

REFLEXIONES SOBRE LA «IMAGEN» DE LA IGLESIA ESPAÑOLA A LA LUZ DE LOS ACUERDOS IGLESIA-ESTADO DE 1976 Y 1979

PEDRO M. GARCÍA FRAILE

1. ¿Punto de partida o punto de llegada?

Cualquier aproximación a la eclesiología española del siglo XX pasa necesariamente por la pregunta acerca de la misión de la Iglesia en el orden temporal y de sus relaciones con la comunidad política, ya que ambas cuestiones han constituido los dos puntos de confluencia de la mayor parte de la doctrina sobre la Iglesia en los últimos decenios¹. Las líneas maestras del magisterio episcopal español, una considerable parte de la producción teológico-canónica, pero, sobre todo, el devenir histórico de la comunidad creyente en España, estuvieron fuertemente condicionados por estos dos argumentos.

Aunque las relaciones entre la Iglesia y el Estado encierren una multiplicidad y variedad de matices y problemáticas, que nacen de la contingencia histórica de lo *vivido* cada día, es posible retener, a modo de una *instantánea*, un momento en el proceso de dichas relaciones, en un período determinado de la historia y en un contexto geográfico determinado. Creo que el *Concordato español* de 1953 y los *Acuerdos Iglesia-Estado español* de 1976 y 1979 pueden representar esa instantánea, a modo de retrato del devenir histórico de unas relaciones entre la comunidad creyente y la comunidad política en España.

Como en cualquier retrato, es posible distinguir entre el modelo real que se intenta diseñar y los elementos que proceden del estilo y sensibilidad del artista. Sirviéndonos de esta metáfora, creemos que en dichos textos, más allá de su carácter jurídico-diplomático o canónico, se esconde una imagen real de la Iglesia. Si además aceptamos, dicho con las palabras del profesor Antón, que se

¹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Iglesia y Política en España. Reflexiones fragmentarias sobre la actual Iglesia española*: Salmanticensis 26 (1979) 77.

da una recíproca interdependencia entre la doctrina eclesiológica y la Iglesia en su realidad histórica y vital², condicionándose y enriqueciéndose mutuamente, la aproximación a la eclesiología española de este siglo lleva a acercarse a una Iglesia que en su peregrinar histórico ha estado fuertemente condicionada por su relación con el Estado. Detener la mirada en la Iglesia española, como se piensa a sí misma y como se presenta ante el hombre, es atender a esta comunidad creyente que ha estado sometida a los vaivenes, a veces trágicos, de la historia concreta. Y en este contexto y proceso histórico, el entendimiento o la disensión con el Estado domina como factor condicionante de la realización existencial de la Iglesia en España.

En general, refiriéndonos a esta relación Iglesia-comunidad política en España a lo largo de este siglo, sobresalen tres movimientos que coinciden, a su vez, con tres períodos históricos de la centuria. Los dos primeros movimientos son extremos y tienden a oponerse entre sí, el último, equidistante de los anteriores, pretende ser una síntesis, evitando los excesos de uno y otro, y por tanto, tratando de ser *equilibrado*³.

En primer lugar, nos referimos concretamente a un *movimiento de hostilidad* creciente hacia la Iglesia, por parte del Estado y de sectores de la sociedad española, en el período histórico que abarca la II República y la Guerra Civil (1931-1939). Desde un sectarismo legal se llega hasta una persecución sangrienta.

En segundo lugar, aludimos a un *movimiento de proximidad y entendimiento* entre la Iglesia y el Estado, que parte de una *restauración y reconstrucción* de la Iglesia y la sociedad hasta llegar a una investidura de aquélla, por parte del Estado, de una aureola de oficialidad y amparo (aproximadamente desde 1936 hasta el final de los años sesenta, abarcando todo el régimen del general Franco).

El tercer movimiento, que hemos llamado de *equilibrio*, es aquél en el que la comunidad creyente comienza a distanciarse de su antiguo protector para alcanzar mayores cotas de libertad e independencia, pero sin llegar al enfrentamiento o a la ruptura con éste (período que va desde el final del Concilio Vaticano II, pasando por la firma los Acuerdos de 1976 y 1979, hasta llegar a nuestros días).

² Cf. A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*. Vol. I: *En busca de una eclesiología y de una reforma de la Iglesia*, BAC, Madrid-Toledo 1986, 33.

³ Cf. J. BIGORDÁ, *La nueva política religiosa en España: Iglesia Viva* 79 (1979) 18; C. CORRAL, *El sistema constitucional y el régimen de acuerdos específicos*, en: C. CORRAL - L. DE ECHEVERRÍA (eds.), *Acuerdos entre la Iglesia y España*, BAC, Madrid 1980, 110-111.

Es en este último período donde nos encontramos y es el que pretendemos «retratar» en este artículo. A pesar de los vaivenes y de las tensiones de los últimos años entre la Iglesia y los gobiernos españoles, *la sangre nunca llegó al río*, manteniéndose siempre el citado equilibrio, tal vez, entre otras razones, porque el interlocutor de la Iglesia ya no iba a ser el Estado, sino la sociedad misma, que ganaba protagonismo poco a poco.

De entre estos tres movimientos sobresalen, con luz propia, dos acontecimientos singulares, generadores de cambios y de modelos de referencia para la Iglesia y la sociedad: uno fue la experiencia *existencial* y dolorosa de la guerra civil (1936-1939), que supone el culmen de las hostilidades contra la Iglesia, pero a la vez el inicio del entendimiento; el segundo fue la experiencia *doctrinal* y gozosa del Concilio Vaticano II (1962-1965). El primer acontecimiento separa el movimiento de hostilidad del movimiento de entendimiento, el segundo separa el movimiento de entendimiento del de separación o nuevo equilibrio. Bajo la luz y la sombra de uno y otro evento se encuentran cada uno de los textos concordatarios: la Guerra Civil para el Concordato de 1953 y el Concilio para los Acuerdos de 1976 y 1979. De éstos últimos nos ocupamos ahora⁴.

Los Acuerdos fueron, por consiguiente, tanto punto de llegada, tras años de revisión y reforma del concordato de 1953 y de aplicación de la doctrina del Concilio Vaticano II, como también punto de partida, pues inauguraron la nueva etapa de relación Iglesia-Estado que aún perdura.

2. El marco de la nueva relación: los Acuerdos.

Los trascendentales acontecimientos que se vivieron en el seno de la comunidad política española, tras la muerte del general Franco, impidieron que los Acuerdos Iglesia-Estado de 1976 y 1979 tuvieran el eco social que hubiesen merecido. Los primeros pasos hacia la transformación del régimen en una monarquía parlamentaria y los intensos debates en las nuevas cortes constituyentes, hicieron que la atención de la opinión pública se desplazase hacia cuestiones políticas, que constituían una novedad y un verdadero desafío para la sociedad en su conjunto. Sin embargo, aunque los Acuerdos no tuvieron la eufórica acogida del Concordato de 1953 en su época, no pasaron desapercibidos ni en los medios de comunicación ni, mucho menos, en ambientes y revistas de ámbito eclesial.

⁴ Existe amplia y plural bibliografía sobre estos años al alcance de cualquiera. Sin embargo, para una visión de conjunto de todas estas cuestiones, remito a mi trabajo de tesis doctoral (P. M. GARCÍA FRAILE, *Los dos modelos eclesiológicos subyacentes en el Concordato de 1953 y en los Acuerdos de 1976 y 1979 entre la Santa Sede y el Estado Español. Estudio eclesiológico de los textos concordatarios a la luz del magisterio colectivo del episcopado español (1931-1979)*, Tipografía Poliglotta della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993).

En contraste con el *idealismo* subyacente en el concordato, la mayoría de los autores coinciden en señalar que con los Acuerdos de 1976 y 1979 se escogió la *vía del realismo* para la solución de los problemas pendientes⁵ en las relaciones Iglesia-Estado en España. Dicho realismo es la principal característica del nuevo marco de relación, y procede tanto de su adaptación a la realidad socio-religiosa española, como de la fórmula elegida, la de *convenios específicos*, frente a las otras dos menos factibles⁶. En opinión del profesor Martínez de Carvajal se trató de «una *fórmula de equilibrio*, de respeto mutuo y eficaz colaboración entre la Iglesia y el Estado español, evitando uno de nuestros frecuentes bandazos, o posiciones extremas, a que tan acostumbrados estamos, desgraciadamente, en la historia secular de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en España»⁷.

Como escribiría Mons. Dadaglio, entonces nuncio apostólico en Madrid, los Acuerdos no eran «textos perfectos, sino perfectibles»⁸, pues el camino escogido de *acuerdos parciales o específicos* no estaba cerrado, sino que permitía un cierto progreso y desarrollo hacia el futuro⁹. Su misma formulación les confería un carácter ágil, no petrificado, que consentiría una fácil revisión parcial, sin necesidad de hacerla en todo su conjunto. Aunque la autorizada opinión de L. De Echeverría los consideraba «no muy felices en su formulación técnica»¹⁰, de todas formas, se trataba de un inequívoco paso adelante¹¹ en las nuevas relaciones Iglesia-Estado según el modelo diseñado por el Concilio Vaticano II. Sin embargo, otros autores, como Rovira Beloso, pensaban que los Acuerdos aún se movían en el régimen de una «Iglesia amparada» por el poder civil,

⁵ Cf. C. CORRAL, *La vía española de los convenios específicos*: Estudios Eclesiásticos 52 (1977) 165; «Creemos que haya en ellos una visión realista de la situación» (L. DE ECHEVERRÍA, *Valoración pastoral*, en: C. CORRAL - L. DE ECHEVERRÍA, *o.c.*, 747); «Y juzgamos esta técnica como muy acertada y realista» (J. M. DÍAZ MORENO, *Acuerdos Iglesia-Estado en España. Notas Marginales*: Estudios Eclesiásticos 54 (1979) 293); «Los Acuerdos se acomodan a la realidad de las cuestiones que Iglesia y Estado han traído entre manos durante los últimos años» (J. M. ROVIRA BELOSO, *La situación de la Iglesia en la sociedad española a partir de los Acuerdos de enero de 1979*: Iglesia Viva 79 (1979) 10).

⁶ Cf. C. CORRAL, *La vía española...* (*art. cit.*), 165. Las otras dos eran: abolición total del Concordato o sustitución por un nuevo Concordato.

⁷ J. GIMÉNEZ Y MARTÍNEZ, *Principios informadores del actual régimen español de relaciones entre la Iglesia y el Estado*, en: J. GIMÉNEZ Y MARTÍNEZ - C. CORRAL, *Iglesia y Estado en España. Régimen jurídico de relaciones*, Madrid 1980, 51.

⁸ MONS. L. DADAGLIO, *Presentación*, *Ibid.*, XII.

⁹ Cf. M. GARCÍA, *Valoración política*, *Ibid.*, 772-773.

¹⁰ Cf. L. DE ECHEVERRÍA, *Valoración pastoral*, *o.c.*, 728.

¹¹ Cf. J. M. ROVIRA BELOSO, *art. cit.*, 9; L. DE ECHEVERRÍA, *Valoración pastoral... o.c.*, 728.

difícil de compaginar con una «Iglesia como comunidad creyente de libre adhesión»¹².

Ahora, como acertadamente indicó Mons. Dadaglio en el brindis de ratificación, nadie se atrevería a decir, como ocurrió en 1953, que «los Acuerdos sean un modelo o el mejor concordato posible; pero representan, sin duda, un camino abierto a la prosperidad y una realización que no podrán ignorar los países que, en el futuro, quieran regular el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado»¹³.

No es el momento de exponer los *principios informadores* de los vigentes acuerdos; ahora sólo querríamos ofrecer una rápida visión de conjunto de los distintos preámbulos que acompañan a algunos de los acuerdos, y de manera sintética. Efectivamente, de los cinco acuerdos, sólo el llamado *Básico*, y los de *Docencia y Asuntos Económicos* lo tienen, a diferencia del Acuerdo *Jurídico* y del *Castrense*, que carecen de él.

La introducción de preámbulos en las leyes supone una evidente mejora técnica frente a la antigua manera de legislar, en la que se mezclaban consideraciones doctrinales o políticas con disposiciones vinculantes¹⁴. Los preámbulos constituyen una exposición de intenciones y de principios que inspiran el articulado sucesivo de una ley. Sin entrar en el valor jurídico de los mismos, nos encontramos frente, y ya refiriéndonos a nuestros acuerdos, a un material doctrinal de gran importancia, pues van a ser la Iglesia y el Estado quienes «nos van a decir de manera autorizada, respaldándolo con la ratificación de sus órganos más representativos, lo que se proponían al concertarlos»¹⁵.

De los tres preámbulos en consideración, uno es de singular relevancia y constituye, en opinión de la mayoría de los autores, el preámbulo general de todos los acuerdos. Nos referimos al del *Acuerdo Básico de 1976*. En él se ofrece una «exposición de los motivos»¹⁶ que van a constituir la línea a seguir en el resto de las disposiciones. El texto recoge, en su conjunto, las indicaciones aportadas por la Conferencia Episcopal Española en su documento *La Iglesia y la comunidad política*. Tres factores o coordenadas configuran su contenido¹⁷:

¹² J. M. ROVIRA BELLOSO, *art. cit.*, 12.

¹³ MONS. L. DADAGLIO, *Palabras al Ministro de Asuntos Exteriores en el brindis de Ratificación de los Acuerdos (4 Diciembre 1979)* página 3 [a.m.m.] Documento que gentilmente nos ha cedido la familia del desaparecido cardenal.

¹⁴ Cf. L. DE ECHEVERRÍA, *Valoración pastoral, o.c.*, 733-734.

¹⁵ *Ibid.*, 734.

¹⁶ Cf. J. M. DÍAZ MORENO, *Acuerdos Iglesia-Estado... art. cit.*, 294.

¹⁷ Clasificación elaborada por L. DE ECHEVERRÍA, *La recíproca renuncia de la Iglesia y del Estado de los privilegios del fuero y de presentación de obispos: Estudios Eclesiásticos 52 (1977) 198-200; y recogida, a su vez, por J. FORNÉS, El nuevo sistema concordatario español (Los Acuerdos de 1976 y 1979), Pamplona 1980, 26-27.*

a) Una, *sociológica*, al considerar las profundas transformaciones de la sociedad en España en los lustros que precedieron a la firma; siendo por tanto el Acuerdo una *puesta al día*¹⁸. Dice así el texto: «La Santa Sede y el Gobierno español: a la vista del profundo proceso de transformación que la sociedad española ha experimentado en estos últimos años aun en lo que concierne a la relaciones entre la comunidad política y las confesiones religiosas y entre la Iglesia católica y el Estado...».

b) Otra coordenada de carácter *doctrinal*¹⁹, al tener en cuenta el *Preámbulo* cuánto ha significado el Concilio Vaticano II para la Iglesia y para el cambio en las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Nos encontramos aquí ante una perfecta síntesis de la doctrina conciliar defendida por el episcopado español y por los canonistas y teólogos interesados en la reforma del concordato de 1953. Podríamos resumirla en los siguientes puntos: *primero*, mutua independencia de la Iglesia y del Estado en sus respectivas esferas; *segundo*, sana colaboración entre ambas instituciones; *tercero*, la libertad religiosa como derecho fundamental de la persona humana; *cuarto*, la libertad de la Iglesia como principio, también fundamental, de las relaciones de ésta con los poderes públicos.

c) La tercera coordenada es de carácter *jurídico-positivo*, y es formulada en el texto como sigue: «...dado que el Estado español recogió en sus leyes el derecho de libertad religiosa, fundado en la dignidad de la persona humana (ley de 1º de julio de 1967), y reconoció en su mismo ordenamiento que debe haber normas adecuadas al hecho de que la mayoría del pueblo español profesa la Religión Católica...». En esta coordenada vuelve a aparecer el *realismo* que impregna todos los acuerdos, pues «se empieza por admitir que la profesión de la religión católica no es unánime en los españoles, sino sólo en la *mayoría*»²⁰.

Mérito, también, de este preámbulo es que, habiendo sido firmado dos años antes de la elaboración y promulgación de la Constitución Española de 1978, no está ni jurídica ni políticamente en contradicción con la Carta Magna. En este sentido, puede ser calificado el *Preámbulo* de abierto y distante de las posturas más involucionistas.

Otra cuestión relevante, a la que ahora aludimos brevemente, es la «la renuncia a privilegios». Bajo este título queremos referirnos al art. 1 del *Acuerdo Básico de 1976*, concerniente al nombramiento de obispos que, junto a la derogación del llamado *privilegio de fuero*, se engloba dentro de la cuestión de la mutua renuncia a privilegios entre la Iglesia y el Estado. Ambas cuestiones

¹⁸ Cf. L. DE ECHEVERRÍA, *Valoración pastoral, o.c.*, 734.

¹⁹ L. De Echeverría le llama «factor ideológico» (cf. *La recíproca renuncia... art. cit.*, 199); sin embargo nos parece más apropiado usar el término «doctrinal», pues se refiere fundamentalmente a los principios doctrinales nacidos en el Concilio Vaticano II.

²⁰ L. DE ECHEVERRÍA, *Valoración pastoral, o.c.*, 735-736.

son la puesta en práctica o actuación de un *desideratum* del Concilio Vaticano II y de una buena disposición del episcopado y de la Iglesia en España: renunciar a cualquier privilegio que provenga de la autoridad civil.

Se trata de dos cuestiones, principalmente la primera, de capital importancia para la vida de la Iglesia en España, causa de tensiones en las relaciones Iglesia-Estado, y que, como señala el preámbulo del acuerdo, «tienen prioridad y especial urgencia en la revisión» del concordato. Por ello mencionamos sólo el problema del nombramiento de obispos.

Si, por una parte, el espíritu que informa la derogación del *privilegio de presentación* es el de la «renuncia a mutuos privilegios», por otra, el nuevo sistema de nombramiento de obispos se basa en el doble principio de «mutua independencia» y «sana colaboración» entre la Iglesia y el Estado, o de «mutua libertad respetuosa», como lo ha venido a llamar Díaz Moreno²¹. La nueva legislación salva completamente la libertad de la Iglesia en la selección y elección de candidatos al episcopado, gracias a la previa renuncia que había hecho el Rey Juan Carlos I del antiguo privilegio, y lo formula claramente en el art. I, #1 del acuerdo: «El nombramiento de Arzobispos y Obispos es de la *exclusiva competencia de la Santa Sede*»²²; «el principio que se proclama nada otorga a la Iglesia que ella no posea ya por su propia naturaleza ni haya de siempre reivindicado»²³.

Pero esta libertad e independencia de la Iglesia no es incompatible con el llamado *sistema de prenotificación oficiosa*, consistente en dar a conocer al Gobierno, por parte de la Santa Sede, el nombre del candidato elegido «por si respecto a él existiesen posibles objeciones concretas de índole política general, cuya valoración corresponderá a la prudente consideración de la Santa Sede». Aquí es donde se combina perfectamente la independencia y la colaboración entre la Iglesia y el Estado, como ejes de sus relaciones²⁴. C. Corral señala que la naturaleza peculiar de este instituto concordatario «viene determinada por el fin de la Iglesia y por el interés de los estados. De una parte el fin de la Iglesia exige por divina institución la libertad y la autonomía en la selección de sus pastores. De otra parte, el interés de los estados, que consiste primordialmente en asegurar la paz de los pueblos, uno de cuyos pilares es la religión, requiere que los nombramientos eclesiásticos no lesionen los legítimos derechos

²¹ *Acuerdos Iglesia-Estado... art. cit.*, 300-301.

²² Como dice acertadamente L. De Echeverría, «quien sepa la importancia que en la Iglesia se da a las cuestiones de principio, podrá imaginar la satisfacción de la Santa Sede por esta tajante declaración» (*La recíproca renuncia, o.c.*, 206).

²³ C. CORRAL, *Régimen jurídico de la Iglesia en España*, en: C. CORRAL - L. DE ECHEVERRÍA, *o.c.*, 76.

²⁴ Cf. T. GARCÍA BARBERENA, *Nombramiento de obispos, ibid.*, 134.

temporales de aquéllos. Armonizar la autonomía de la Iglesia y el interés legítimo de los estados es el fin del sistema concordatario de prenotificación»²⁵.

Por tanto, la *cláusula política* del sistema español no es ni una solución de compromiso para resolver las competencias de la Iglesia y el Estado, ni una herencia reductiva del antiguo *privilegio de presentación*; responde, más bien, «a un criterio práctico que permite al Estado, como conocedor del asunto, opinar sobre la previsible actividad política de un candidato al episcopado»²⁶. Consiste en presentar objeciones que sean *concretas* y de *índole política general*, es decir, valoraciones que entren dentro del ámbito y competencia del Estado²⁷ y dejando bien asentado que no se trata de un derecho del Estado anterior o independiente del acuerdo, sino que nace de un *interés de la Iglesia*²⁸. También se ha recordado, por parte de los comentaristas, que ni la objeción presentada por el Gobierno, ni la posterior conducta de la Santa Sede forman parte del sistema de prenotificación, sino que son añadiduras extrínsecas²⁹.

3. Principios inspiradores del modelo de relación español

Este nuevo sistema de relación es *equidistante* a los modelos extremos a los aludíamos al inicio del artículo. Es decir, se separa de la política religiosa que adoptó la II República española, con un modelo de separación entre la Iglesia y el Estado que en la práctica era hostil y discriminatorio hacia los católicos, y también del sistema confesional del régimen del general Franco, consagrado en el concordato de 1953 y en las *Leyes Fundamentales del Reino*. De alguna manera evoca la separación formal de la Constitución de 1931, pero, por otro lado, pone las bases para una *mutua colaboración y respeto* que, sin llegar al entendimiento de los años cuarenta o cincuenta, hiciese posible una convivencia pacífica y fructífera de ambas instituciones³⁰. Hemos sintetizado en cuatro los

²⁵ Cf. C. CORRAL, *Régimen jurídico de la Iglesia, o.c.*, 82. Éste nos parece que sea el fundamento doctrinal del sistema, y no que se trate de una *prerrogativa de carácter residual*, como sostiene algún autor (cf. J. Fornés, *o.c.*, 67) aludiendo indirectamente al *privilegio de presentación*, del que aquél sería su *mínima expresión*.

²⁶ T. GARCÍA BARBERENA, *Nombramiento de obispos, o.c.*, 135.

²⁷ Cf. L. DE ECHEVERRÍA, *La recíproca renuncia, o.c.*, 206. «No equivale al *placet* diplomático, declaración de persona grata o *agrément*» (C. CORRAL, *Régimen jurídico de la Iglesia, o.c.*, 84).

²⁸ Cf. T. GARCÍA BARBERENA, *Nombramiento de obispos, o.c.*, 137.

²⁹ Cf. J. GIMÉNEZ Y MARTÍNEZ, *Temática general de la revisión del Concordato Español*, en: AA.VV., *La institución concordataria en la actualidad*, Trabajos de la XIII Semana de Derecho Canónico, Salamanca 1971, 500; T. GARCÍA BARBERENA, *Nombramiento de obispos, o.c.*, 135-136.

³⁰ Cf. J. BIGORDÁ, *La nueva política religiosa en España: Iglesia Viva* 79 (1979) 18.

principios que regulan dicho sistema de relación entre la comunidad religiosa y la comunidad política³¹.

Principio de libertad religiosa

Desde la perspectiva civil, el principio de libertad religiosa está consagrado en el artículo 16 de la Constitución española de 1978 y, de alguna manera, «le vino predeterminado al constituyente español por su pertenencia a Europa occidental»³². El texto dice así:

- «1. Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de cultos de los individuos y las comunidades, sin más limitación en sus manifestaciones que la necesaria para el mantenimiento del orden público, protegido por la ley.
2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias.
3. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones»³³.

Aunque el texto en cuestión es equívoco, pues trata la libertad religiosa no autónomamente, sino junto a la libertad de ideología y de culto y, según algún autor, parece contradecir la realidad sociológica de España³⁴, de todas formas, cuanto nos interesa constatar es el giro definitivo que, inspirado en este principio, se da a las relaciones Iglesia-Estado, respecto al concordato de 1953 y a la legislación precedente. Se pasa de la protección de la *Iglesia oficial del Estado español* al «*deber del Estado* a garantizar, con eficaz protección jurídica, la libertad religiosa de los ciudadanos que se profesan todavía mayoritariamente católicos»³⁵. De acuerdo con la doctrina común, la libertad de la Iglesia está englobada y tiene también sus raíces en la libertad religiosa del hombre, como derecho fundamental.

³¹ Algunos hablan de cinco principios constitucionales (Martínez de Carvajal) o de cuatro (J.Fornés), otros de cuatro principios informadores (C. Corral), o incluso de tres *claves de interpretación* (Díaz Moreno).

³² C. CORRAL, *Sistema constitucional y el régimen de Acuerdos específicos*, en: C. CORRAL-L. DE ECHEVERRÍA (eds.), *o.c.*, 108; *Sistemas y principios de relaciones Iglesia-Estado en el Derecho constitucional de los Doce*: Estudios Eclesiásticos 61 (1986) 357-375.

³³ *Constitución Española*, art. 16.

³⁴ En opinión de Baena del Alcázar «se está garantizando incluso la profesión de convicciones religiosas o ideológicas no estrictamente religiosas, pero que, al entender de los redactores de la Constitución, pueden, de alguna manera, informar la vida como lo haría una confesión religiosa. Digámoslo claramente, se está tratando de proteger cualquier profesión de materialismo, situándola al mismo nivel que la declaración de libertad religiosa para una u otra confesión» (*Problemática y contenido de una auténtica garantía de la libertad religiosa individual y de la independencia de la Iglesia ante la Constitución española* en AA.VV., *Constitución y Relaciones Iglesia-Estado en la actualidad*, Actas del I Simposio hispano-alemán, Madrid 1978, 57).

³⁵ J. M. DÍAZ MORENO, *Acuerdos Iglesia-Estado*, *art. cit.*, 290.

El precepto constitucional contiene un doble reconocimiento: la libertad tanto a nivel personal como institucional³⁶. Ésta última debe ser ampliada y garantizada por el Estado en sus diferentes manifestaciones y ulteriores desarrollos. En opinión de C. Corral, aunque éstos no sean reconocidos expresamente en un texto constitucional, deben ser tenidos en cuenta; los resume en cuatro: primero, el reconocimiento de la personalidad jurídica de la comunidad religiosa, en este caso la Iglesia, a efectos civiles; segundo, la autonomía estatutaria de la Iglesia debidamente reconocida; tercero, la autonomía administrativa de la Iglesia, que comprende la independiente organización propia a todos los niveles, territorial y personal; y cuarto, la garantía por parte de Estado del libre y público ejercicio del culto³⁷.

Principio de igualdad y de no discriminación por motivos religiosos

Permítasenos comentar brevemente este principio desglosándolo en tres matices, relacionados entre sí, que se distinguen según el punto de referencia que se escoja:

1) *No discriminación de los ciudadanos, por parte del Estado, por motivos religiosos*. Como señala el profesor Carvajal, «el hecho de profesar o no una religión es jurídicamente irrelevante, en el sentido de que nadie debe resultar disminuido o alterado en sus derechos civiles por motivos religiosos»³⁸. Se trata del aspecto básico, apoyado en el principio fundamental de *igualdad del ciudadano ante la ley*. Ello viene garantizado por la Constitución española en el art. 14, donde se determina que ante la ley nadie pueda ser discriminado «por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia». Una garantía de esta protección es el citado art. 16, #2 al defender que «nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias».

2) *No discriminación, por parte de la Iglesia, por motivos religiosos*. Nos referimos a otro aspecto distinto que consiste en que la Iglesia católica, no ya el Estado, se compromete a no discriminar, en determinados campos de su misión, a un ciudadano por motivos religiosos, a la vez que evita situaciones de privilegio. De este matiz tratan algunos artículos de los Acuerdos de 1976 y 1979. Fundamentalmente se habla de ello en el preámbulo del *Acuerdo docente*, cuando se recuerda a la Iglesia que debe coordinar su misión educativa con los principios de libertad civil en materia religiosa *evitando cualquier discriminación o situación privilegiada*, y en concreto, se declara que «nadie estará

³⁶ Cf. C. CORRAL, *Régimen jurídico*, o.c., 54-65.

³⁷ Cf. C. CORRAL, *Sistema constitucional y acuerdos específicos*, o.c., 105-106.

³⁸ J. GIMÉNEZ Y MARTÍNEZ, *Principios informadores*, o.c., 41.

obligado a impartir enseñanza religiosa» (art. 3, #3), así como, al tratar de los alumnos de los centros de enseñanza de la Iglesia, no se invocan especiales derechos, sino los que les correspondan «de acuerdo con el régimen de igualdad de oportunidades» (art. 13).

3) «Igualdad de oportunidades» para todos y por tanto no «discriminación negativa» hacia la Iglesia. Este aspecto ha sido puesto de manifiesto por Díaz Moreno, y lo hemos separado de los dos anteriores porque creemos que presenta un matiz diferente que puede verificarse en la marcha de las relaciones Iglesia-Estado en España, en el momento en que se den gobiernos si no hostiles, sí al menos recelosos hacia la Iglesia católica: «Es una constante tentación el bandazo desde un proteccionismo privilegiado y singularizado en favor de la Iglesia y sus instituciones, a una situación de injusto desconocimiento de derechos adquiridos que deberían siempre quedar salvaguardados por una elemental seguridad jurídica y que, con no rara frecuencia, ha derivado en una situación de injusticia y hasta persecución revanchista»³⁹.

Aconfesionalidad o neutralidad confesional del Estado español

En el caso español, los redactores de la Constitución buscaron una fórmula de equilibrio, que huyese de aquellas dos posiciones extremas al tratar el hecho religioso y a las que hemos aludido a lo largo de este trabajo: el sectarismo de la legislación republicana y la intolerancia del *Fuero de los Españoles*. La Constitución de 1978 opta por una fórmula intermedia entre la España católica y la España laicista⁴⁰, como es formulado en el art. 16, #3: «Ninguna confesión tendrá carácter estatal».

¿Cómo calificar el nuevo sistema español de relación entre la Iglesia y el Estado? El mismo intento de hacerlo supone una dificultad debido a la ambigüedad terminológica que depende tanto de los diversos momentos históricos como de las presupuestos de los que se parta⁴¹. Normalmente se usan tres términos,

³⁹ J. M. DÍAZ MORENO, *Acuerdos Iglesia-Estado, o.c.*, 291.

⁴⁰ En una primera redacción de la Constitución estaba prevista la fórmula «El Estado español no es confesional», que fue eliminada, pues «podría presentar un asidero a una interpretación laicista, como si tuviera que tener un sentido contrario al sistema político-religioso inmediatamente anterior. Para significarlo se mantiene la expresión negativa de la frase, pero se elimina el adjetivo calificador «confesional», y en forma, si no técnica, al menos aséptica, se dirá: *Ninguna confesión tendrá carácter estatal* (art. 16, n.3)» (C. CORRAL, *Sistema constitucional, o.c.*, 111). Aquel primer borrador «suscitó el recelo de muchos, dada su carga histórica y sentimental, [pues] recordaba sobre todo la famosa y polémica frase de Azaña: *España ha dejado de ser católica y la política antirreligiosa de la II República*» (J. GIMÉNEZ Y MARTÍNEZ, *Principios informadores, o.c.*, 44).

⁴¹ Cf. C. CORRAL (ed.) *Diccionario de Derecho Canónico*, Madrid 1989, 534.

en nuestra opinión, similares: sistema de *aconfesionalidad*, de *neutralidad* o de *no confesionalidad*.

El profesor Martínez de Carvajal prefiere el término «neutralidad» para «expresar especialmente la no vinculación oficial del Estado con una determinada religión, en este caso la católica, independientemente de la actitud que el mismo Estado adopte frente a lo religioso en general y ante las diversas iglesias y confesiones religiosas»⁴².

Sin embargo, C. Corral usa el término «aconfesionalidad», especificándolo aún más en relación a otros conceptos: laicidad, neutralidad y separación. Así sintetiza el sistema español de relación: se trata de un régimen de *aconfesionalidad positiva con libertad religiosa completa*, de *laicidad respetuosamente neutral*, y de *separación coordinada*⁴³. El calificativo de «no confesionalidad», empleado por Fornés, vendría a encerrar el mismo matiz de «aconfesionalidad»⁴⁴.

Aun siendo fundamental este principio, de entre los cuatro que estamos formulando es el que menos aparece formalmente en los textos. De hecho, en los Acuerdos no se alude expresamente a la aconfesionalidad del Estado español, pero basta una lectura atenta de los mismos para darse cuenta de que están informados por ella.

Desde una perspectiva distinta, el canonista L. De Echeverría quiso ver en el art. 16, #3 de la Constitución una *confesionalidad disimulada*, por la expresa mención que se hace de la Iglesia católica y de las relaciones de cooperación que el Estado se propone tener⁴⁵.

Principio de cooperación y valoración positiva del hecho religioso

Se trata del último principio doctrinal subyacente a los Acuerdos de 1976 y 1979, que ahonda sus raíces tanto en el Concilio Vaticano II, para la Iglesia, como en la Constitución española, para el Estado⁴⁶. Es un principio general,

⁴² J. GIMÉNEZ Y MARTÍNEZ, *Principios informadores*, o.c., 43.

⁴³ Cf. C. CORRAL, *Sistema constitucional*, o.c., 112-115.

⁴⁴ J. FORNÉS, o.c., 36-37. Desde otra perspectiva distinta, escribía J. M. Setién en 1975, refiriéndose al mismo concepto: «De esta manera la aconfesionalidad deja de ser un concepto negativo que expresa la ausencia de un objetivo deseado pero irrealizable políticamente, para convertirse en la expresión positiva de un modo de relación Iglesia-Estado, que discurre por cauces distintos de los confesionales pero no necesariamente más imperfectos que éstos» (*Relaciones Iglesia-Estado. Notas para la comprensión del problema: Razón y Fe* 192 (1975) 380).

⁴⁵ Cf. L. DE ECHEVERRÍA, *La nueva Constitución ante el hecho religioso*, en: AA.VV., *El hecho religioso en la nueva Constitución española*, XVI Semana Española de Derecho Canónico, Salamanca 1979, 67-71.

⁴⁶ Cf. Const. Pastoral *Gaudium et spes* n. 76 (7 del 12 de 1965): AAS 58 (1966) 1099-1100.

aceptado por la Iglesia y por el ordenamiento internacional, pero que, referido al caso español, encuentra los siguientes motivos para su mantenimiento:

1) *Iglesia y Estado desean ver a los fieles/ciudadanos «libres de conflictos»*⁴⁷. Es la traducción del postulado conciliar sobre la común vocación de la Iglesia y del Estado al *servicio del hombre*.

2) *Valoración positiva del hecho religioso*. Superando las concepciones decimonónicas que veían en el hecho religioso un elemento negativo a *tolerar*, y aquellas otras que aceptaban la libertad religiosa como un *puro derecho formal*, sin garantías ni cooperación por parte del Estado con las iglesias y confesiones religiosas⁴⁸.

3) *Reconocimiento de la realidad sociológica española*, que habla de una amplia mayoría de ciudadanos católicos. Si la Constitución dice en su art. 16, #3 que «los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española», tendrán que reconocer, por tanto, que en su inmensa mayoría profesan la religión católica. De este principio creemos se deriva la segunda parte del párrafo constitucional: «...mantendrán las *consiguientes* relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones».

Consecuencia: Libertad y autonomía de la Iglesia

Si el Estado, por su parte, ha ganado independencia y ha recuperado competencias que le son propias en su campo, tras su desvinculación del sistema de confesionalidad, por parte de la Iglesia, su autonomía e independencia es reforzada gracias a su *separación* del Estado y a la clarificación de su específica misión.

Por ello, de igual manera que en el concordato de 1953 el reconocimiento explícito de la Iglesia *como sociedad jurídicamente perfecta* era el núcleo del que se derivaban importantes consecuencias jurídico-doctrinales, en los Acuerdos vigentes el principio general y sintético, del que se derivan otras tantas e importantes consecuencias, podría ser formulado así: *reconocimiento eficaz de la libertad y autonomía de la Iglesia*. Calificamos éste de «eficaz», en contraposición al reconocimiento «formal» que se hacía de la libertad de la Iglesia en el concordato de 1953, pero con limitaciones en el campo operativo y con las mutuas concesiones y situaciones de privilegio para una y otra institución⁴⁹.

⁴⁷ Cf. L. DE ECHEVERRÍA, *Principios inspiradores*, o.c., 164.

⁴⁸ Cf. J. GIMÉNEZ Y MARTÍNEZ, *Principios informadores*, o.c., 45-46.

⁴⁹ Dicho con otras palabras: «se garantiza ahora en concreto para la Iglesia católica en el Acuerdo jurídico la libertad de misión con una amplitud que, en virtud de los derechos fundamentales reconocidos, no resulta inferior a la representada por el concepto tradicional acuñado de *sociedad perfecta*» (C. CORRAL, *Régimen jurídico de la Iglesia*, o.c., 58).

Creemos que ésta es una nota característica e importante de los vigentes Acuerdos Iglesia-Estado en España. Independientemente del reconocimiento de su personalidad jurídica, el espíritu que ha inspirado los Acuerdos, así como su desarrollo en el articulado, han supuesto un reforzamiento de la autonomía de la Iglesia, en relación a otros momentos y sistemas de relación Iglesia-Estado a lo largo de la historia de España⁵⁰.

La formulación fundamental de esta autonomía se encuentra en el art. 1, #1 de los Acuerdos sobre asuntos jurídicos: «El Estado Español reconoce a la Iglesia Católica el derecho de ejercer su misión apostólica y le garantiza el libre y público ejercicio de las actividades que le son propias y en especial de culto, jurisdicción y magisterio».

Una comparación con el art. 2, #1 del concordato de 1953 podría hacer pensar que no ha habido ningún cambio substancial de doctrina, sino simplemente un cambio verbal entre uno y otro artículo⁵¹. Sin embargo, un estudio más atento de los mismos, pero sobre todo de su contexto, nos lleva a afirmar que el giro eclesiológico es más significativo de cuanto a primera vista parece. Pues no puede ser indiferente que se mantenga la misma estructura del artículo (reconocimiento de la autonomía de la Iglesia y su garantía), sustituyendo la frase se «reconoce el carácter de *sociedad perfecta*», por la de se reconoce «el derecho a ejercer su *misión apostólica*». Este detalle bastaría para darse cuenta del nuevo planteamiento eclesiológico inspirado en el Concilio Vaticano II, que ha preferido sustituir el clásico concepto de Iglesia como *sociedad perfecta*, por un concepto más teológico y soteriológico. Efectivamente, el *Acuerdo Jurídico* ha sido consecuente con las enseñanzas del episcopado español, que haciéndose eco de la doctrina del Concilio, había desarrollado una imagen y concepto de Iglesia *en función de su misión*. En esta sencilla expresión se encuentra la raíz de la autonomía de la Iglesia⁵², y contiene la síntesis de un tratado de eclesiología.

4. «Rasgos» que configuran la nueva imagen de la Iglesia española.

Por *imagen* de Iglesia entendemos no sólo la figura concreta que la Iglesia ofrece al observador de cada época, sino también su representación viva, «en

⁵⁰ Ni el reconocimiento explícito de la personalidad jurídica de la Iglesia en la *Ley de confesiones y asociaciones religiosas* de 1933 bastó para garantizar esta autonomía, ni bastaron los solemnes artículos de las *Leyes Fundamentales del Reino*.

⁵¹ Decía así el Concordato: «El Estado Español reconoce a la Iglesia Católica el carácter de sociedad perfecta y le garantiza el libre y pleno ejercicio de su poder espiritual y de su jurisdicción, así como el libre y público ejercicio del culto».

⁵² Cf. J. MANZANARES, *Personalidad, autonomía y libertad de la Iglesia*, en: C. CORRAL - L. DE ECHEVERRÍA, o.c., 195.

cuanto idea concreta que la comunidad de los creyentes se forja de lo que la Iglesia es y debe ser»⁵³. No tratamos de elaborar un concepto o definición de Iglesia, que afecte directamente al dogma eclesiológico, sino de delinear los rasgos que una comunidad eclesial concreta se dio a sí misma o manifestó ante la sociedad, a modo de *autoconciencia*⁵⁴. No nos referimos tampoco a esas *imágenes esenciales* que pertenecen a la *identidad original* de la comunidad cristiana, como son la comprensión de la Iglesia como *Cuerpo Místico de Cristo, Pueblo de Dios, o Templo del Espíritu Santo*, entre otras, sino a unas *imágenes históricas* en las que en un momento de la historia, la Iglesia plasmó su identidad⁵⁵. Por ello tal elaboración depende poderosamente de la realización y configuración de la Iglesia en España en un momento histórico concreto.

Pero dichas *imágenes*, al igual que la evolución histórica de las ideas eclesiológicas, están sometidas a un doble cauce *existencial* y *doctrinal*, utilizando la terminología del profesor Antón. Así, la Iglesia española, siguiendo el cauce *existencial*, sin traicionar su origen y su destino unidos al de Cristo, optó por unas formas concretas de existencia que creyó más eficaces para llevar a cabo su misión salvadora en su peregrinar histórico⁵⁶. Efectivamente, «la manera de entenderse a sí mismos que tienen el hombre y la sociedad de una época determinada y, consiguientemente, la manera de comprender a la Iglesia que tiene esa sociedad, influyen de modo decisivo en el proceso de formación de la autoconciencia que la Iglesia tenga de sí misma en esa época»⁵⁷.

Tratamos, por tanto, de presentar una *instantánea* de la Iglesia en España, en su vertiente doctrinal y existencial, en el período de tiempo que va aproximadamente desde el final del Concilio hasta la firma de los Acuerdos de 1979, alcanzando nuestros días. Algunos de los elementos que subrayaremos están aún en vigor y perduran *a modo de trazos* de la Iglesia española de hoy.

⁵³ H. FRIES, *Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático* en: J. FEINER - M. LOHRER (eds.) *Mysterium salutis*, Vol. IV/1, Ediciones Cristiandad, Madrid 1973, 232.

⁵⁴ «La expresión de una determinada *autoconciencia* actual que nos explica el lugar en el que se encuentra hoy situada la Iglesia en nuestro mundo, sus tomas de postura ante nuestros problemas, sus intervenciones e inhibiciones, tantas polémicas, sus discursos y sus indiferencias, sus intereses y sus silencios» (J. LOSADA, *Distintas imágenes de la Iglesia*, Madrid 1984, 11).

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 12-13.

⁵⁶ Incluso, referido a la Iglesia en España, podemos decir que «el progreso de la Iglesia a través de su *cauce existencial* se mantiene dentro de una margen de mutabilidad que no puede cambiar aquellos rasgos distintivos y permanentes que Cristo determinó en su Iglesia como componentes estables a través de su realización histórica, bien que como tal esté sujeta a transformaciones mientras se encuentra de camino hacia su consumación histórica» (A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia*, o.c., I, 37).

⁵⁷ J. LOSADA, o.c., 14.

La Iglesia, a justa distancia del Estado. Esta es la particularidad o característica *más visible*, desde cualquier punto de vista, sea doctrinal-eclesiológico, jurídico-concordatario, que socio-político, de la Iglesia católica en España en la época del posconcilio. La Iglesia *oficial, amparada o protegida* por el Estado, comienza un dolorosa marcha en la búsqueda de una mayor independencia y libertad, con la consiguiente y paulatina separación del poder civil. Creemos que no se ha ponderado suficientemente la trascendencia que dicho proceso ha tenido para la vida de la Iglesia en España. Ahora que se ha escrito tanto sobre la denominada «transición» se echan en faltan voces que pregonen y documenten el gran papel desempeñado por la Iglesia en ese proceso político-social.

Por primera vez en la historia secular de España, es la Iglesia quien *toma la iniciativa* de separarse del Estado y continuar su propio camino, sin prerrogativas ni privilegios provenientes de la autoridad civil. En España, siempre se había acometido dicha separación por parte del Estado; basta recordar los gobiernos liberales del siglo XIX bajo el reinado de Isabel II, la legislación de la I República, la tímida tolerancia de cultos durante la Restauración alfonsina y, sobre todo, la hostilidad y sectarismo de la II República, por no hablar del sangriento foso que provocó la Guerra Civil española. La Iglesia, por su parte, se resistió a tal separación, y con intransigencia, a veces con intolerancia, defendió su vinculación al Estado, reivindicando su supremacía o su competencia indirecta sobre las realidades temporales. Por todo ello, es importante subrayar este aspecto de la dimensión histórico-existencial de la Iglesia en España. Así, la Iglesia desarrolla una función ejemplar como impulsora del cambio y no sólo como aceptadora del mismo⁵⁸.

Produciéndose este distanciamiento, uno de los dos grandes temas de la eclesiología española de este siglo, como era la relación Iglesia-comunidad política, va cediendo espacio a otras temáticas que conforman la misión de la Iglesia en el mundo: como son la evangelización, la labor catequética, la promoción de la justicia, la defensa de los valores morales, etc... Una mirada atenta a las prioridades pastorales de la Iglesia española actual permite confirmar cuanto estamos diciendo.

Decíamos que se trató de una dolorosa marcha hacia la independencia. Efectivamente, las tensiones Iglesia-Estado fueron fuertes en las décadas de los sesenta y de los setenta. Por parte del Estado y de un amplio sector de la población no se comprendieron del todo los motivos que movieron a la Iglesia a abandonar a su compañero de camino. Se la juzgó injusta y desagradecida a

⁵⁸ Cf. J. M. DÍAZ MOZAZ, *Incidencia de los cambios socioculturales en la evangelización y en el ejercicio de la vida cristiana*, en: AA.VV., *Iglesia y Comunidad política*, Salamanca 1974, 83.

los favores y privilegios recibidos por parte del Estado. Con tensiones, también en el seno de la comunidad creyente, se continuó en la dirección emprendida y se quiso ser consecuente con cuanto el Concilio Vaticano II había enseñado para toda la Iglesia.

La Iglesia, sin privilegios. La libertad y la autonomía alcanzada por la Iglesia, en su proceso de separación del Estado, no serían auténticas si hubiese querido conservar los favores y prerrogativas que, durante siglos, había venido recibiendo del Estado. Tal actitud hubiese puesto en peligro su credibilidad ante la sociedad, que la habría acusado de incoherencia, especialmente cuando el mundo actual es muy sensible en el terreno de las igualdades.

Despojada del *amparo estatal*, la Iglesia recobra mayor libertad para el desenvolvimiento de su misión, y para ello debe renunciar a los privilegios recibidos. «La Iglesia católica no pide otra cosa al mundo que libertad», había gritado el Concilio, y vuelve a repetirlo en España, cuando aún estaba en una situación de protección y de favor. Los obispos españoles, apenas acabada la asamblea conciliar, marcan un nuevo talante eclesial, sin honores ni privilegios innecesarios. Quisieron cumplir aquellas palabras de la constitución *Lumen gentium*: «...la Iglesia, aunque el cumplimiento de su misión exige recursos humanos, no está constituida para buscar la gloria de este mundo, sino para predicar la humildad y la abnegación incluso con su ejemplo»⁵⁹. Esta nota de la comunidad eclesial en España fue percibida y agradecida por la sociedad, y tiene en su haber el mérito de haber acometido la renuncia antes de que le fuese exigida. Aquí también fue la Iglesia impulsora del cambio. La clarificación en la naturaleza de su misión y la destemporalización, son las primeras consecuencias de aquella decisión de caminar en libertad y sin apoyos humanos. Ésta ha sido la gran contribución de la Iglesia a la renovación radical de sus relaciones con el Estado: ahora se buscará la colaboración, pero no el favor. La Iglesia pierde la *oficialidad* que le brindaba el Estado confesional, y se sitúa en un régimen de libertad e *igualdad de oportunidades* dentro de la sociedad. Esta actitud habla de una Iglesia que no se busca a sí misma, sino que quiere servir al hombre. Y precisamente en este movimiento hacia el hombre, coincide y se encuentra con el Estado, por lo que el entendimiento con él es imprescindible.

Iglesia descentralizada. Constituye una clara fisonomía de la Iglesia posconciliar⁶⁰. La fuerte orientación papal que notábamos en la etapa preconiliar se verá atenuada, no por un debilitamiento de la fidelidad al Romano Pontífice, sino por una fidelidad mayor *a la hora presente* que reclamaba una orientación fuertemente conciliar. Lo habían recordado los obispos, apenas

⁵⁹ LG (21 del 11 de 1964): AAS 57 (1965) 12.

⁶⁰ Cf. L. DE ECHEVERRÍA, *Valoración pastoral, o.c.*, 740.

acabada la magna asamblea: «sentire cum Ecclesia significa sentir con el Concilio»⁶¹.

No es que falte una conciencia de pertenencia a la Iglesia universal, sino que se acentúa la posición de la Iglesia local y de las nuevas estructuras de comunión, surgidas en el Concilio Vaticano II. Nos referimos, en primer lugar, a la función magisterial que la Conferencia Episcopal Española va a ejercer en el seno de la sociedad española, en un momento decisivo de su historia. Creemos que la *estructura colegial* es el *primer fruto del Concilio para la Iglesia en España*⁶².

Las reticencias del Estado confesional en reconocer la entidad jurídica de esta nueva institución eclesial, eran las resistencias en aceptar una Iglesia, *con rostro conciliar*, cercana a la sociedad y concedora de su entorno. Parece como si el Estado quedase más incólume en su estructura y acción pactando con una *sociedad perfecta y soberana*, representada por un órgano supremo y lejano en la distancia, sujeto de derecho internacional, que teniendo que colaborar y entenderse con un episcopado próximo, pero a la vez incómodo y difícil de controlar. Son los servilismos de la historia.

Además, y refiriéndonos a la Conferencia Episcopal, ésta va adquiriendo un papel de interlocutor válido con el Estado y con la sociedad. Por tanto, la descentralización se lleva a cabo también en las relaciones Iglesia-Estado: pueden llegar ser a nivel diplomático, pero también a nivel local, donde, en ocasiones, las cotas de encuentro o desencuentro son mayores, dada la proximidad a la realidad.

Iglesia, mayoritaria. Los tintes de exclusividad que acompañaron durante décadas a la comunidad eclesial española se desplomaron con el Concilio Vaticano II y sus postulados sobre la libertad religiosa, y, sobre todo, con la instauración de un sistema aconfesional de relación Iglesia-Estado. Durante muchos años se había vivido en España como si todo el entretejido social y estatal fuese exclusivamente católico, proclamando formal y *eficazmente* que «la única religión verdadera es la católica».

La perspectiva eclesiológica cambia por completo y este cambio es asimilado en España, aunque no sin resistencias. La Iglesia española no es la Iglesia del Estado, sino la Iglesia a la que pertenecen la mayoría de los españoles. Si el Estado la respeta es basado en dos principios, por otro lado acordes con la doctrina conciliar: primero, porque está obligado a defender y garantizar el derecho a la libertad religiosa de cualquier ciudadano; segundo, porque no

⁶¹ Cf. EPISCOPADO ESPAÑOL, *Sobre la acción en la etapa posconciliar* (8.12.1965) en J. IRIBARREN, *Documentos colectivos del episcopado español 1870-1974*, BAC, Madrid 1974, 361.

⁶² Cf. *Ibid.*, 370.

puede ignorar la realidad sociológica de la nación, que habla de una abrumadora mayoría de católicos. El Estado español podría haber pasado de una confesionalidad *dogmática* a una confesionalidad *sociológica*, pero ni siquiera fue así, se prefirió escoger el sistema de *neutralidad o aconfesionalidad* con máxima libertad religiosa.

Los españoles dejaron de ser *jurídicamente católicos*⁶³ por el simple hecho de haber nacido en España. Ahora se pide una mayor autenticidad de vida cristiana y una nueva mentalidad pastoral para la Iglesia.

En esta nota, la Iglesia vuelve a ser la protagonista y a tener la iniciativa. Antes de que el Estado democrático la despojase de su condición de Iglesia *exclusiva*, ésta ya había defendido y exigido un espacio de libertad y autonomía, en el marco de la libertad religiosa. El Concilio Vaticano II se había adelantado a la evolución socio-política española, por lo que la Iglesia en España pudo preparar anticipadamente, y sin traumas, la nueva situación ambiental.

La radical novedad de esta comunidad eclesial es que pasó de defender, con intolerancia, su exclusividad a abrir caminos a otras confesiones religiosas, siempre minoritarias. Pidiendo libertad no sólo para sí, sino para todos, la Iglesia cambiaba de posición doctrinal en relación a otras iglesias cristianas. Si en los años del concordato de 1953, la Iglesia no tolera una apertura del Estado hacia otras confesiones, tras el Concilio, es esta misma Iglesia la que pide libertad para sí y para las demás confesiones. Las consecuencias de este nuevo planteamiento para el desenvolvimiento de la misión de la Iglesia también son grandes. Estando más atenta a la realidad sociológica que tiene delante, se escogerán los métodos pastorales más idóneos para evangelizar, para llegar a los más alejados, a las zonas descristianizadas, a los pobres etc.

Iglesia, en crisis. Aquella Iglesia *en guardia*, celosa de su identidad y en lucha continua con el mundo, se convierte ahora en una Iglesia *en crisis*. Pero, antes de nada, queremos decir que no pretendemos dar con ello un juicio meramente negativo de la situación de la Iglesia en España en este momento. Más bien, permítasenos aludir al gran pensador español, Miguel de Unamuno, para definir a la Iglesia, como él lo hacía del cristianismo, *agónicamente, polémicamente, en función de lucha*⁶⁴.

Ningún observador atento y objetivo puede pasar por alto que los años del posconcilio, también y sobre todo en España, fueron «los años de la crisis», como se ha venido a llamar. La Iglesia española hubo de padecer los síntomas de una profunda transformación existencial, sumergida en una crisis vital, agónica, en el sentido unamuniano. Si en los años treinta y cuarenta la regenera-

⁶³ Cf. L. DE ECHEVERRÍA, *Valoración pastoral, o.c.*, 748.

⁶⁴ Cf. M. DE UNAMUNO, *La agonía del cristianismo*, Alianza, Madrid 1986, 35.

ción que la comunidad eclesial padeció tuvo que ser a través de un *martirio de sangre*, durante la persecución religiosa de la guerra, creemos que la Iglesia posconciliar española ha padecido también un *sacrificio incruento*, si se nos permite la licencia, en el que encuentra su propia regeneración. En este sentido, la crisis encierra una dimensión positiva. Consiste en la adaptación, transformación, acomodación a las nuevas realidades, no sin sufrimientos. Nos referimos a ese *proceso de conversión* por el que pasó el episcopado y el clero español en el posconcilio, y que puede ser extensivo a toda la comunidad eclesial. Se emprende una verdadera reforma desde dentro de la Iglesia. El Concilio Vaticano II va a constituir el *motor del cambio* para la Iglesia española, impulsando un proceso de transformación nada indiferente.

Pero no se puede prescindir de su acepción negativa. La Iglesia en España también padeció los abusos de unos y los extremismos de otros. De posturas radicales y encontradas, de actitudes intolerantes y retrógradas están llenas las páginas de la historia reciente de la Iglesia española. Y a la sociedad no le pasó inadvertida esta imagen de la Iglesia, sino que se dijo hasta la saciedad: «la Iglesia está en crisis».

Se trata de la crisis de los *bandazos extremos*, que se verificaron en algunos sectores. Se pasó del amparo y convivencia con el poder a la más estricta oposición política en ciertos sectores; de la confesionalidad dogmática a la *Iglesia sin pactos ni convenios*; del culto *oficial* a la trivialización y abuso en la liturgia; del fervor y devoción al papa al más hiriente antirromanismo. Hablamos obviamente de los extremos.

Se trató también de la crisis numérica. Nos referimos a la vertiginosa caída en el número de vocaciones a la vida sacerdotal y religiosa, en los años setenta e inicio de los ochenta; al abandono de la práctica religiosa en regiones y sectores mayoritariamente católicos en el pasado y, sobre todo, a la sangrienta herida de abandonos de la vida consagrada y sacerdotal, alarmante en algunas diócesis españolas.

La crisis alcanzó al campo doctrinal, con un descenso del nivel de los estudios eclesiásticos, provocado por un vacío entre la enseñanza escolástica y los nuevos planteamientos conciliares que empezaban a abrirse camino, pero aún no madurados en el campo académico. En muchas diócesis y seminarios españoles decreció también la intensidad en la investigación científico-teológica, debido a un *pastoralismo* mal entendido, donde la praxis debía primar sobre teoría. Este juicio no puede ser extendido a la situación general de las universidades de estudios eclesiásticos, donde, precisamente en estos años, se produjo una renovación considerable.

Por último, se trató de una *crisis de identidad* de la comunidad creyente en general. A una Iglesia con tintes *monolíticos* y *conservadores*, se le estaba exigiendo abrirse a las nuevas corrientes de pensamiento en Europa y a los

talantes nacidos en el Concilio Vaticano II. Si para otras iglesias el Concilio pudo ser un punto de llegada, de cuanto ya se estaba viviendo, para la Iglesia en España fue, sin lugar a dudas, un punto de partida. Y como todo proceso de crecimiento comportó crisis de identidad en la búsqueda de nuevos modelos de referencia.

La Iglesia, fermento y conciencia crítica de la sociedad. Las circunstancias históricas apuntadas a lo largo de este artículo, llevaron a la Iglesia a privilegiar la *mediación política*, descuidando otras mediaciones *culturales* o *sociales*⁶⁵. Con el proceso de distanciamiento del Estado, la mediación política decreció. Ahora la Iglesia va a tener un nuevo interlocutor, que no es ya el Estado, sino la sociedad.

De restauradora y maestra de la sociedad, la Iglesia pasa a ser fermento y conciencia crítica de la misma. Se trata de un proceso de integración en la sociedad, que no deja indiferente a la comunidad eclesial. No se ve a aquélla desde fuera, sino desde dentro, desde sus procesos normales de transformación y desarrollo. Pasaron los años de la posguerra, en los que la Iglesia hubo de asumir un papel restaurador y directivo de la sociedad y de la misma comunidad política, que nacían de las cenizas de una guerra civil. Ahora es la misma sociedad la que cambia y se transforma en virtud de su propia vitalidad interna, y necesita un fermento y una conciencia crítica que advierta sobre las posibles desviaciones y añada los elementos constitutivos que ella no puede darse a sí misma.

Esta imagen de Iglesia es real y aún mantiene su vigencia en la sociedad española. La Iglesia, lejos de verse próxima al Estado o a las esferas del poder, se ha constituido, en la esfera de su misión específica, en *fermento y conciencia* de la sociedad. Una cierta labor de *oposición constructiva* se ha venido ejerciendo en la Iglesia española desde los años setenta. Creemos que ello pertenece a la misión de la Iglesia, como testigo en el mundo de los valores evangélicos y como ejemplo para la sociedad civil en la edificación de la ciudad terrena.

Iglesia reconciliadora y dialogante. El pluralismo, como valor positivo y necesario de la sociedad contemporánea, fue acogido en el Concilio Vaticano II como un *signo de los tiempos*, dando lugar a nuevas formas de expresión, doctrinales y existenciales en el modo de entenderse a sí misma la comunidad creyente.

El episcopado español entendió en seguida que había que dar una respuesta a las exigencias del pluralismo que caracteriza al mundo actual, a través de una

⁶⁵ Cf. S. PIÉ I NINOT, *La Constitución pastoral «Gaudium et spes»: sus grandes temas y trayectoria en el postconcilio español*: Salmanticensis 35 (1988) 131.

revisión y acomodación de la legislación y doctrina eclesiástica⁶⁶. Por ello no prejuzgó ningún modelo social ni político, sino que respetó las decisiones y preferencias de los ciudadanos en las transformaciones del régimen nacido de la Guerra Civil. Ni siquiera se pronunció en el importante tema de la confesionalidad. Pidiendo sólo libertad, sabría situarse en un contexto plural y democrático.

Esta *resituación* de la Iglesia en el nuevo contexto social pudo llevarse a cabo, gracias a una doble actitud de la comunidad eclesial, en general: el *espíritu reconciliador y dialogante*.

«Reconciliación» fue la palabra que sonó con fuerza en los años setenta en España; la Iglesia española hizo una llamada a la reconciliación a todos los ciudadanos. Si la Guerra Civil fue la línea de división entre *las dos Españas*, quedando la Iglesia trágicamente en una de ellas, ahora este espíritu conciliador la lleva incluso a pedir perdón *por si en algún momento pudo no ser fermento de unidad entre los españoles*.

PEDRO M. GARCÍA FRAILE

⁶⁶ Cf. EPISCOPADO ESPAÑOL, *Sobre la acción en la etapa posconciliar (8 del 12 de 1965)* en IRIBARREN, *o.c.*, 363.