

# algunos problemas en la iglesia española del postconcilio

La finalidad de este trabajo la constituye el intento de describir cuales han sido los principales temas conciliares que han suscitado un interés real y práctico en la vida de la Iglesia Española posconciliar, así como las diferentes actitudes tomadas ante los mismos y los criterios hermenéuticos y valorativos utilizados en la interpretación del Concilio.

Creo que estos temas conciliares que han tenido más incidencia en el postconcilio español se pueden agrupar alrededor de algunos núcleos o enunciados temáticos en los que se constatan las diferentes actitudes y criterios a que antes me refería.

Adelanto que no pretendo analizar todas y cada una de las posturas sobre cada asunto sino aquellas claramente diferenciadas en elementos sustanciales. Para ello me he servido, fundamentalmente, de algunas publicaciones de signo opuesto como "Iglesia-Mundo" y "Fuerza Nueva", por una parte, y "Vida Nueva" por otra.

## I. ESTRUCTURA INTERNA DE LA IGLESIA.

La tensión creada entre el dinamismo colegial o colectivo y, en cierto sentido, democrático que se

ha suscitado, o al menos fuertemente acrecentado, a partir del concilio, en todos los niveles eclesiales; y por otra parte, el gran esfuerzo de algunos o muchos por mantener firme el principio de autoridad y jerarquía en la Iglesia, parece ser el centro de interés de las polémicas y esfuerzos reorganizativos de la iglesia española en su estructuración interna. Concretamente se destacan algunos puntos:

### 1.º Relación del colegio episcopal, y las conferencias episcopales, con el Papa.

Algunos manifiestan sus temores de que una excesiva valoración de la colegialidad, a raíz del concilio, vaya en perjuicio de la autonomía papal (1). Critican, en este sentido, la postura del cardenal Suenens y de algunos episcopados europeos (2). Asimismo, defienden con fuerza el principio de obediencia directa al papa, por encima de la conferencia episcopal, sobre todo en algunos problemas concretos suscitados estos últimos años a propósito de la asamblea conjunta y del famoso documento romano.

Es curioso sin embargo comprobar cómo las mismas publicacio-

nes que defienden con ahinco el principio de autonomía papal y de obediencia a los documentos vaticanos, han resaltado la importancia de las decisiones de la conferencia episcopal cuando algunas intervenciones vaticanas no han sido de su agrado. Como, por ejemplo, sucedió con la postura tomada por la Secretaría de Estado del Vaticano a propósito del Concordato Español (3). Entonces estas publicaciones recordaban que era la conferencia episcopal la que tenía que dialogar de "las cosas de España".

Piensan otros, sin embargo, que todavía hay que concederle mucha más autonomía a la conferencia episcopal, y que el concilio dejó bien sentado que la Santa Sede ha de "reconocer" las decisiones de las conferencias episcopales y no sólo "aprobar" como expresamente se corrigió en los "modos" conciliares del decreto "Christus Dominus", para resaltar así aún más la autonomía de las conferencias episcopales (4).

Ninguna de las dos tendencias niega que el papa pueda tener, jurídica y teológicamente, la última palabra con relación a decisiones de la conferencia episcopal. La diferencia está en el acento puesto por una y otra parte en la conveniencia pastoral y teológica de que esas decisiones sean respetadas por el papa, y aún más por los diferentes organismos vaticanos.

## **2.º Relación de la conferencia episcopal con cada obispo.**

Otro punto de fricción suscita principalmente por el documento de la conferencia episcopal sobre "Iglesia y comunidad política", consiste en la obligatoriedad de aceptar cada obispo en su diócesis las decisiones emanadas de la conferencia episcopal.

Defienden unos que las declaraciones de la conferencia episcopal son colectivas, pero no colegiales. Que según el concilio (L. G. 23; C. D. 37) estas declaraciones responden a una necesidad práctico-pastoral y que, aunque tienen una existencia jurídica, no gozan de un valor jurídico-magisterial, salvo que las decisiones sean tomadas por mayoría de dos tercios o que reciban fuerza jurídica por derecho común o por mandato de la Santa Sede (5).

Se defiende en esta postura que puede haber motivos justos y razonables para no aplicar un acuerdo de la conferencia episcopal a una determinada diócesis. Motivos que pueden ser: a) Circunstancias peculiares de la diócesis; b) que el acuerdo episcopal presente de modo equívoco la doctrina o norma universal; c) si dicho acuerdo favorece o apoya actitudes disconformes con la doctrina de la Iglesia; d) si contiene imposiciones unilaterales en relación con la "justa libertad en la sociedad civil" (6).

Esta defensa de la autonomía de cada obispo ha surgido de aquéllos que juzgaban que las declaraciones de la conferencia episcopal iban demasiado lejos, sobre todo en la forma de entender las relaciones Iglesia-Estado.

Es evidente que, por el otro extremo, tampoco se ha estado de acuerdo con determinadas declaraciones episcopales, por considerarlas demasiado tímidas o vacilantes. Pero en éstos otros, que también critican las posturas de la conferencia, no he encontrado una defensa jurídica o teológica de la autonomía episcopal a nivel diocesano. Quizás, pienso, porque no han descubierto ningún obispo dispuesto a ir tan lejos como ellos quisieran (como no ocurre sin embargo en el caso contrario). O quizás

también porque no hay tanto interés en éstos en desoir (o incluso oír) las declaraciones episcopales, sino una espera ilusionada en la futura evolución de la misma, o bien una desconfianza amarga en lo que puede dar de sí la conferencia episcopal.

En cualquier hipótesis el hecho es que la defensa (teórica y práctica) de la autonomía del obispo con relación a declaraciones de la conferencia episcopal se ha dado en España casi exclusivamente por parte de los que podíamos llamar la "derecha eclesial española". Al menos tratándose de una defensa de la autonomía de forma que suponga no sólo una adaptación a la diócesis de documentos episcopales, o un prescindir de aspectos secundarios de los mismos, sino un negar las mismas bases o aspectos centrales.

Conviene también señalar, como lo hacíamos a propósito de las relaciones conferencia-papa, la contradicción en que caen a veces estas posturas defensoras de la autonomía diocesana cuando urgen hasta el último detalle el cumplimiento de acuerdos de la conferencia episcopal. Y no precisamente de decisiones que según su propia teoría tengan valor magisterial (por cumplir los requisitos de los dos tercios, aprobación de la Santa Sede, etc). En este terreno práctico también caen en contradicciones los de la postura opuesta, seleccionando a su gusto documentos episcopales.

### **3.º Valoración de los organismos colectivos diocesanos.**

Mientras que para algunos se ha llegado a una especie de punto muerto en la vida de algunos de estos organismos (consejos presbiterales y pastorales) y desconfían de su eficacia por estar organiza-

dos "desde arriba" y carecer de dinamismo pastoral; a la vez que se esfuerzan estos mismo en crear nuevas formas organizativas a niveles más de "base" y con una amplia representatividad (asamblea diocesana, iglesia popular...). Otros temen que se introduzca en la iglesia una peligrosa democratización.

Consideran estos últimos que es una línea divergente con el Vaticano II (P. O. y A. A.) el resaltar la importancia de las formas grupales y colectivas de apostolado olvidando otras formas individuales (catequesis, confesiones, etc). Juzgan ambiguas algunas condenaciones de la pastoral individual y temen una "absorción" de todas las iniciativas en los planes pastorales de conjunto (7).

### **4.º Papel de los presbíteros.**

A un nivel estadístico recordemos en primer lugar, algunas conclusiones de la encuesta sobre el clero realizada en 1970 a través de Vida Nueva (8):

- el 77% del clero juzga que el concilio ha sido muy necesario.
- el 47% se declara muy satisfecho del fruto del concilio. Un 29% bastante satisfecho y un 15% poco contento.
- un 65% acepta fácilmente las normas conciliares.

Quizás las dos conclusiones más preocupantes de la encuesta sobre el clero, uniéndola con las conclusiones de otra encuesta hecha también por Vida Nueva sobre "balance del postconcilio", sean las siguientes:

- la predicación ha fracasado como medio de difusión del concilio. Los curas, mayoritariamente, no han dado pruebas en la predicación de un

conocimiento suficiente del concilio (9).

- como afirmaba el cardenal Tarancón: “psicológicamente muchos (curas) no están preparados para realizar el concilio” (10).

Entrando a un nivel más teológico se observa que el concilio ha supuesto, como afirma Fernando Urbina (11), un enriquecimiento de la teología del presbiterado en cuanto se incorpora el aspecto misional y profético a una teología excesivamente reducida a partir de Trento al elemento cultural. Ha sido un enriquecimiento dialéctico, una reconciliación.

Sin embargo, se puede comprobar fácilmente la existencia de modelos fundamentalmente distintos de presbíteros en la iglesia postconciliar española. Por una parte, los que siguen poniendo el acento práctico en la vida cultural, aunque reconozcan teóricamente la importancia también de lo misional. Estos temen, además, que se prescinda en la nueva imagen sacerdotal de aspectos centrales para ellos como son el de una cierta autoridad presbiteral, la obediencia al magisterio y la jerarquía y el fomento de la vida “sobrenatural” y sacramental (12).

Por otra parte están los que reconocen una primacía teórica y práctica del elemento misional, entendido no solamente como una transmisión del mensaje en todos los ambientes, sino también como una exigencia de “connaturalización” e incorporación vital a esos mismos ambientes. Tampoco se prescinde en teoría, en este segundo modelo, de la importancia de lo cúltico, entendido cristianamente, es decir, con una fuerte relación a la vida y la justicia. Pero podíamos preguntarnos, si de hecho se ha realizado todo el esfuerzo que hubiese sido deseable para incorpo-

rar a la nueva síntesis vital del presbítero las grandes virtualidades que ofrece la dimensión significativo - sacramental cristiana en orden a la misma transformación del mundo, lo mismo podíamos preguntarnos a propósito de otras dimensiones estético-festivas tan necesarias a un “ministerio integral” como a una “persona integral”.

Parece, afortunadamente, como si en los últimos años se palpara un descubrimiento de estas dimensiones, tan en la línea del fenómeno de contracultura actual. Es de desear que este “redescubrimiento” de lo sacramental y festivo-estético, no vaya en perjuicio del anterior “descubrimiento” de lo secular como ubicación de lo sagrado en una sola realidad unitaria, así como del descubrimiento del sentido cristiano de la lucha sociopolítica, que a veces no permite, por fidelidad al evangelio, tanta dedicación a lo contemplativo y festivo como desearía todo espíritu sensible.

##### **5.º Papel de los seglares.**

Es este uno de los puntos que requeriría un estudio detallado, imposible de realizar en las dimensiones de este artículo. Lo acepto como una laguna más. Aquí me basta señalar algunos aspectos.

A pesar de que la idea del sacerdocio de los fieles, así como la triple función profético-real-sacerdotal referida a los laicos, es uno de los grandes logros del Vaticano II, parece, sin embargo como si la iglesia española, a nivel organizativo oficial, siguiera siendo demasiado clerical.

Se constata una todavía tímida participación de los seglares en la marcha oficial de la iglesia española. La ruptura de la jerarquía

con los movimientos apostólicos en el inmediato postconcilio, supuso una honda frustración y desengaño para muchos. A pesar de todo, en los últimos años, parecen surgir algunas iniciativas organizadoras con bastante arraigo popular y representativo (asamblea diocesana, p. e.),

Pero ha sido un hecho relativamente generalizado el que constata Olegario González de Cardedal: "Incapacidad por parte de las minorías dirigentes para dar cauce a esa inmensa vitalidad católica, para poner en vías de eficacia lo que los creyentes descubrían como exigencias del evangelio, y marcar las pautas para hacer testimonio público y realista lo que el concilio implicaba de fecunda novedad para España" (13).

Al acabar este apartado sobre la estructura interna de la Iglesia podíamos decir, en resumen, que España ha vivido con intensidad las tensiones creadas por la coexistencia de dos modelos de organización eclesial. Uno más jurídico, estático, cultural y jerárquico frente a otros más carismático, innovador, misionero y democrático. No se trata aquí de decir quienes son los "buenos" y los "malos" sino de señalar el hecho. La vida es compleja. Que cada uno vea y juzgue.

## II. RELACIONES IGLESIA-ESTADO

Es este uno de los temas donde más se han polarizado y agudizado las tensiones de la iglesia española postconciliar. Quizá es el asunto que más polémica ha levantado y la más significativa de las diferentes posturas a la hora de interpretar y poner en práctica los documentos conciliares. Analizaremos algunos puntos.

### 1.º Confesionalidad del Estado.

Impresiona observar los equilibrios hermenéuticos realizados en la interpretación de los textos conciliares a propósito de este tema.

He aquí alguno de los textos más controvertidos:

"Si en atención a las peculiares circunstancias del pueblo se otorga a una comunidad religiosa un reconocimiento civil especial en el ordenamiento jurídico de la sociedad política, es necesario que juntamente se reconozca a los demás ciudadanos y comunidades religiosas, y se le respete su derecho a la libertad en lo religioso" (D. H. 6).

Pues bien, algunos interpretan este texto, relacionándolo con el conjunto del documento y del concilio: "Admitir la confesionalidad sólo sociológica y no por motivos religiosos, sería mutilar no sólo la doctrina tradicional católica, sino la misma declaración conciliar (...) Del contexto global del concilio Vaticano II resulta que la confesionalidad católica del Estado no queda reducida teórica o doctrinalmente a un caso excepcional, como si en principio la tesis fuese la confesionalidad o el estado neutro y la hipótesis la confesionalidad. Sin embargo inconcebiblemente siguen algunos pensando de ese modo, tergiversando un contexto según el cual la confesionalidad católica del Estado se sostiene como tesis, como posición natural o "per se", aunque hipotéticamente, "per accidens", debido a circunstancias del bien común religioso nacional o internacional, la autoridad competente opte por una posición de emergencia o tolerancia" (14).

O sea, que según esta postura, la tesis del Vaticano II es la confesionalidad mientras que la hipótesis es la no confesionalidad. Y esto en virtud de un contexto conciliar. Quizá se aclare el contexto a que este artículo se refiere reseñando algunas afirmaciones de otros artículos de la misma publicación que la anterior, en los que se dice entre otras cosas: "Pues bien, si hay doctrina distante del espíritu del catolicismo, después del concilio Vaticano II, una es la restricción individualista de la doctrina católica (...). Porque no basta con no consentir ni tolerar, la usurpación del catolicismo por quienes lo instrumentalizan para atenciones espirituales de muy dudoso cuño católico, sino que hay que "catolizar" los ordenamientos, las instituciones y las estructuras. Lo que no consigo conjugar es cómo se puede recibir la doctrina conciliar y postconciliar con la ofensiva contra la catolización de la nación" (15).

Otro texto conciliar de los más utilizados es el siguiente:

"...esta libertad deja íntegra la doctrina tradicional católica de la obligación moral de los hombres y de las sociedades respecto a la verdadera religión y única Iglesia de Cristo" (D.H. 1).

A propósito de este texto se afirma (16) que la doctrina tradicional católica que el concilio ha dejado íntegra es "que el Estado debe ser confesionalmente católico o debe aspirar a serlo, a no ser que razones extrínsecas y circunstanciales exijan otra cosa". Y más adelante se dice que "los católicos de una nación (gobernantes y ciudadanos) tienen el derecho inviolable de confesionalidad oficial, correlativo al deber ineludible que nace de la fe".

Por el contrario, he aquí el pen-

samiento opuesto sobre el mismo tema y los mismos textos:

a) "La confesionalidad (católica o no de los estados) fue genéricamente aceptada como posible por el concilio, como posible, pero en modo alguno como "ideal". Desde el punto de vista religioso el que el Estado sea confesional sería para el concilio algo así como un mal menor teórico admisible en vista de imperativos sociológicos de la comunidad civil políticamente difíciles de superar" (17).

b) El hecho de que la iglesia no se comprometa con ninguna forma peculiar de partido o forma política no significa que se desentiende del ámbito temporal ni de animar cristianamente las estructuras sociopolíticas (18).

c) En cuanto a la doctrina tradicional que el concilio deja íntegra permítasenos hacer algunas observaciones:

— ¿Se distinguen suficientemente, cuando se cita esa doctrina tradicional (León XIII, Pío X y Pío XI), los textos que son afirmaciones generales de los deberes mutuos de Estado e Iglesia, de aquellos otros textos que se refieren a una forma concreta de entendimiento con la Iglesia católica como puede ser la confesionalidad y el concordato? ¿Afirma lo mismo la doctrina tradicional de uno u otro problema?

— ¿Se analiza el contexto sociopolítico en que surgían aquellas declaraciones papales? ¿No modifica para nada este contexto el valor magisterial de las afirmaciones papales?

— ¿Tienen el mismo valor todos los documentos papales, y por tanto, se pueden citar indiscriminadamente?

— La pregunta quizá más radical sería: ¿Hay en el concilio una continuidad total con la doctrina tradicional? ¿Supone todo avance

doctrinal en la iglesia la integración total de la doctrina oficial anterior? Analizaremos esto con alguna detención más adelante.

## 2.º Presentación de obispos.

Este tema suscitó una larga y curiosa polémica recogida exhaustivamente por Vida Nueva (20). Se formaron dos bloques de opinión: la prensa del Movimiento y algunas publicaciones religiosas de signo tradicional, por una parte, y la prensa de la Editorial Católica y otras publicaciones religiosas de signo renovador, por otra. Resumiremos los principales argumentos aducidos por una y otra parte:

1.—No se debe presionar al Estado para la renuncia a su derecho de presentación de obispos. “Hay que evitar ser más papistas que el papa, urgiendo el Concilio como el concilio no urge ni el papa quiere que se urja”.

2.—Hay un concordato por medio. No se deben revisar aspectos parciales sin revisar la totalidad.

3.—La modificación de la libertad religiosa es una “disposición doctrinal” del Vaticano II que no debe ser equiparada a las normas más disciplinares.

4.—No se debe exigir una renuncia unilateral de privilegios o derechos por parte del Estado.

5.—No hay que darle tanta importancia, porque es un derecho prácticamente “muerto” o no ejercido.

1.—“La Iglesia, a través del Vaticano II, ha adoptado la resolución de pedir a los gobiernos que renuncien por su propia voluntad a los posibles privilegios de presentación de obispos”.

2.—De hecho ya se han revisado aspectos parciales del concordato sin haberlo revisado totalmente (Ley de libertad religiosa).

3.—El nombramiento de obispos no es sólo una cuestión disciplinar, sino que en ella entra en juego la independencia de la Iglesia.

4.—Lo que el concilio pide no es un intercambio de privilegios sino una renuncia espontánea. Por otra parte nadie se opone a que se revisen el resto de los privilegios y derechos. “Para todo lo demás hay tiempo; para responder al concilio, prisa”.

5.—No se explicaría fácilmente la insistencia de una y otra parte en mantener su postura, si fuera un derecho “muerto”.

6.—Hay escasez de vocaciones. Y escasez de sacerdotes capacitados para el ministerio episcopal.

7.—El Estado no puede permanecer indiferente ante la posibilidad de que un obispo perjudique al bien común temporal o de la nación.

6.—Los obispos no se eligen entre los seminaristas. La incapacidad del clero no se resuelve manteniendo el derecho de presentación estatal.

7.—El Estado tiene derecho a juzgar la actuación eclesiástica, si va en contra del verdadero bien común. Pero esto no justifica el derecho de presentación.

8.—Tres soluciones conciliarmente inadmisibles:

- a) Sistema de presentación español.
- b) Prenotificación "venezolana" con derecho al veto en la práctica.
- c) Fórmula argentina: buscar el acuerdo en caso de objeción. Esta fórmula cronológicamente postconciliar no responde del todo al espíritu del concilio.

Que el lector saque sus propias

conclusiones.

### 3.º Presencia de prelados en organismos del Estado.

No se discute este problema tanto como los dos anteriores, pero tampoco faltan opiniones como la siguiente. "He aquí otra inesperada experiencia: que llegue a estimarse nociva la presencia personal de la Iglesia en los organismos cruciales del Estado, a nivel proporcionado de ellos, cuando manda lo contrario el Vaticano II, al imponer a la jerarquía como un deber primordial profético el de emitir los dictámenes correspondientes de carácter ético y moral, siempre que se pueda prevenir el mal antes de causarlo (...). Como es también más pastoral —más efectivo—, al enjuiciar los fallos en el profetismo, una actuación conjunta de ambos poderes mejor que la de cada uno por su lado" (21).

Es decir, la misma idea que se había dicho a propósito de la con-

fesionalidad: la tarea pastoral de la Iglesia de encarnación en lo temporal se realiza mejor a través de una íntima colaboración con el Estado. Ya sabemos lo que otros respondían a esto: el no compromiso con una forma peculiar de gobierno o partido político no significa desentenderse de lo temporal, sino todo lo contrario: estar más libre para la tarea pastoral en este campo.

Los problemas de diferente concepción de la relación cristiana con la autoridad aquí implicados, los trataremos más adelante.

### 4.º Visión de conjunto.

Decíamos al principio que este tema de las relaciones Iglesia-Estado era quizá el más significativo. Efectivamente, creo que las diferentes posturas antagónicas hablan por sí mismas del enfrentamiento entre un modelo de *iglesia de cris-*



*tiandad y otro de iglesia de misión.* Es un punto clave. Por más que se considere teóricamente solucionado este problema, en España lo vivimos todavía en la práctica como no resuelto, no sólo a niveles oficiales, sino en la mentalidad de muchos católicos.

Creemos muy acertada la clasificación de actitudes ante el problema hecha por Vida Nueva (22):

a) Los que pretenden un enraizamiento de relaciones Iglesia-Estado solamente por razones políticas.

b) En el extremo opuesto "quienes creen que todo está claro en esas relaciones y que el concilio, y el paso del tiempo, exigen, cuando más, ciertas correcciones de detalle que dejarían intacto el actual "status" de esas relaciones". Este grupo se caracteriza por la unilateralidad.

c) De entre los que creen que ha de ser sustancialmente revisado el actual "status", se puede distinguir:

— los que consideran que es imposible que hagan la revisión los órganos oficiales,

— los que, a pesar de todo, confían en una gradual revisión oficial.

Evidentemente existen otros muchos aspectos del problema que no hemos analizado. Sólo hemos escogido los más significativos y los que no se analizan más adelante en este mismo artículo.

Solamente diremos, para acabar, que sobre la forma jurídica concreta de entendimiento Iglesia-Estado (concordato revisado, acuerdos parciales...) parece existir una mayor división de opiniones, aunque en este asunto no se centra tanto el problema en la "conciliabilidad" o "no conciliabilidad" de la fórmula que se escoja, sino en la conveniencia pastoral de una u otra forma. Unos afirman la con-

veniencia de un concordato para así expresar mejor un legítimo "catolicismo nacional" (23), o para respetar mejor la realidad sociológica del país. A otros no les importa la fórmula jurídica con tal de que se supriman ciertos privilegios eclesiásticos o estatales (24). Para otros, que se pronuncian a favor de acuerdos parciales, aunque el concilio no ha negado el concordato, le ha dado un duro "golpe": "El concilio no prohibió ciertamente los concordatos. Abrió el túnel de la libertad, el túnel de la autonomía de la Iglesia, el túnel de la respetuosa separación con respecto al Estado, para llegar al mismo tiempo a una mayor encarnación en la sociedad. Si queremos podemos seguir subiendo por la empinada carretera de montaña. Nosotros —ya lo hemos dicho— preferimos el túnel que nos lleve, sin quedarnos otra vez rezagados, al futuro" (25).

### III. IGLESIA-ORDEN TEMPORAL.

Aparte de las reacciones provocadas por la actitud de los obispos ante algunos aspectos de la legislación española (Ley Sindical, derecho a huelga, derecho de reunión...) que no parecían, precisamente, en fácil armonía con la doctrina de la Iglesia, creo que hay otra serie de posturas o reacciones ante aspectos más globales en los que se puede constatar con más facilidad las diferentes visiones de este delicado problema de las relaciones Iglesia-orden temporal. Posturas y reacciones que se han expresado, sobre todo, con ocasión del documento episcopal "Iglesia-comunidad política" y con motivo también de algunas declaraciones papales sobre España. Y por supuesto a raíz de la Asamblea Conjunta.

Podíamos dividir estos aspectos

más globales de la siguiente forma:

### **1.º Libertad de la autoridad civil en lo temporal.**

Unos se encuentran muy celosos de la independencia de la autoridad civil en este orden de cosas y defienden lo siguiente (26):

a) "La relación de la autoridad con la voluntad de Dios y el consiguiente valor específico que corresponde a las determinaciones de la autoridad ordenadas al bien común, sin que se les pueda equiparar en el orden moral a otras opciones, por legítimas que sean".

b) "Lo enseña expresamente el concilio: Es el poder civil el que juzga si se violan las justas exigencias del orden público; si en la enseñanza y en la profesión pública de la fe hay abuso de derecho propio y lesión de derecho ajeno. Como la sociedad civil tiene derecho a protegerse contra los abusos que puedan darse so pretexto de libertad religiosa, corresponde principalmente al derecho civil el prestar esta protección según normas jurídicas conformes con el orden moral objetivo (D.H. 4 y 7)".

Se llega a afirmar lo siguiente: "A los hombres de estado católicos, les basta su propia fe católica, que es tan infusa y sobrenatural como la de los teólogos y la de los obispos, para discernirla (la fe) de las falsas creencias" (27).

Otros, por el contrario, piensan que es injusto en este punto citar parcialmente el concilio (cuando afirma que la libertad religiosa está limitada por el ejercicio de la autoridad legítima como vigilante del bien común, porque es el mismo concilio el que más adelante señala las normas límites, para que esa protección del bien común por parte del Estado y de la autoridad en general no acabe de hecho con

la libertad que se trata de salvaguardar y de la que se habla en el concilio (28).

Conviene precisar que no se trata aquí de la obligación de los Estados de obedecer a la Iglesia, sino del derecho de la Iglesia (como de cualquier otra institución religiosa) de poder actuar y pensar en determinados casos en contra de las indicaciones de la autoridad. Y asimismo se trata de discutir el derecho a apropiarse el calificativo de católicas o cristianas determinadas actuaciones de la legítima autoridad.

Todo el problema, como es lógico, estriba en saber dónde se sitúan esos límites del bien común que justifican la actuación de la autoridad civil.

Me permito sugerir —tomando con ello partido en la discusión— a los defensores de la autonomía de la autoridad civil, si han pensado en las consecuencias que tendría la aplicación de sus principios (tan absolutamente defendidos en ocasiones) a una situación en que la autoridad tuviera el carácter de una dictadura socialista.

### **2.º ¿Socialización del pensamiento socio-político de la iglesia?**

La acusación más repetida contra el pensamiento social de la Asamblea Conjunta y del Documento "Iglesia-comunidad política" es la de reducir el mensaje salvífico al terreno de lo socio-político, con un matiz socialista-revolucionario, que condiciona las demás actividades pastorales. Se tacha a muchas conclusiones de "colectivistas", de "horizontalismo secularizado" y de interpretar los textos conciliares en apoyo de un "programa político determinado" (29).

Por el lado opuesto se piensa que dichos documentos están en la más pura línea conciliar, que la Iglesia (los cristianos) tienen el deber de

pronunciarse colectivamente sobre muchos problemas de carácter socio-político, y que la línea del pensamiento de la Iglesia está más cerca, en muchos problemas concretos, de un pensamiento socialista que de otros tipos de pensamiento social (30).

Creo que hay tres puntos en discusión:

a) El derecho de la Iglesia a intervenir en determinados aspectos de la vida socio-política.

b) El carácter socialista de su respuesta a dichos problemas.

c) El problema teológico implicado en el asunto: relación entre progreso y salvación, entre Reino de Dios e Historia, entre salvación y liberación socio-política.

Sobre el primer punto creo que hay más unanimidad. Como decía José Manuel de Córdoba glosando a la "Gaudium et Spes": "La Iglesia tiene el deber de comprender, interpretar con el evangelio y tomar una adecuada actitud de respuesta ante el cambio o "revolución global" que define en nuestro tiempo el cuadro histórico real y concreto en que se mueve el hombre actual (...). La revolución global encierra muchos aspectos. Uno de ellos es la revolución del socialismo marxista" (31).

En el segundo problema hay una amplia gama de opiniones. Desde los que creen, como hemos visto que la Iglesia española ha tomado posturas socialistas inaceptables hasta los que creen que los cristianos como grupo han de optar por la aceptación sustancial del pensamiento socialista (cristianos por el socialismo). Es este un terreno que se presta a muchas matizaciones y subdivisiones. Me basta señalar, en este trabajo, el hecho fundamental de la existencia del problema.

En cualquier caso, un hecho creo que aparece claro: por encima de las elucubraciones teóricas, de hecho, el pensamiento que refleja la postura oficial de la Iglesia y de muchos de sus estamentos, en este terreno, ha ido evolucionando en una línea que se va acercando más a soluciones socialistas que a cualquier otro tipo de soluciones. Aunque, eso sí, estas manifestaciones eclesiales son siempre muy celosas de todo lo que se refiere a la libertad individual.

Llegamos así al tercer problema citado: ¿qué relación guardan estas formas concretas de entender la convivencia política con la salvación cristiana y el Reino de Dios?

Aquí, como es natural, no se pretende responder a este problema, pero quisiera señalar un hecho que me parece importante a la luz de lo analizado hasta ahora: *De hecho, el pensamiento religioso en este terreno está casi siempre condicionado por una opción política previa* (entiéndase opción política en sentido amplio, como "tendencia", no como "partido"). Incluso los que dicen no tener opción, a la hora de la verdad muestran tener un determinado modelo de cambio social. Me pregunto, en este sentido, por ejemplo, si la aparente neutralidad y "centrismo" episcopal no está de hecho en la línea de unos modelos de cambio socio-político muy afines a la democracia cristiana, aunque no se pretenda apoyarla oficialmente.

Me pregunto también si no habría que hacer un esfuerzo de autocrítica y puesta en común, a la luz del evangelio, de los diferentes modelos de cambio social antes de pasar a un análisis teológico de ciertos problemas. O al menos si no habría que simultanear con más frecuencia esos dos tipos de reflexión.

#### **IV. ACEPTACION DEL CONCILIO COMO MAGISTERIO DE LA IGLESIA**

##### **1.º Unilateralidad.**

Un primer dato que salta a la vista es la acusación mutua de unilateralidad en la interpretación del concilio que se hacen los diferentes "intérpretes".

Nadie ha prescindido formalmente de los documentos y textos conciliares, pero se observan fácilmente los siguientes hechos:

- Se citan textos fuera del contexto general.
- Se citan textos parcialmente, cuando el resto era importante para comprender el pensamiento del concilio.
- Se deducen afirmaciones gratuitas de un texto o declaración conciliar.
- Aceptación de unos documentos, olvidando otros que pueden resultar complementarios.
- Una misma idea conciliar es aceptada o rechazada en diferentes situaciones.
- A veces el concilio se presenta como un mero "adorno" textual de esquemas ideológicos que no reflejan el espíritu conciliar (32).

##### **2.º Críticas al concilio**

Llaman la atención también algunas críticas al concilio. En este punto sí tengo que decir, creo que honradamente, que las críticas negativas más fuertes y más globales las he encontrado en las revistas de tendencia conservadora. En ellas se acusa al concilio:

— De definirse (aunque no infaliblemente) sobre cuestiones todavía discutidas (33).

— De ser un "compromiso ambiguo de tendencias que da pie a

todas las interpretaciones". Le falta la claridad dogmática que tuvo el Vaticano I (34).

— Irrealismo de los padres conciliares (35).

— Racionalismo (36).

— "Proclamación altisonante y un poco lisonjera" hecha por los textos del Vaticano II, que han contribuido a la "conciencia secularizada de los Estados" (37).

Sinceramente, no he encontrado un desacuerdo de este calibre en lo que podíamos llamar la "izquierda eclesial española", aunque es evidente que para algunos o muchos de esa izquierda el concilio se ha quedado corto.

##### **3.º Concilio-Papa**

En fuerte relación con el tema anterior se encuentra el de la relación del concilio y el magisterio papal posterior. Para algunos basta con buscar el texto oficial del concilio y las enseñanzas papales sobre el mismo para encontrar su verdadero sentido y aplicación (38). Se afirma incluso que "el último concilio se ha salvado, precisa y únicamente por las intervenciones personales del papa" (39).

Se plantea aquí el problema teológico de la relación entre el magisterio ordinario del papa y los documentos conciliares. Así como la relación entre el valor magisterial de las interpretaciones y aplicaciones papales y las hechas por el colegio episcopal a sus diferentes niveles.

Tampoco voy a analizar aquí este problema teológico, pero creo que sería simplista darlo por resuelto, o considerar como única fuente interpretativa del concilio la autoridad papal.

##### **4.º El concilio y el magisterio anterior de la iglesia.**

Algunos piensan que el concilio no supone ningún tipo de negación

de la doctrina tradicional de la Iglesia. Sólo añade o matiza, pero integrando totalmente la doctrina anterior. Así por ejemplo se dice: "Un concilio posterior nunca intenta corregir a otro anterior, sino que lo explica, lo completa y se apoya en él para fundamentar las respuestas dadas a cuestiones o problemas nuevos" (40).

En esta hipótesis se mantiene, por supuesto, que a nivel de definiciones dogmáticas éstas no son un "factor cultural, sino que expresan un misterio inmutable" (41). Pero además en cuestiones no definidas dogmáticamente tampoco habría una ruptura entre el concilio y la doctrina anterior, como hemos visto a propósito del tema de la confesionalidad.

Aparte de lo difícil que resultaría probar que esta continuidad magisterial ha sido un hecho histórico, está de por medio en este asunto un problema teológico nada sencillo: el de la continuidad y discontinuidad en el dogma y la doctrina de la Iglesia. Una vez más nos limitamos a señalar el problema.

##### 5.º El concilio y el magisterio posterior de la iglesia.

El concilio, concebido como punto de partida o como punto de llegada, constituye otra diferencia fundamental de actitudes.

Mientras que uno insiste en la necesidad de fijar la interpretación del concilio en una serie de normas y leyes que no permitan dudas interpretativas y eviten la anarquía y el confusiónismo, otros mantienen sus reservas ante todo proyecto que pretenda reducir el concilio a términos jurídicos (42) y defienden que "en cada hora que pasa se ve con mayor claridad hasta qué punto el concilio no era una meta, sino un comienzo" (43).

## V. CONCLUSIONES

España ha vivido intensamente una etapa postconciliar caracterizada por una tensión entre:

1) Un modelo de iglesia *jurídico* y *jerárquico* frente a otro *carismático* y *democrático*.

2) Una imagen de *iglesia de cristiandad* y otra de *iglesia de misión*.

3) Unos cristianos que optan por un pensamiento con fuertes matices *socialistas* y otros que mantienen una postura fundamentalmente *capitalista* o *neocapitalista*.

4) Unos cristianos *conformes* con la situación política establecida y otros fundamentalmente *disconformes*.

5) Una interpretación del concilio y del magisterio en sentido *fixista, jurídicista y tradicionalista* junto con otra interpretación *dinámica, futurista y evolutiva*.

Existe una correlación evidente entre estos cinco puntos, de forma que las posturas tomadas en unos problemas condiciona la que se toma en otros, y al contrario.

En resumen, podríamos decir que existe en el origen de todos estos problemas y tensiones una diferente concepción *eclesiológica* que responde a su vez a diferentes *visiones de la fe*, así como a distintas *antropologías y cosmovisiones*. Es como si dos *culturas* se entrecruzaran en un mismo espacio histórico.

Para unos el concilio ha cerrado definitivamente una etapa histórica que se había caracterizado por los siguientes fenómenos:

- antisocialismo
- antimodernismo
- antirracionalismo
- jurídicismo
- latinismo
- clericalismo
- cristiandad

Otros, sin embargo, parecen encontrarse todavía, en gran medida, dentro de esas coordenadas.

Si se me permitiera una hipótesis, me atrevería a decir que la causa fundamental, o una de las fundamentales, de la discrepancia a la hora de interpretar y vivir el concilio se encuentra en la diferente forma de situarse ante el contorno social.

Me parece que en el análisis de los hechos habría que tener en cuenta lo que dice Marx, en el sentido de que las diferentes formas de situarse ante este mundo material (y sobre todo en el terreno de lo económico y de lo político) han condicionado una vez más la superestructura ideológica, en este caso la religiosa.

Por debajo de la fidelidad al Evangelio y a la Iglesia hay en unos y en otros, otras "fidelidades", a veces ocultas, a veces patentes, que matizan con fuerza y, en ocasiones, hasta anulan a las primeras. Al fin y al cabo en esto Marx no fue original, sino que vino a exponer en términos actuales la parábola del sembrador.

Aunque me propuse presentar con objetividad las distintas posturas sin entrar demasiado en valoraciones, me he ido convenciendo a lo largo de esta elaboración de algo que ahora propongo como mi segunda hipótesis: el principal obstáculo, no el único, a la hora de poner en práctica el concilio en España ha sido el *integrismo conservador político-religioso*.

Evidentemente esto no quiere decir que no hayan existido lamentables exageraciones y fallos por otros extremos. Pero, para mí, después de este balance hay tres hechos claros:

a) Existe una diferencia considerable entre la sinceridad de unos y otros a la hora de interpretar el concilio. La unilateralidad, la simple y pura mentira, el engaño, creo (y con esto me defino) que ha estado más de parte de la extrema derecha que de la extrema izquierda (¿habrá sido siempre así?).

b) Creo que el "centro" y la "izquierda" de la iglesia española ha comprendido y asimilado mucho más que la derecha el "esquema vital", el espíritu del concilio.

c) La fuerza con que el integrismo ha intentado frenar la puesta en práctica del concilio en España (aunque se afirme que sea por fidelidad al concilio) ha significado un impedimento decisivo en problemas fundamentales. Bastante más decisivo y bastante más impedimento que los extremismos de la izquierda.

Que Dios (y los hermanos que no piensan como yo) me perdonen si me he precipitado en el juicio. Amen.

Quisiera acabar con el párrafo de una editorial de Vida Nueva titulada "*La idolatría de los medios*", que me parece especialmente inspirada: (44):

"Evangelio y mundo —fin y centro de todo cuanto el concilio quiso— parecen ser los grandes olvidados en este postconcilio en el que todos estamos dispuestos a combatir por los "medios" ignorantes de que lo único importante es caminar hacia esas metas de la fidelidad a Cristo y al servicio de la comunidad humana".

## NOTAS

SIGLAS: FN = Fuerza Nueva. IM = Iglesia-Mundo. VN = Vida Nueva.

- (1) M. TORRELLA, *¿A quién corresponde elegir Sumo Pontífice?*, Fuerza Nueva n. 138 (1969) 16.

- (2) M. MONSEGÚ, *El Sínodo extraordinario*, FN n. 144 (1969) 7.
- (3) M. DE ZARCO, *El Concordato y la esfinge*, FN n. 229 (1971) 9.
- (4) *El documento romano a la luz de la crítica*, Vida Nueva n. 824 (1972) 38.
- (5) B. MONSEGÚ, *La autoridad magisterial del documento "Iglesia y comunidad política"*, Iglesia-Mundo n. 47 (1973) 16.
- (6) J. GUERRA CAMPOS, *Valor y función de los acuerdos de la Conferencia Episcopal a la luz del Concilio*, IM n. 57 (1973) 17-23.
- (7) *Las siete ponencias de la Asamblea conjunta de Obispos y Presbíteros. Comentario a las conclusiones*, IM n. 21 (1972) 5.
- (8) *El verdadero rostro del clero español*, VN n. 722 (1970) 7.
- (9) *Balance del postconcilio*, VN n. 670 (1970) 19.
- (10) Cf. nota 8.
- (11) F. URBINA, *Los sacerdotes se preguntan por el sentido de su tarea*, VN n. 797 (1971) 19.
- (12) Cf. nota 7.
- (13) O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *Las fidelidades de la Iglesia en España*, VN n. 874 (1973) 23.
- (14) V. MARRERO, *Mantener la confesionalidad del Estado es la tesis del Vaticano II*, IM nn. 28-29 (1972) 6.
- (15) A. MUÑOZ ALONSO, *Catolicismo nacional*, IM n. 5 (1971) 18.
- (16) V. RODRIGUEZ, *Reconocimiento expreso del deber-derecho del Estado a la confesionalidad*, IM n. 30 (1972) 16.
- (17) E. CIERCO, *Concordato sí; Concordato no*, VN n. 679 (1969) 19.
- (18) J. L. DE SIMON TOBALINA, *La no confesionalidad y la responsabilidad política de los católicos*, VN n. 614 (1968) 26.
- (19) *Cinco mil seiscientos lectores opinan sobre el Concordato*, VN n. 769 (1971) 25.
- (20) *Cinco mil seiscientos lectores opinan sobre el Concordato*, VN n. 753 (1970) 5; *Relaciones Iglesia-Estado. Campaña dialéctica*, FN n. 155 (1969) 31.
- (21) E. VALCARCE, *Estimar nociva la presencia personal de la Iglesia en los organismos del Estado es contrario a la doctrina del Vaticano II*, IM n. 44 (1973) 14.
- (22) *Iglesia-Estado. Un problema no tan simple*, VN n. 682 (1969) 5.
- (23) Cf. nota 15.
- (24) *España-Vaticano*, FN n. 301 (1972) 7; *Un anteproyecto que no resuelve nada*, VN n. 769 (1971) 12.
- (25) *Acuerdos; no Concordato*, VN n. 753 (1970) 46.
- (26) *Triptico del documento episcopal*, IM n. 42 (1973) 7.
- (27) Cf. nota 16.
- (28) *Iglesia-Estado. La hora de la verdad*, VN n. 685 (1969) 19.
- (29) *Confusión y desviaciones doctrinales en España*, IM n. 23 (1972) 9; *Un texto con muchos malentendidos*, VN n. 824 (1972) 42.
- (30) Ib. Véase también: *Un documento para la historia*, VN n. 867 (1973) 5; *La Iglesia y el orden temporal*, ib., p. 44.
- (31) J. M. DE CORDOBA, *La teología de la revolución*, VN n. 616 (1968) 26.
- (32) Para hacerse una idea de dónde pueda residir más la unilateralidad pueden verse los textos que hasta ahora hemos ido citando. Véanse además: *Una constitución para la Iglesia*, VN n. 789 (1971) 5; R. SOMOANO, *Tremenda responsabilidad el intento de precipitar a España hacia un pluralismo religioso*, IM nn. 38-39 (1972) 5; V. FELIÚ, *La ley sindical y las recomendaciones sindicales*, FN n. 160 (1970) 12.
- (33) I. ARTEAGA, *Después del Sínodo. El "parto de los montes"*, FN n. 151 (1969) 28.
- (34) M. DE ZARCO, *A los cinco años del Vaticano II*, FN n. 223 (1971) 7.
- (35) *¿Qué pasa? 5 - 9 - 1970*.
- (36) G. PREZZOLINI, *La liquidación de la Iglesia*, FN n. 141 (1969) 26.
- (37) M. DE ZARCO, *Concordato en discordia*, FN n. 216 (1971) 7.
- (38) J. ROIG GIRONELLA, *Esa plaga llamada escándalo*, FN n. 143 (1969) 23.
- (39) *Carta abierta al cardenal Suenens*, FN n. 181 (1970) 7. Cf. también nota 34.
- (40) A. BANDERA O. P., *Fe y lenguaje*, IM n. 46 (1973) 12; n. 49 (1973) 11.
- (41) Ib.
- (42) *Un número muy especial*, VN n. 789 (1971) 3; *Una constitución para la Iglesia*, ib., p. 5.
- (43) *Año de profundización sin temores*, VN n. 660 (1969) 3.
- (44) *La idolatría de los medios*, VN n. 713 (1970) 5.