOS DE APROXIMACION AL POSTCONCILIO

Trazar un panorama objetivo de la presencia pública de la fe en la sociedad española a lo largo de los veinte años de postconcilio no es una tarea fácil. Se han hecho diversos exámenes del catolicismo postconciliar *en general*, algunos de los cuales son fruto de una meditación atenta del fenómeno histórico espiritual del Concilio¹. Otros exámenes obedecen mejor a una consideración *sectorial*, o bien se han propuesto medir el pulso del postconcilio en un área geográfica concreta, con la mirada sin embargo puesta en la evolución de la fe en su totalidad². Finalmente, otros han querido ser un balance global de los años de postconcilio, prestando atención a los rasgos que han caracterizado la *realización concreta de la vida de fe* después del Concilio; a fin de descubrir en qué medida esa realización de la fe ha afectado al concepto teológico de la misma recibido de la tradición y no cambiado por el Concilio, sino reinterpretado en la circunstancia del presente histórico.

Algunos de los análisis de este último tipo han tenido una honda repercusión en la conciencia católica y no católica actual. Son análisis que contrastan ampliamente con algunas prospecciones tem-

1 Entre otros: Y. Congar, *Le Concile de Vatican II. Son Église, peuple de Dieu et corps du Christ* (Paris 1984); G. Alberigo-J. P. Jossua (eds.), *La recepción del Vaticano II* (eds. francesa e italiana: 1985; ed. española: Madrid 1987); C. Floristán-J. J. Tamayo (eds.), *El Vaticano II, veinte años después* (Madrid 1985).

2 Con referencia a España cf. O. González de Cardedal, *España por pensar. Ciudadanía hispánica y confesión católica* (Salamanca 1985). Representativa, esta obra, del catolicismo español que quiere aunar tradición católica y apertura a la novedad social y cultural de la modernidad, su contraste es patente con otro tipo de reflexión del mismo tenor, pero de signo diverso, como es el caso del grupo de eclesiásticos y laicos que agrupa *Iglesia viva*: cf. nn. 93 (1981): *Expectativas y decepciones en la Iglesia del postconcilio*; 109 (1984): *La Iglesia Española en tiempo de crisis*; 112 (1984): *Modelos y proyectos de Iglesia en España*; 120 (1985): *Lo que queda por hacer del Concilio Vaticano II*; 127 (1987): *Comunión y pluralismo eclesial*. También la obra de la nota anterior ed. por C. Floristán y J.J. Tamayo cabe aquí en gran parte.

pranas hechas desde el primer postconcilio, con el ánimo de impulsar hacia adelante la andadura histórica de la Iglesia salida del Concilio³. Análisis, con todo, que no son equiparables a algunos de más pesimistas, surgidos también muy pronto, tras la clausura de la magna asamblea⁴. Se trata en este último caso de exámenes de la conciencia católica postconciliar que reflejan una preocupación honda y alarma grande por el rumbo que tomaba entonces el progresismo teológico y pastoral tanto en Europa, particularmente activo en Holanda, como en América, al que se acusaba de una cierta «protestantización» del catolicismo, no sin fundamento.

Con la ayuda de la sociología, diremos que ese rumbo del postconcilio en Europa obedecería a la ideología que acompaña el desarrollo avanzado de las sociedades democráticas modernas. En ellas la fe se ha visto obligada a un proceso de acomodación a un estilo de vida ampliamente liberado de la normatividad religiosa y moral del cristianismo histórico. La renovación conciliar ha tenido que habérselas en esos medios con una cierta «modernización del *status* social de la Iglesia», con la mejor voluntad de superar el extrañamiento que ésta pueda haber padecido o aún padecer.

En algunos casos, como en los EE.UU. de América por ejemplo, el proceso de modernización se ha visto asaltado por riesgos importantes para la práctica de la fe, en el esfuerzo realizado por la conciencia católica de adaptación a las pautas culturales vigentes en la sociedad. Entre éstas cabe mencionar las siguientes:

1.—La franca oposición a la concepción religiosa de la existencia que lleva consigo el carácter secularizado de la cultura, de fuerte impugnación racionalista.

2.—El relativismo moral vigente, consecuencia del laicismo agnóstico, cuando no prácticamente ateo, de las sociedades avanzadas. Conocida es la honda preocupación de los obispos europeos y americanos por el ateísmo.

3 Cf. las valoraciones del Cardenal J. Ratzinger: *Teoría de los principios teológicos*. Materiales para una teología fundamental (1982; Barcelona 1985) 439-72 (Epílogo: El lugar de la Iglesia y de la Teología en el momento actual); *Informe sobre la fe* (en colaboración con el entrevistador V. Messori). También: Cardenal H. de Lubac, *Diálogo sobre el Vaticano II*. Recuerdos y reflexiones (Madrid 1985). Entrevistaron para la revista italiana *30 Giorni* al Cardenal francés, como Messori al Cardenal Ratzinger, esta vez A. Scola y A. Metalli. De las entrevistas surgieron ambos libritos.

Véase el contraste de ambos análisis del postconcilio con la *perspectiva* de K. Rahner, *Cambio estructural en la Iglesia* (1972; Madrid 1974), por poner un ejemplo muy significativo.

4 Cf. Bouyer, *La descomposición del catolicismo* (1968; Barcelona 1969).

3.—La aguda contradicción que se da en estas sociedades entre la radicalidad del mensaje evangélico, que se dice postular como vía de contestación social y cultural, y la relativización de la verdad dogmática proclamada por la Iglesia y las exigencias éticas que se desprenden de su doctrina, a la que se ataca de rigorista e inhumana.

Hay, sin embargo, otra lectura de la trayectoria postconciliar y es la debida a las valoraciones que de la enseñanza del Concilio se han hecho como legitimación eclesial, más que doctrinal como tal, del *acercamiento de los católicos a los movimientos de izquierda y de emancipación de los oprimidos por el camino de la revolución política*. Ello explica la resistencia que los que así han querido interpretar el valor renovador del Concilio han opuesto a la recepción de los últimos documentos de la Congregación para la Fe sobre la teología de la liberación⁵. Los críticos del Cardenal prefecto de esta Congregación entienden que la teología de la liberación se cuenta entre los frutos más granados del Concilio, particularmente deudora de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*. Sería esta constitución la que habría aportado a la conciencia de la Iglesia postconciliar lo más genuinamente novedoso del Concilio: el modo de estar la fe en la sociedad como instancia de emancipación y liberación del hombre, conforme al poder de eficacia de la fe misma, llamada a transformar el mundo con miras al reino de Dios.

Se han identificado así las últimas expresiones magisteriales de la curia romana con un cierto «espíritu restaurador», que estaría triunfando, al fin, en la Iglesia después de los años más creativos del postconcilio. Un espíritu que, aunque se pone con frecuencia en relación con el talante del Papa actual, sería en realidad anterior a él y podría encontrarse asimismo en manifestaciones magisteriales significativas del Papa Pablo VI (p. ej., el Credo del Pueblo de Dios, la encíclica *Humanae vitae*; su oposición en los discursos de Medellín

5 Cf. los documentos romanos: *Instrucción sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación» (Libertatis nuntius)*, del 6 de Agosto de 1984: AAS 76 (1984); a este documento siguieron reacciones tales como: I. Ellacuría, 'Estudio teológico-pastoral de la «Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación»', *Revista latinoamericana de teología* 1 (1984) 145-77; también *Misión abierta* 4 (1984) 83-105, donde se recoge el documento y algunas reacciones significativas (J. M. Castillo, J. I. González Faus, L. y C. Boff), J. L. Segundo, *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger* (Madrid 1985). Estas reacciones se inscriben en el frente de resistencia a la intervención vaticana, en línea con la defensa que de su compromiso con la teología de la liberación han hecho L. Boff y G. Gutiérrez principalmente. Para el primero cf. *Iglesia viva* 116/117 (1985) 243-302; para ambos cf. *Misión abierta* 1 (1985) 9-30; 33-76.

El otro documento romano, a pesar de su tono positivo, no representa una desautorización del primero: *Libertad cristiana y liberación («La verdad nos hace libres»)*: AAS 78 (1986); cf. n. 1.

(1968) a la revolución armada, igual que la oposición frontal e inequívoca del Papa Montini al rumbo del catolicismo holandés, haciendo revisar el célebre *Catecismo para adultos*; etc.).

Este espíritu sería el que se habría conseguido abrir paso en la segunda década del postconcilio⁶, y uno de sus objetivos más perseguidos sería la lucha contra una cierta ideologización consciente de la fe, propugnada por algunas de las modalidades de la teología de la liberación. Por lo cual resulta comprensible que algunos analistas y teólogos, afectados por la pretensión romana de reconducir algunos extremos de esta teología, hayan atribuido a este espíritu de restauración una marcha atrás respecto al Concilio. Más aún, creen que este espíritu, al que se deben los documentos últimos sobre la teología de la liberación, en realidad está ya presente en los documentos de la Conferencia del CELAM de Puebla (1979), fuertemente condicionados por la pretensión romana y ya alejados del espíritu renovador y creativo de Medellín⁷.

II.—LA PRESENCIA PUBLICA DE LA FE EN LA SOCIEDAD ESPAÑOLA EN EL PRIMER POSTCONCILIO

1. EL ALCANCE DE DOS INFLUENCIAS: EL PROGRESISMO TEOLOGICO EUROPEO Y LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Diré ahora que los diversos modos de aproximación al postconcilio, antes expuestos, concurren a la toma de cuerpo en España de una sensibilidad, más o menos definida, ante el proceso de apertura al mundo moderno y de acomodación a las condiciones de la sociedad actual por parte de la Iglesia. Es el resultado, sin duda, de la particular situación de España en la encrucijada de Europa y América. Sobre la Iglesia española, en efecto, han concurrido tanto elementos impor-

⁶ De la estrategia eclesial de la empresa restauradora quiere dar cuenta G. Zizola, *La restauración del Papa Wojtila* (1985; Madrid 1986). A datos de verosimilitud, el analista italiano añade una interpretación que abarca todos los demás de forma «orgánica», la cual no pasa de ser tal según la intención del autor que interpreta. La inviabilidad, por lo demás, de esta restauración programada queda patente en: S. Pié, J. Piquer, J. M.^a Rovira y P. Tena, *La imposible restauración*. El Vaticano II a la hora del balance: el Sínodo de 1985. Documentos, crónicas y comentarios. Hacia el Sínodo sobre los laicos de 1987. Prólogo del Cardenal N. Jubany (Madrid 1986).

El temor al restauracionismo como tentación eclesial fue pronto preocupación en España: A. Alvarez Bolado, 'La Iglesia española: ¿entre el desconcierto y la restauración?', *Iglesia viva* 39 (1972) 255-76.

⁷ Así J. L. Segundo, cit., 11: «...los principales fundamentos para tal condena [de la teología de la liberación realizada por la Congregación de la Fe] están ya presentes en el documento de Puebla».

tados del progresismo europeo teológico y eclesial, como elementos no menos significativos para la práctica de la fe, además de para su concepción e inteligencia, como la teología de la liberación. La influencia de unos y otros elementos no se hubiera producido en la forma en que de hecho se ha dado si, además, el catolicismo español, que se vió sorprendido por el Concilio, no hubiera estado afectado por la circunstancia histórica propia; debida a la situación política de un régimen autoritario, surgido de una cruenta guerra civil, que fue al mismo tiempo y de modo inequívoco guerra religiosa.⁸

8 El carácter de «guerra de religión» de la guerra civil española última lo puse de relieve en: A. González Montes, 'Política e Iglesia en España, hoy', *Verdad y vida* 39 (1981) 57-92; cf. p. 61, nota 5. La interpretación que de la cuestión hacen M. Tuñón de Lara y M.^a Carmen Nieto, a propósito de la «beligerancia» de la Iglesia en la guerra, se esfuerza por encajar la actitud de la Iglesia en la relación de fuerzas sociales que dio origen a la contienda civil, pero parece ignorar los factores «cosmovisivos» que sustentaron asimismo la toma de postura del Episcopado español. Cf. Manuel Tuñón de Lara (dir.), *Historia de España: IX. La crisis del Estado: Dictadura, República, Guerra (1923-1939)* (Barcelona 1981) 383-91: «La Iglesia continuaba siendo, como lo fue desde los años de la Restauración, elemento clave del aparato ideológico del Estado, legitimadora del *bloque de poder*, y se aprestaba a serlo del nuevo Estado que surgía de la 'sublevación'. Su 'palabra beligerante' fue la que legitimó la sublevación» (p. 385). Esta interpretación estrictamente marxista de la religión, como «aparato ideológico» de un poder del Estado como poder social y económico, parece ignorar la autonomía de los elementos cosmovisivos de la religión, al margen de los cuales no se entiende completamente la actitud de la Iglesia en la guerra. Sin negar que históricamente la Iglesia española haya operado como sistema ideológico de legitimación de uno u otro «bloque de poder», la guerra española fue asimismo «guerra de religión» porque en la ideología de las izquierdas españolas operaba, a su vez, un preconcepto determinante de la naturaleza de la religión como «aparato ideológico de legitimación» que se hacía preciso extinguir y erradicar. Ello fue decisivo para que la guerra tomara el cariz religioso que adquirió. Con todo, la interpretación marxista ha generado una mala conciencia en muchos católicos, que siendo en sí razonable, no deja de ser unilateral por ideológica. Que las derechas se sirvieran de la religión como instancia legitimadora de sus objetivos políticos es claro, pero es uno de los elementos de interpretación de la guerra como guerra religiosa.

Si no se tiene esto en cuenta, no se entenderá la tensión que rodeó la redacción y el sometimiento a votación del que debió ser el párrafo 34 de la ponencia primera «Situación del mundo actual» de la Asamblea conjunta de 1971. Un párrafo que conoció dos redacciones que no alcanzaron la mayoría de votos requeridos, en el cual se pedía perdón «porque no siempre supimos ser verdaderos 'ministros de reconciliación' en el seno de nuestro pueblo, dividido por una guerra entre hermanos» (2.^a redacción). Votos nulos: 0; Sí: 123; No: 113; Blancos: 10. Cf. *Asamblea conjunta de Obispos - Sacerdotes*. Historia de la Asamblea. Discursos. Texto íntegro de todas las ponencias. Propositiones. Conclusiones. Apéndices. Ed. preparada por el Secretario nacional del clero (Madrid 1971) 170-1.

La apreciación de A. Tovar que sigue me parece importante: «La República de 1931 fue en parte anticlerical, y la Iglesia, si exceptuamos regiones autonomistas, fue en general (salvo en la dirección de Roma, preocupada con el fascismo), antirrepublicana. La cifra elevada de sacerdotes y religiosas asesinados en la zona republicana refleja ese antagonismo, y se comprende que la Iglesia católica

Esta situación histórica particular tuvo mucho que ver con el modo de recibir y asimilar la doble influencia mencionada: la europea y la americana. La *primera* causó la fascinación que el progresismo teológico ha causado siempre en amplias minorías no asimiladas a la concepción de las mayorías; sobre todo si esas minorías amplias se han visto obligadas a plegarse a un *status quo* confesional y fuertemente conservador. El Concilio venía a dar la razón a quienes ya en los años cincuenta preveían con lucidez la inviabilidad de un catolicismo basado sobre la sola restauración del pasado religioso, apoyado además en la confesionalidad del Estado que surgía de la guerra; y sin otros horizontes teológicos que los debidos a la prolongación contra el espíritu del tiempo de la Neoescolástica como forma de pensamiento.

Para ellos la presencia pública de la fe en la sociedad española no podía prolongarse por más tiempo en las formas de confesionalidad institucional de una sociedad que, además, ya en los años sesenta se resistía ostensiblemente a ello. Lo hacía, de hecho, dando cabida a formas de pensamiento y práctica cívica alejadas del catolicismo tradicional, que se prolongaba en la postguerra gracias a la coerción ejercida desde el Estado confesional.

Debo referirme aquí a la *segunda* de las influencias mencionadas, la procedente de Iberoamérica. Se trata de una influencia ya tardía en relación con la primera, pero que ha ejercido una fortísima presión sobre la conciencia católica española postconciliar. Influencia que, por otra parte, no habría sido tampoco tal y como se ha dado sin la circunstancia política mencionada de la dictadura franquista. Ello ha marcado el sello de la beligerancia contra el régimen en la conciencia de los católicos de forma particular después del Concilio, dando lugar en ocasiones a la vigencia de una sensibilidad de emancipación que no encuentra correspondencia con el desarrollo real del país. Se constata así en lo que a determinados sectores de la Iglesia española se refiere. Hoy quedan ya lejos algunas de las actitudes de años atrás, los últimos sesenta y los primeros setenta.

2. ALGUNOS DATOS PARA LA INTERPRETACION DE LA TRAYECTORIA DE UNA DECADA MARCADA POR EL CONCILIO

La presencia pública de la fe en la sociedad española tras el Concilio se halla determinada por dos factores que vamos a señalar

española, en su mayoría, se sintiera beligerante e identificada con la causa llamada nacional». Cf. A. González Montes, 'España y la fe católica, ese problema de ayer y de hoy. Una entrevista en Tubinga con el profesor A. Tovar, español fuera de España', *Incunabile* 286 (1973) 279.

a continuación, sin ánimo alguno de agotar el análisis o de cerrarlo en términos de interpretación exclusivos. Se trata de una aproximación a esos mismos años con el propósito de hacer alguna luz sobre ellos, reflexionando sobre algunos elementos que me parecen determinantes de la conciencia cristiana de los españoles; y del modo de entender la presencia pública de la fe y su alcance en la sociedad.

a) *La apuesta del Concilio por la libertad religiosa y la desconfesionalización del Estado Español*

La Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes de 1970 ha pasado con justicia a ser la referencia de la inflexión mayoritaria de la Iglesia española, verdaderamente significativa de la nueva sensibilidad postconciliar entre nosotros. Lo fue, aunque hay que decir que en ella confluyeron deseos y actitudes emanados del Concilio, y otros que correspondían a la influencia que ejercieron algunas ideologías de emancipación social y política, que alcanzaron gran actualidad en Europa en los años sesenta.

Los católicos se mostraban en desacuerdo con la tradición religiosa del llamado «nacionalcatolicismo» como forma de presencia pública de la fe en la sociedad. Clausurado el Concilio, el Gobierno se aprestaba a acoger las directrices emanadas de él, pero las resistencias puestas a su aplicación real se dejan ver en las dificultades con que tropezó la misma Ley de libertad religiosa, que al fin fue aprobada por las Cortes el 26 de junio de 1967. Con su entrada en vigor quedaba derogado el segundo de los principios de la «Ley de Principios del Movimiento Nacional», de 1958, modificándose así las Leyes Fundamentales del Reino. La Ley de libertad religiosa abría el camino a una forma no confesional de la presencia pública de la fe, y facilitaba uno de los anhelos más sentidos por los católicos como el de la reconciliación de todos los españoles. Con su entrada en vigor comienza a hacerse realidad uno de los textos conciliares hacia el cual habían mostrado mayor reticencia los obispos españoles presentes en el Concilio, pero que, después de la clausura del mismo, acataron con voluntad inequívoca y con generosidad y fidelidad a las directrices del Concilio patentes⁹.

⁹ Cf. el doc. episcopal n. 1, del 8 diciembre 1965 (Roma), nn. 17-23, según J. Iribarren (ed.), *Documentos de la Conferencia episcopal española. 1965-1983* (Madrid 1984), pp. 59-70. Además véase el doc. episcopal n. 8 del 22 enero 1968, sobre la libertad religiosa: *ibid.*, pp. 119-32.

b) *La «metalógica» de interpretación de la «Gaudium et Spes» y la aplicación del Concilio*

La impronta mayor dejada por el Concilio en la conciencia católica en los años que lo siguieron después, en lo que se refiere al modo nuevo de ubicar la presencia de la fe en la sociedad, procede de la comprensión y aplicación que se quiere hacer de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*. Hoy ya, a la distancia de los años transcurridos, se puede convenir en que los textos de las constituciones, decretos y declaraciones conciliares han sido ampliamente subestimados, en provecho de algunas «ideas-fuerza», simples y prácticas, que han hecho tanto mejor su camino en la opinión cuanto que estas ideas han sido las únicas conocidas. Esta apreciación, que con tanto tino ha hecho P. Eyt refiriéndose al desarrollo del postconcilio, se confirma en el hecho de que la lectura de los documentos y su paciente estudio es algo que no tardó en parecer superfluo, contando con que algunas de sus expresiones mejores, aunque limitadas en el empleo que de ellas se ha hecho, eran suficientes para entrar de hecho en la perspectiva del Concilio¹⁰.

Creo que esta apreciación vale del todo para la trayectoria del postconcilio en España. Estamos, ciertamente, ante lo que el teólogo y obispo francés considera una especie de «metalógica» aplicada a la lectura del Concilio, que permite entender por qué el modo de presencia pública de la fe en nuestra sociedad ha adquirido unas y no otras connotaciones. Sobre todo, si tenemos en cuenta que tales ideas-fuerza han constituido aquí el marco de aplicación de la *Gaudium et Spes*, lo cual ha sucedido en contraposición a las actitudes preconciliares de la Iglesia española en relación al régimen franquista. A lo cual se debe añadir además la atención que merece prestar a la concepción teológica de las que entonces se llamaron «realidades terrenas», y que comenzaron ya antes del Concilio a pesar en la mentalidad teológica que se abría paso.

Entre estas ideas-fuerza cabría señalar, entre otras, por lo que hace a nuestro análisis las siguientes:

1.—*La concepción de la acción histórica de transformación como mediación privilegiada del advenimiento del reino de Dios.*

Esta visión del valor de la acción humana representó la consagración teológica del compromiso social y político sostenido por la Acción Católica, con singular énfasis desde los años cincuenta, como

¹⁰ P. Eyt, *L'avenir de l'homme. La Constitution pastorale «Gaudium et Spes» (1^{er} partie)* (Paris 1986) 223.

canalización del empeño histórico de los cristianos en favor de los objetivos y metas sociales de los trabajadores, así como de la militancia política en favor de la evolución del régimen. De ahí que el distanciamiento, en los últimos años sesenta, entre la jerarquía y la misma Acción Católica provocara una crisis, de la cual ya no se recuperaría nunca la militancia histórica de los movimientos que en su día amparara con tanto vigor Pío XI. En este distanciamiento se vieron entremezclados los motivos y valoraciones de orden religioso y los de carácter político, los cuales habían llevado a amplios sectores de la Acción Católica a una beligerancia abierta contra el régimen, legitimada por sus convicciones religiosas pero planeada desde análisis políticos.

El respaldo que el Decreto sobre el apostolado seglar *Apostolicam Actuositatem*, elaborado por el Concilio, dio al protagonismo del laicado, modificando en parte los supuestos doctrinales que habían alentado hasta entonces a la Acción Católica, no fue en modo alguno ajeno a la crisis. De forma que si el distanciamiento entre la jerarquía y los movimientos apostólicos fue juzgado por los obispos españoles como indisciplina que atribuían a la creciente politización del laicado militante, el problema teológico de fondo estribaba en el fundamento mismo del apostolado seglar. El Concilio había dejado de comprender la razón del apostolado seglar especializado de la Acción Católica como mera prolongación —*longa manus*— de la jerarquía, pues había revisado la identidad teológica del laicado y su misión en la Iglesia¹¹. Los laicos militantes reivindicaban una autonomía que el Concilio había sancionado teológicamente. Los obispos, por su parte, se resistían a que esa sanción fuera utilizada políticamente con la autoridad que la jerarquía daba a los movimientos apostólicos, cuyo derecho de asociación había regulado el régimen con la Iglesia por medio del Concordato de 1953. La idea-fuerza que motivaba al laicado era la arriba enunciada. El riesgo de una interpretación fundamentalista sólo se percibiría mejor años más tarde.

2.—*La acción histórica de la gracia se hace presente en la lucha por la implantación social y política de las libertades del hombre y su ordenamiento jurídico*

Tal vez nada como la defensa de las libertades y la afirmación de los derechos humanos haya caracterizado más el alcance social del compromiso cristiano, entre nosotros, en la primera década postcon-

11 Cf. *Decreto sobre el apostolado de los seglares «Apostolicam Actuositatem»*, n. 3. Véase la mente de los obispos en el doc. del 8 diciembre 1985: cit., n. 13 (p. 64).

ciliar. Un compromiso que asumieron los tres grandes protagonistas de la acción pública de la Iglesia en la sociedad: obispos, clero y laicado. Bien es verdad que con la tenaz resistencia de algunos obispos y ciertos sectores del clero (piénsese, p. ej., en la mentalidad y actuaciones de la Hermandad Sacerdotal al filo de los años setenta), asistidos por importantes grupos del laicado que veían en la nueva orientación de la Iglesia una amenaza grave para el régimen político del franquismo. Mas no se puede olvidar que el Episcopado en su declaración colectiva, hecha en Roma en 1965, al término del Concilio, había concretado en el «diálogo con el mundo de nuestros días» uno de los acentos conciliares, al lado de la meditación sobre el ministerio de la Iglesia y la voluntad manifiestamente ecuménica del Concilio¹².

3.—*La razón de nuestro tiempo ha sido ante todo razón política. En consecuencia, el empeño de imprimir un criterio de moderación a la presencia de la fe en la sociedad parece que ha de pasar por la razón política en sí misma autónoma*

Es una convicción que encontró recepción muy alta en la Asamblea Conjunta de 1970 y que requiere mayor explicación. Es resultado de la primera de las ideas-fuerza antes indicada, pero tiene su propia textura y alcance. Mientras en la idea-fuerza ya indicada lo que se afirma es la mediación temporal de la salvación, en esta lo que se afirma es, sí, la mediación política de la gracia de la salvación, pero también su entrega a la acción política en la misma racionalidad que la gobierna. Con ello la acción temporal, políticamente mediada, adquiere su propia autonomía y con ello surge el problema de que hasta qué punto pueda ser así. ¿Acaso no lo dice también el mismo Concilio? La relación del problema y de sus ecos postconciliares requieren alguna detención.

III.—EL REINO DE DIOS Y LA ACCION POLITICA EN EL POSTCONCILIO

1. LA DIALECTICA ENTRE RAZON AUTONOMA Y CONVICCION DE FE

El Concilio afirmó la autonomía de las realidades temporales, al mismo tiempo que señalaba con claridad el valor trascendente de

12 Ibid., n. 6 (p. 61). En marzo de 1967 los obispos se ocupan de la Acción Católica, de la cual había hablado el Concilio (*Apostolicam Actuositatem*, n. 20), en la IV Asamblea Plenaria; cf. doc. n. 7: *Actualización del Apostolado seglar en España*, en J. Iribarren, cit., 110-19. El resultado, como dice Iribarren, es la crisis total; los obispos elaboran un doc. nuevo en 1972: cf. doc. n. 26: *ibid.*, 218-44.

las mismas y su relación a Dios¹³. Ello representaba la desautorización de cualquier confesionalización o clericalización del orden temporal, pero también la afirmación por el Concilio de la radical dependencia respecto a Dios del mismo orden temporal, en virtud de su valor trascendente. El Concilio señalaba su ordenación al hombre mismo por voluntad divina¹⁴, y se remitía a la doctrina bíblica y de la tradición teológica, según la cual todo olvido de Dios por parte del hombre se debe a la deformación de su conciencia culpablemente por el pecado.

De modo que lo que, por una parte, parecía liberar la conciencia del individuo de la presión eclesiástica en los asuntos de la gobernación del mundo, por otra parte parecía colocar a los cristianos ante el ineludible valor divino de lo temporal y de su ordenación. El Concilio confiaba esta ordenación a los seglares como acción propia del laicado¹⁵, sin excluir de ella a los sacerdotes en circunstancias especiales¹⁶. Posteriormente, rodando ya el postconcilio con sus problemas, el Sínodo de 1971 se vio obligado a precisar la doctrina conciliar y prestar a esta cuestión la atención que los muchos problemas que causaba requería¹⁷.

La irrupción de los sacerdotes en la esfera de lo político se había comenzado a hacer preocupación para los obispos después del Concilio. A ello contribuyó el modo de resolver la tensión entre *acción cúlrica* y *acción profética* por parte de muchos sacerdotes después del Concilio, deseosos de superar una práctica sacramental que juzgaban de espaldas a las necesidades de una evangelización cada vez más obligada de la sociedad. A este deseo apostólico correspondió en su día la vía abierta por los sacerdotes obreros, no sin problemas, es cierto, tanto para ellos como para la responsabilidad pastoral de los obispos. En España la falta de libertades políticas y sociales, de una parte, y el amparo que a la acción de los sacerdotes prestaba el vigente Concordato, de otra, hacía particularmente propicia la

13 Cf. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual «Gaudium et Spes»*, nn. 34 y 36.

14 *Ibid.*, 35.

15 *Apostolicam Actuositatem*, n. 7.

16 Cf. *Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros «Presbiterorum Ordinis»*, n. 8. Los obispos en el doc. 2 sobre *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio (1968)* habían tratado de aclarar la doctrina conciliar; cf. J. Irribarren, *cit.*, 70-102, aquí 78-79.

17 Cf. III Sínodo Episcopal, *El sacerdocio ministerial: IIª Parte*, I, n. 2: «Asumir una función directiva (*leadership*) o «militar» activamente en un partido político es algo que debe excluir cualquier presbítero, a no ser que, *en circunstancias concretas y excepcionales*, lo exija realmente el bien de la comunidad, obteniendo el consentimiento del obispo, consultado el consejo presbiteral y —si el caso lo requiere— también la Conferencia Episcopal».

intervención de estos últimos en los problemas sindicales y la acción política. Ministros de la palabra divina, el Concilio había exhortado a los presbíteros a exponer la doctrina de la Iglesia y procurar «tratar los problemas actuales a la luz de Cristo»¹⁸, dada su condición de «defensores valientes de la verdad»¹⁹. Una importante idea-fuerza para la hermenéutica de la presencia del sacerdote en el mundo sugerida por el Concilio, que habría de llevar de lleno al «ministro de la palabra» al centro del huracán.

Si me refiero a ello es porque, en efecto, los presbíteros venían a sumarse en el postconcilio español a la defensa y promoción del orden temporal «según Dios». Con ello la predicación sacerdotal se convirtió en uno de los más firmes elementos de oposición a la dictadura, por ser palestra de defensa valiente de la verdad y libertad de unos derechos conculcados, inherentes a la dignidad de la persona defendida por el Concilio. Ello agudizó notablemente la relación tormentosa de la Iglesia con el régimen, que había entrado ya en su etapa agónica.

Esta acción de los clérigos se vio reforzada por su irrupción antes apuntada en el mundo sindical y en la política específica de partido, todo lo cual contribuyó a dar una particular presencia a la fe, durante esos años, en la sociedad española. La distancia nos permite hoy hacer una evaluación matizada. Hay, con todo, dificultades de valoración de la conflictividad creada por aquella beligerancia eclesíástica, pues el énfasis puesto en la desconfesionalización del Estado salido de la guerra civil parece ahora quedar relativizado, por el empeño posterior en vincular la acción política a convicciones religiosas nunca abandonadas, como norte de conductas y opciones temporales. Clérigos y laicos parecen defender un orden temporal contra otro en atención a las posibilidades que ofrecen como mediación de la presencia activa del reino de Dios en la historia humana. Algo que la razón ilustrada considera cuestionable, ya que la discriminación de las acciones políticas no se hace en atención a la racionalidad que les es inherente, sino a sus posibilidades de dar cauce o no a contenidos de naturaleza teológica. Justo aquí es donde la dialéctica entre razón autónoma y convicción de fe se ve agudizada de forma harto compleja, habida cuenta de las afirmaciones del Concilio. Queda de este modo al descubierto la contingencia del compromiso temporal del postconcilio igual que la ambigüedad del espíritu de la modernidad, en relación a las pretensiones de la predicación cristiana

18 *Presbiterorum Ordinis*, n. 4.

19 *Ibid.*, n. 9.

2. LA ASIMILACION DEL HUMANISMO MESIANISTA POR LA MILITANCIA CRISTIANA

La mentalidad que subyace a la actitud de compromiso señalada contó con un importante componente ideológico en el primer post-concilio, cual fue la *asimilación del marxismo* y de la sensibilidad humanista agnóstica, producto de las diversas soteriologías laicas o seculares, como instrumental conceptual para la interpretación de la historia y de la emancipación de la libertad. El que los eclesiásticos entraran por este espinoso camino ideológico llevados por el fervor social y altruismo del momento habla una vez más en favor de la generosidad de su compromiso, nunca enterrado en la historia de la fe cristiana; pero habla también de su deuda con algunos elementos de verdad extraños a la fe que los guiaba. Una deuda ineludible con la sensibilidad de la época, con el caudal de esperanzas desperdadas por años que parecían especialmente portadores de promesas y de escatología, en cuyo contexto se celebraba el deshielo entre cristianos y marxistas, en las mesas del diálogo y las apuestas comunes en la historia.

Como decía antes, la apelación que se hacía, sin embargo, al Concilio como instancia magisterial de legitimación religiosa de aquella empresa, debía mucho más a la selección de algunas de sus ideas-fuerza que a una seria profundización en su doctrina. A las ideas-fuerza conciliares coadyuvaban otros textos magisteriales leídos de la misma forma, de Juan XXIII y de Pablo VI, cual es el caso particular de algunas de las encíclicas y otros documentos²⁰.

En la asimilación del marxismo se buscaba fuerza ideológica para la solidaridad en la lucha sindical de la izquierda, del momento; igual que para su estrategia política camino del poder. La apelación a la autoridad del Concilio apuntaba sobre todo a la positiva valoración teológica que el Concilio hiciera de la historia de la humanidad en general, no marginada de la acción de la gracia salvadora de Dios. Una lectura defendida por teólogos que, como Rahner con su teología del cristianismo anónimo, prestaban una importante contribución a la acción evangelizadora de la Iglesia en un mundo cada vez menos explícitamente cristiano. Una apelación que buscaba lo que podemos llamar el desbloqueo dogmático de la pertenencia explícita a la Iglesia como condición de salvación. Al ampliar la con-

²⁰ Sobre el alcance postconciliar de la metodología del diálogo propuesta por la encíclica «*Ecclesiam Suam*», del Papa Pablo VI, véase mi análisis: A. González Montes-F. Broncano Rodríguez, 'Diálogo sobre el ateísmo. A los 20 años de la Carta Encíclica de Pablo VI «*Ecclesiam Suam*» sobre el diálogo', *Diálogo ecuménico* 19 (1984) 203-80, aquí 206-16.

cepción de la pertenencia *in voto*, se buscaba al mismo tiempo una valoración nueva de la situación del agnosticismo encarnado por muchas actitudes comprometidas con el humanismo mesianista²¹.

Apuntaba una nueva mentalidad respecto a las realidades del mundo, pero revertía sobre el compromiso político en forma de legitimación religiosa igual que había sucedido en el pasado, si bien ahora el signo de este compromiso era diverso. Esta mentalidad nueva encontraba formulación sistemática en la «teología de la secularización» primero y en la llamada «nueva teología política» después. Ambas afirmaban que la autonomía del mundo arranca de su misma condición creada, haciendo valer las tesis del Concilio sobre la autonomía del orden temporal; pero el Concilio había afirmado asimismo la relatividad de dicha autonomía²².

Es cierto que estas corrientes teológicas han atinado en algo fundamental, cuando aseguran que la oposición de la modernidad a la fe y a la Iglesia procede de la razón histórica que asiste a la crítica de la religión. Lo que nunca han podido explicar estas teologías es que la razón de esta crítica, que es efectivamente histórica en sus concreciones, sea suficiente para aclarar la oposición de la Ilustración y la modernidad al cristianismo como religión de revelación y de gracia, que implica un juicio insoslayable sobre el pecado del mundo. Las teologías de la cruz y del dolor de Dios, que han seguido a la eclosión de optimismo de los años sesenta, representan una revisión sustantiva de las tesis sobre la condición cristiana de la secularidad del mundo. Algo que la teología política en gran medida sí acertó a ver²³.

Los obispos españoles fueron muy pronto conscientes de la ambigüedad del camino emprendido y expresaron su preocupación pastoral en 1967 a propósito del apostolado seglar²⁴. Al no ser recibida

21 Cf. *Gaudium et Spes*, n. 19-21.

22 *Ibid.*, 36.

23 J. B. Metz lo señaló desde el principio con claridad: «La secularidad del mundo se nos manifestará siempre como algo no dominado, no llevado completamente a cabo, como algo no penetrado e impregnado por la fe, y, en este sentido, como algo verdaderamente pagano-profano». *Teología del mundo* (Salamanca 1971, 2ª ed.) 57. Tr. del orig. alemán (1968) por C. Ruiz-Garrido.

La importancia de esta apreciación para un juicio sobre el ateísmo salta a la vista. El Concilio inculpó a los cristianos de su existencia y avance, por causa del mal testimonio e incoherencia de quienes se dicen creyentes; el análisis conciliar, empero, fue más realista y exhaustivo, aunque lo «novedoso» para los ojos de muchos era esa inculpación, a la que no dudaron en dar una importancia unilateral otros muchos. Cf. las citadas apreciaciones conciliares en *Gaudium et Spes*, n. 19.

24 Los obispos advertían «frente a las invitaciones insidiosas a un entendimiento, práctico hoy, ideológico mañana, de los movimientos sociales y políticos que toman su origen y su fuerza del marxismo y fomentan el ateísmo y la lucha

su intervención, los obispos volvieron sobre el tema, cuando ya creían más madura la situación y pasados los momentos más graves de la crisis de alejamiento entre militancia cristiana de Acción Católica y jerarquía. Lo hicieron en 1972 y la XVII Asamblea Plenaria del Episcopado dio a la luz el documento *Orientaciones pastorales sobre el apostolado seglar*. En él ponían el acento en la trascendencia del reino de Dios, con el propósito de garantizar un recto entendimiento de las mediaciones sociales y políticas del compromiso cristiano con el mundo, en favor de la justicia y la libertad. Para reforzar su propia autoridad pastoral, los obispos apelaban a los recientes textos del Sínodo episcopal de 1971, tanto como a los textos conciliares²⁵.

3. CRISIS DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y OPOSICIÓN DE LOS OBISPOS A LA MILITANCIA POLÍTICA CONFESIONAL

No se debe olvidar que la aproximación que realizaban los cristianos españoles a los diversos movimientos políticamente orgánicos, en la frontera de los años setenta era, en efecto, una aproximación a la izquierda social y política, históricamente enfrentada a la Iglesia; pero había de representar la incorporación a ella de amplísimos sectores de la militancia laical cristiana y la simpatía e incluso el compromiso de muchos sacerdotes. Esta incorporación se llevaba a cabo al tiempo que se difundían los primeros esbozos de teología política elaborados en Centroeuropa.

En esos esbozos se realizaba una crítica de fondo de la doctrina social de la Iglesia, la cual había dado textura mental a la militancia temporal de los cristianos hasta entonces. La crítica que ahora representaba la teología política a esa doctrina tenía que presentar como alternativa la militancia escueta de los cristianos en los movimientos sociales y políticos, surgidos históricamente contra la mentalidad de la Iglesia respecto al orden temporal; e incluso contra la religión, considerada por dichos movimientos como ideología. En todo caso, ciertamente a su margen. La razón aducida era la de la autonomía del mismo orden temporal y la lógica propia de lo político. La crítica de hecho a la doctrina social de la Iglesia quería comprender la búsqueda de una vía media entre neocapitalismo y socialismo que las encíclicas de los papas representaban, pero subrayaba que técnicamente resultaban incapaces de competir con los análisis de la racionalidad política que se hacían a su margen²⁶.

de clases como sistema» (n. 4); y precisaban «que es función propia de la Jerarquía enseñar e interpretar auténticamente los principios morales que hay que seguir en el orden de las cosas temporales...» (n. 7). Cf. precedente nota 12.

²⁵ Cf. J. Iribarren, cit., doc. n. 26, n. 14 (pp. 232-35).

²⁶ Así: J. B. Metz, cit., 158-63; M. Xhaufflaire (dir.), *Práctica de la teología*

Esto influyó en el ya problemático interés de encontrar alguna posibilidad de hacerle espacio al sindicalismo cristiano en la sociedad española, tal como existía de hecho en otros países europeos. Los mentores de la militancia cristiana de izquierdas encontraron más justificada, por el contrario, la adscripción de los trabajadores cristianos a los sindicatos de afiliación política partidista. Por otra parte, esta reticencia ante el fantasma entrevisto del confesionalismo sindical iba pareja de la crítica teológica realizada, con intuición certera sin duda, a la militancia política de la Iglesia a través de partidos confesionales. Los obispos respaldaron con valor esta postura, que algunos sectores de la sociedad consideraban políticamente discutible. La postura fue defendida en voz alta en ocasiones diversas por el propio presidente de la Conferencia Episcopal, el cardenal Enrique y Tarancón²⁷. La Iglesia se afirmaba así en la sociedad como instancia políticamente independiente, que sobre todo quería ser presencia religiosa del Evangelio. Entrados ya los años setenta algunas intervenciones magisteriales definían con claridad el punto de vista del Episcopado, como es el caso, sobre todo, del documento *La Iglesia y la comunidad política*, de 1973, también de la XVII Asamblea Plenaria del Episcopado²⁸.

política. Análisis crítico de las condiciones prácticas para la instauración de un discurso liberador (Salamanca 1978) 123-39 (Matthes); también: C. Martí, 'Contribución a una crítica de la «Doctrina social de la Iglesia»', *Iglesia viva* 55 (1975) 85-98, en particular referencia a algunas situaciones en que se han pronunciado los obispos en España, como es el caso de Cataluña.

27 El mismo Cardenal explicaba en 1978, en el club *Siglo XXI*, las razones: «...porque cada grupo, movido por buena voluntad o en defensa de sus intereses políticos o económicos, trataba de dirigirnos o utilizarnos, intentaba señalarnos lo que debíamos decir y, cuando habíamos hablado, interpretaba nuestras enseñanzas desde su propio punto de vista interesado». *La Iglesia en España hoy*. Conferencia pronunciada en el club *Siglo XXI* (28 de junio de 1978), en: V. E. y Tarancón-M. González-N. Jubany, *Iglesia y política en la España de hoy* (Salamanca 1980) 68. Cf. J. L. Martín Descalzo, *Tarancón, el cardenal del cambio* (Barcelona 1982): «Porque una cosa es un partido que mantiene en su ideología una ética cristiana, la defensa del humanismo cristiano, y otra muy diferente un partido que lleva la confesionalidad hasta en el nombre» (p. 253).

Las palabras episcopales fueron beligerantemente utilizadas contra la formación en España de un partido demócrata cristiano, aun contra las protestas de políticos de esta inspiración que de ningún modo pensaban en un partido confesional. Hoy, pasada en parte la transición política (tal vez no concluida), se hace más clara la intencionalidad religiosa de la voz episcopal y también los intereses políticos de quienes la utilizaron con «oportunidad histórica». Cf., p. ej., el artículo de opinión de A. Marzal, 'La democracia cristiana', en el diario *Ya* (sábado, 20-VI-87) p. 13.

28 Cf. J. Iribarren, cit., 245 ss. (doc. n. 27). «Una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes [Pablo VI, *Octogesima adveniens*, n. 51]. Esta pluralidad de opciones que brota del dinamismo de la fe no se realiza sólo a través de compromisos individuales, sino que puede y debe darse en los diversos cauces asociativos e instituciones» (n. 19: pp. 254-55).

Los obispos volvían de nuevo entonces sobre la reflexión que comenzaron en 1966 sobre la ordenación de las realidades temporales según Dios y al servicio de la dignidad del hombre. Lo hacían a la notable distancia de un lustro y con la experiencia de la nueva andadura de la sociedad española después del Concilio. En el momento de esta intervención, la «teología de la liberación» dejaba sentir con fuerza ya su atractiva influencia aquí, contribuyendo a reafirmar la crítica a la doctrina social de la Iglesia iniciada por la teología política centroeuropea; lo que no obsta, sin embargo, para que la misma teología de la liberación se apoyase en dicha doctrina, según lo pidiera la reflexión y su estrategia temporal. El encuentro de El Escorial de 1972, patrocinado por el instituto «Fe y Secularidad» de la Compañía de Jesús²⁹ contribuiría notablemente a la extensión de la nueva mentalidad social cristiana, que prendió hondo en España y que ha venido ejerciendo entre nosotros una profunda influencia, en la Iglesia y en los diversos compromisos de los cristianos con la sociedad. Su presión sobre las mismas instituciones eclesiales es patente a lo largo de los últimos veinte años en general.

El movimiento de «Cristianos por el socialismo», extendido ya en los primeros años setenta en la América hispana, se hizo presente en España y contribuyó a canalizar la nueva opción por la izquierda de laicos y clérigos, unos simpatizantes y otros militantes orgánicos, según la terminología gramsciana que venimos utilizando, en favor de una sociedad socialista, compromiso sostenido desde las filas del partido socialista o desde las del partido comunista y sus diversas variaciones de mayor o menor implantación. Superada la frontera de la segunda década del postconcilio la laización total del compromiso político en grandes sectores cristianos ha traído consigo la reducción de una militancia que quería ser fundamentalmente cristiana. La sensibilidad que la alimentó ha conservado, sin embargo, un amplio radio de acción en las comunidades populares cristianas. Para estas comunidades, de difícil definición unitaria, una convicción parece clara, cual es la obligada mediación política de izquierdas como mediación de la presencia temporal de la fe en la sociedad. Quienes no comparten este punto de vista no dejan de acusar una y otra vez esta opción de incidir en aquello mismo que en los primeros años del postconcilio se quería superar, es decir, el confesionalismo de lo político.

Lúcido es, ciertamente, apercibirse de la contingencia de toda

²⁹ Cf. Instituto Fe y Secularidad, *Fe cristiana y cambio social*. Encuentro de El Escorial, 1972 (Salamanca 1973), donde se recogen ponencias y comunicaciones del encuentro.

opción política a la hora de mediar la presencia histórica de la gracia. El ensayo de toda forma de «Iglesia popular» cuenta ya en la historia de la Iglesia de nuestro siglo con experiencias esclarecedoras, pues resulta verdaderamente difícil la articulación popular de la Iglesia como fuerza políticamente eficaz si no es desde una opción de partido. ¿Podrán los análisis de la racionalidad política orientarnos en la dirección del reino de Dios?

En este estado de cosas, el movimiento de «Cristianos por el socialismo» ha sido asimismo duramente criticado a lo largo de los años setenta, y aún después, por eclesiásticos que han adoptado posturas muy diversas, algunos de ellos fueron muy beligerantes contra el régimen franquista³⁰. Otro tanto hay que decir de laicos de muy diverso signo, para los cuales ha primado sobre todo el análisis y consideración del carácter político del movimiento como tal³¹. Por otra parte, muchos eclesiásticos y religiosos, así como algunos seglares, entre los primeros algunos teólogos que dieron forma y sistema teológico a la reflexión y discurso del movimiento, han visto canalizados sus esfuerzos teóricos hacia la asociación de teología puesta bajo el nombre de Juan XXIII, que quiso intencionadamente constituirse civilmente y no con legitimación canónica. Muchos de los miembros de esta asociación han querido asimismo dar cabida en su reflexión a lo que a sus ojos parece mejor de la teología progresista europea. Los congresos y publicaciones, que han visto la luz ya en los años ochenta han alcanzado cotas de participación y lectura por millares³².

IV.—LA DEMOCRATIZACION ECLESIAL COMO PROBLEMA PARA LA FE

Es claro que las ideas-fuerza que hemos mencionado han sido elementos determinantes de la interpretación de los textos del Con-

30 Es el caso bien significativo de J. M.^a González Ruiz, como se puede comprobar en las «tribunas» de opinión libre del diario *El País*. Importantes teólogos de la liberación no forman parte de CpS. No son movimientos coincidentes en todo, como se sabe.

31 Cf. la «tribuna abierta» de F. Jiménez Losantos, 'Los católicos y la política', en *ABC* (jueves, 10-1-85) p. 37; escrita en la perspectiva de un no creyente.

32 Las ponencias y crónicas de estos congresos pueden verse en la revista *Misión abierta* (antigua *Ilustración del clero*), editada por los PP. Claretianos. También el semanario *Vida nueva* ha dado cabida amplia a las actividades de la Asociación, cuya resistencia a su inscripción canónica ha añadido tensión a su relación con la autoridad eclesiástica.

Cuando estas reflexiones ven la luz, los obispos han intervenido en *Vida nueva*, reorientando su rumbo.

cilio, en particular de los párrafos de la *Gaudium et Spes*. Estas ideas-fuerza por sí solas no son, sin embargo, suficientes para que resulte completa la aproximación al primer postconcilio. La referencia que dice la doctrina a la práctica de la fe requiere, además, prestar atención a otros elementos teológicos, que más que resultado del Concilio condicionan su lectura. De hecho obedecen al proceso de adaptación y acomodo de la fe en la sociedad moderna. Hay que reseñarlo así, para poder hacerse idea de los elementos que concurren en la conciencia cristiana después del Concilio. Otra cosa es que esa concurrencia de elementos quiera encontrar respaldo conciliar en unos u otros textos. Me referiré a dos que me parecen significativos: la crisis del magisterio eclesiástico y la tensión entre institución y carisma. Los dos están en el centro de la cuestión de la democratización de la Iglesia como tema debatido del postconcilio y objetivo real de amplios sectores cristianos.

1. LA CRISIS DEL MAGISTERIO ECLESIASTICO

La crisis aludida de la doctrina social de la Iglesia se da en el más amplio contexto de la crisis general del magisterio eclesiástico. El significado eclesiológico de esta crisis mayor adquiere su perfil en un momento histórico, en el que el Concilio parece desembarazarse definitivamente de la «jerarcología» de algunos manuales preconciliares al uso de la doctrina sobre la Iglesia. Es una crisis que arrastra consigo la amargura de una experiencia de malentendidos entre Roma y los teólogos, que luego influirían en el desarrollo del mismo Concilio. Una crisis que se incubaba en el desajuste que amplios sectores cristianos creen percibir entre las posturas fijadas por el magisterio, determinantes de una presencia pública de la fe en la sociedad de difícil comprensión para la mentalidad moderna, y los anhelos de los hombres y los grupos que quisieran ver reconciliada a la Iglesia con los nuevos tiempos, no sin sentido apologético de la fe.

La crisis, pues, anidaba ya en las conciencias de los católicos cuando se convocaba el Concilio; tenía, sin duda, su mayor dificultad en la *nueva imagen del hombre*, salida de las modernas ciencias humanas y de los criterios de racionalidad que aporta la modernidad. Era una crisis ineludible sobre todo después de la última gran guerra sin otra alternativa. En dicha imagen primaba el derecho subjetivo de la libertad y de la práctica del pensamiento, sin otras trabas que las que la honesta investigación de la verdad lleva consigo. Concurría además a la crisis la democratización de la convivencia

y la relativa separación entre ética y derecho que traía aparejada esta misma democratización; sobre todo, después de la relativización que suponía en toda conciencia religiosa la desvinculación entre ética y religión.

La doctrina, empero, del Concilio, aunque parezca paradójico, no resolvería la crisis, si cabía esperarlo así; pues por una parte venía a dar la razón a los defensores de los derechos del individuo en su postura ante la verdad y, por otra, modificaba el énfasis puesto en etapas anteriores en la función directiva y normativa de la autoridad de forma unilateral. La constitución sobre el misterio de la Iglesia aprobada por el Concilio tuvo una trayectoria que reflejaba bien el cambio de perspectivas y las tensiones originadas. Una de las decisiones determinantes del nuevo planteamiento la tomaron los padres conciliares al modificar, como bien es sabido, la estructura del segundo proyecto de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, de 1963, concediéndole al tema del «pueblo de Dios» una posición especial dentro del orden del texto, inmediatamente a continuación del cap. I sobre el «misterio de la Iglesia»³³.

Esta opción daba por superada la concepción piramidal de la Iglesia constante en los manuales de teología hasta el Concilio, fruto de la Contrarreforma. Una concepción que reforzó en su día la definición del I Concilio Vaticano con la definición de la infalibilidad pontificia. Verdad es que en este punto, como sucedió con la *Gaudium et Spes*, la intención teológica conciliar y la posterior aplicación no habrían de resultar del todo coincidentes. Hoy, después de la relación final del Sínodo extraordinario de los obispos, conmemorativo del Concilio, esto queda mucho más claro.

Sobre la conciencia de la Iglesia operó de forma doble el hecho, en sí mismo positivo, de la recuperación conciliar de la naturaleza del sujeto de la verdad en la fe. Por *una parte*, permitió establecer un sólido punto de partida para una teología de *la identidad eclesial y la misión del laicado*, en el mundo igual que en el seno de la comunidad cristiana. Esta teología tiene en el cap. IV de la constitución un tratamiento específico, después del cap. II dedicado a la jerarquía y en particular al episcopado. También el decreto sobre el apostolado seglar trató de forma específica la naturaleza teológica de la misión del laico, como ya hemos referido. Esta afirmación del laicado coincidía, por *otra parte*, con la crítica que venían haciendo los católicos al intervencionismo jerárquico y que se veían frenados en sus deseos

33 Cf. G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la Constitución «Lumen Gentium»*, vol. 1 (Barcelona 1968) 64 ss.; también Y. Congar, *Le Concile de Vatican II*, 123-136.

de apertura y diálogo con el mundo moderno. De modo que, al tiempo que se fortalecía en la Iglesia la función del laicado, se debilitaba en la conciencia de muchos católicos la normatividad de las declaraciones del magisterio eclesiástico, después de una trayectoria que a sus ojos aparecía como traumática en las últimas décadas.

Así, en lo que al postconcilio español se refiere, al lado de la influencia llegada de Hispanoamérica, la crítica teológica al ejercicio de la autoridad magisterial tiene una gran importancia para la comprensión de su trayectoria. El proceso de transformación del catolicismo español debe mucho al venero de alimentación que representa la teología europea, que salió adelante contra la rémora de un modo de ejercer la autoridad poco acorde con la doctrina posterior del Concilio. Tanto la «nouvelle théologie» como la teología de las realidades terrenas ejercieron una influencia sobre la andadura preconiliar española, que llevaba consigo la desconfianza ante el intervencionismo de la autoridad eclesiástica que frenó el avance de esas corrientes teológicas. Por eso, cuando la doctrina del Concilio sacaba adelante una sensibilidad religiosa en gran medida hasta entonces reprimida, la mala experiencia de las declaraciones magisteriales acompañaba el proceso de las ideas y la trayectoria de su mismo éxito.

Si la doctrina social de la Iglesia prestó una fundamentación teológica y una dirección práctica a la presencia de los cristianos en la sociedad española, esta influencia benéfica e históricamente eficaz cesó cuando el horizonte doctrinal cambiaba de signo en el contexto teológico centroeuropeo, desde la «nouvelle théologie» a la teología política, pasando por la teología de la secularización. Esto no quiere decir que sea la trayectoria teológica como tal de la teología europea la responsable de la desafección al magisterio. No lo es por sí sola, aunque en parte encierre elementos de justificación teórica de dicha desafección. Lo es, en el sentido en que el recorrido de su reciente historia no se entiende sino en dialéctica confrontación con un modo de ejercer la función magisterial que el Concilio de hecho desautorizó, dejando a salvo la intención dogmática que guiaba sus intervenciones. De ahí que ahora, después de los años transcurridos de postconcilio, algunos crean volver a ver en juego el ejercicio de la autoridad magisterial en clave preconiliar. Ello mismo es exponente del proceso traumático que el Concilio canceló tanto como de la pervivencia de la desafección de muchos, que no parecen querer admitir que el Concilio de ningún modo podía suponer el fin del ejercicio magisterial.

Las raíces de la crisis llegan hondo; pero, a mi modo de ver,

esta crisis hay que buscarla en aquellos elementos que concurren en el modo de recibir la doctrina del Concilio. Uno de estos elementos es el modo en que ha querido incorporarse a la vida de la Iglesia la concepción de la *opinión pública*, constitutiva de la naturaleza democrática de una sociedad de verdad moderna; así como de la relación que la opinión pública guarda con la normatividad que la ley de las mayorías ejerce sobre la conducta de los individuos. No es difícil advertir que la presión sociológica de la vigencia de la opinión pública ha influido notablemente sobre la comprensión teológica del *sensus fidelium*, que lentamente ha ido corriéndose hacia lo que podemos entender como *consensus ecclesiae* como forma de entender la comunión eclesial de forma religiosa y acorde al tiempo con el espíritu de la época. La vigencia de este *consensus ecclesiae* como instancia de interpretación del mismo Concilio no es tampoco ajena a lo que antes hemos llamado con P. Eyt la «metalógica» de la lectura de los textos conciliares. Lo podemos ver en los puntos que siguen.

1) Después del Concilio, en efecto, se ha asumido la función crítica que él mismo atribuyó a la misión de los cristianos en el mundo, con miras a la transformación social de éste. Ahora bien, en la medida en que la voluntad de transformación de la sociedad ha encontrado en la Iglesia un obstáculo para su ejecución, la Iglesia misma se ha hecho objeto de la crítica. No podía ser de otra forma, pues el empeño en la transformación de la sociedad se ha visto conducido a la lucha contra cualesquiera elementos ideológicos que pudieran impedirlo. La crítica ilustrada y marxista de la religión ha visto históricamente en la doctrina de la Iglesia el poder de una ideología vinculada al orden antiguo, causa del retraso y de la represión de la voluntad de cambio de la modernidad.

El camino europeo de la teología no ha sido, ciertamente, insensible a la crítica de la religión, sino que ha incorporado a ella un punto de vista tan importante como es la defensa del individuo contra la pretensión de ajustar las conciencias por parte de las instituciones. Más recientemente esa misma teología europea se ha mostrado particularmente sensible y permeable a la influencia de otros elementos de la crítica de la religión derivada del marxismo, como lo demuestra el interés de esta corriente teológica por los diversos movimientos de emancipación de los países subdesarrollados. Su actual oposición a determinadas manifestaciones magisteriales, como es el caso de las intervenciones de la Congregación de la fe sobre la teología de la liberación, se deberían, con todo, en alta medida al mismo celo por salvaguardar la independencia del sujeto que hace teología.

Tanto al menos como al sincero deseo de que la fe cristiana sirva a la emancipación de los pueblos oprimidos. Esa defensa del sujeto resulta más clara en el caso de las intervenciones romanas que tienen que ver con las cuestiones de orden ético personal, y en particular con la ética de la sexualidad y la transmisión de la vida.

En las últimas intervenciones al respecto, Roma no parece haberse querido pronunciar de hecho contra la validez de verdad científica alguna, como tampoco fue el caso de la encíclica *Humanae vitae*, sino más bien ha buscado la posibilidad de ofrecer criterios de discernimiento en orden al uso de ciertos hallazgos y logros científicos, si es que se ha de seguir fiel a la perspectiva del Evangelio. Pues bien, si me refiero a ello es porque, al considerar la crisis del magisterio en nuestros días, entiendo que el papel de la teología política, en la crítica por ella desarrollada a la doctrina social de la Iglesia, no ha sido más influyente en la conciencia cristiana que el de la crítica que la teología centroeuropea ha venido haciendo de las intervenciones magisteriales; en dependencia ésta última de una ordenación de la sociedad inspirada por la separación entre Estado y sociedad, y entre Estado e Iglesia, llevada a cabo por la Ilustración y el protagonismo histórico de la burguesía. En este caso último, la separación entre Estado y sociedad pasa por la opinión pública; y la separación entre Estado e Iglesia impide que el Estado pueda establecer otra normatividad sobre la vida pública que la que responde a la mayoría de opinión de los ciudadanos.

2) ¿Podremos volvernos todavía hacia los textos conciliares, entregados a una lectura que buscó en ellos la confirmación de elementos que le son ajenos? Una importante apoyatura buscada a propósito en el Concilio está dada en la extrapolación, sin la debida clarificación doctrinal, de la naturaleza teológica de la colegialidad episcopal al ejercicio de la corresponsabilidad de todos los fieles cristianos en la vida y misión de la Iglesia. Que una no es reductible a la otra estuvo siempre claro en la mente de los teólogos, pero la apelación legítima al principio de la analogía de la fe no puede justificar algunos planteamientos. La apelación al *consensus ecclesiae* de movimientos y grupos de presión en la Iglesia evidencia tanto confusión doctrinal como interés ideológico.

Surge aquí ineludible una llamada de atención a una de las cuestiones que más han mediatizado la crisis del magisterio, y que de hecho constituye una constante en la historia de la Iglesia, con momentos de auge y otros de eclipse. Se trata de la relación entre institución y carisma, un tema que ha recibido asimismo un fuerte influjo

de algunos textos conciliares y que ha sido considerado en este marco eclesiológico desde el que reflexionamos.

2. LA TENSION ENTRE INSTITUCION Y CARISMA

No sólo se encuentran detrás de la crisis del magisterio que comentamos los elementos indicados, alimentándose además de la doctrina conciliar de la forma dicha, sino que la sensibilidad creada por ellos en la conciencia cristiana revierte, a su vez, sobre el modo de entender y afrontar la tensión eclesial entre institución y carisma. Hasta qué punto haya podido ser así, puede calibrarse por la misma conciencia que de ello han tenido los obispos españoles en el curso del postconcilio. Así, en un documento que no debiera pasar desapercibido para la mirada atenta del historiador de estos años de la vida de la Iglesia, ya en 1975, al final de la primera década postconciliar, los prelados levantan acta de la agudización de la tensión entre el componente carismático y el institucional. Dicen al respecto que la oposición de ambos «es tan exagerada por algunos que, en vez de conjugarlos, los separan y los oponen entre sí, incluso hasta afirmar que el conflicto entre ambos es elemento constitutivo de la verdad acerca de la Iglesia»³⁴.

Los obispos hablan a los españoles sobre la reconciliación y se apoyan en la exhortación de Pablo VI del 8 de diciembre de 1974, con ánimo de salir al paso de la desviación doctrinal que afecta la eclesiología de grupos significativos. Les parece que éstos quieren ver en la oposición entre institución y carisma el elemento teológico requerido para movilizar la creatividad de la fe contra la dirección retardataria de la jerarquía; en el sentido de que la dirección de la historia se afianzaría contra la voluntad del magisterio eclesiástico como forma connatural a la historicidad de la fe. De modo que la verdadera inteligencia de ésta sólo podría alcanzarse contando con dicho elemento teológico. La voluntad de asimilación de la conciencia católica a la cosmovisión y práctica social de la modernidad es patente; y, al fondo, la concepción dialéctica de la historia, cuya confirmación eclesial se ha querido hallar en el Concilio.

V.—PARA CONCLUIR: UNA REFLEXION INCOMPLETA

Sin ser exhaustivo, el análisis realizado nos permite comprender que, cuando el régimen autoritario se desmoronaba, después de una

³⁴ Dc. n. 39 sobre *La reconciliación en la Iglesia y en la sociedad*, n. 13; cf. Iribarren, cit., 351.

larga vigencia histórica, el modo de presencia pública de la Iglesia en España se veía abocado a su disolución en una pluralidad de opciones ideológicas. Aquellas que emergen de la lógica interna a la práctica social y política. A la Iglesia se le planteaba con ello, al iniciarse la segunda década del postconcilio, la necesidad de discernir y la urgencia que la acompaña. Catalizador de la oposición al régimen durante más de una quincena de años, la transición a la democracia representaba para ella nuevo desafío. El régimen no había querido reconocer la personalidad jurídica de la Conferencia Episcopal³⁵, ¿qué estatuto legal le reservaría la nueva Constitución?

La Iglesia había pagado un alto precio por su «compromiso histórico», cual fue la división interna real de sus fieles. Entre 1937 y 1975 la división alcanzó caracteres preocupantes. El documento *La Iglesia y la comunidad política* no pudo lograr la concordia, al tiempo que los católicos comenzaban a hacerse conscientes de la contingencia de todas las opciones políticas; y supuesta la exclusión de las irreconciliables con la dignidad de la persona proclamada por el Evangelio. La segunda década postconciliar, ya concluida, ha colocado a los católicos españoles ante la confirmación indudable de esa contingencia, pero también ante la ineludible necesidad de la presencia de la fe en el ámbito de lo público. Justo cuando algunos de los grupos de Iglesia que más carga ideológica echaron sobre las espaldas de la militancia de los cristianos en la política se esfuerzan por arrinconar la fe en el reducto privado de la conciencia. Entrar aquí en ello nos llevaría a un examen que no nos hemos propuesto.

ADOLFO GONZALEZ MONTES

35 Cf. J. Manzanares, 'Personalidad, autonomía y libertad de la Iglesia', en C. Corral y L. Echeverría (dir.), *Los acuerdos entre la Iglesia y España*. Comentario patrocinado por las Universidades de Comillas (Madrid) y Salamanca (Madrid 1980) 187-219. «No obstante contra toda lógica jurídica, la Conferencia Episcopal Española no consiguió, durante años, un reconocimiento efectivo de su personalidad jurídica por parte del Estado, pese a las reiteradas instancias ante el Ministerio de Justicia» (p. 186). Pasada una primera etapa de «índole constituyente», una segunda etapa, de 1969 en adelante, que conocería la renovación amplia de obispos emprendida por el nuncio Dadaglio, la Conferencia «pasa a una actitud innovadora, directiva tratando de sacar todas las consecuencias del programa de renovación conciliar», lo cual ocasiona «la resistencia al reconocimiento civil de la Conferencia Episcopal, apelando al procedimiento administrativo (...), y a la obstinación en negarle la autoridad que el concilio y la Santa Sede le concedían» (p. 188).

SUMMARY

There exist overall and sectional views towards the post-conciliar era; some concentrate on the concrete fulfilment of the life of faith in this stage of the Church's life. The author proposes to measure the scope of the influences received from European theological progressiveness and from liberation theology in the Spanish Church. From these and from the special situation of Spain in its recent history he analyses the elements which determine the post-conciliar course: religious freedom and the de-confessionalisation of the State, the hermeneutic use of *Gaudium et Spes* with a view to the Church's public presence in society and as a measure of the political significance of that presence. All of which is accompanied by the crisis in the Church's social teaching and in some of the theses of the Magisterium.